मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश

(त्रिखंडात्मक)

प्रथम खंड

प्रारंभिकें
व
लेख :

अचिंत्यभेदाभेदवाद ते तत्त्वज्ञान, योगमत

मराठी तत्त्वज्ञान - महाकोश मंडळ, पुणें ३०.
१९७४

अनुक्रमणिका



प्रारंभिकें

प्रस्तावना

१. **मतम-प्रकल्प—उद्‌गम व उत्तेजन :** प्रस्तुत लेखक आपल्या ३५ वर्षांच्या विद्याक्षेत्रांतील व्यावसायिक सेवेनंतर तीतील शेवटच्या पदावरून (आजीव सदस्य, डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणें, व तत्त्वज्ञान-प्राध्यापक व शाखा-प्रमुख, फर्ग्युसन कॉलेज व पुणें विद्यापीठ, पुणें, या पदांवरून) २० जून १९६२ रोजी निवृत्त झाला. या सेवाकालांत त्यास (मानसशास्त्रासह) तत्त्वज्ञानाच्या विविध शाखाचें स्नातकीय व स्नातकोत्तरीय स्तरांवरील अध्यापन (व संशोधन) करण्याची संधि व अनुभव मिळाला. आणि या अनुभवांतूनच निवृत्तीपूर्वीची काही वर्षे, तत्त्वज्ञानाच्या विविध शाखोप-शाखांचा सर्वसमावेशक अशा ' मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा 'ची (' मतम 'ची) कल्पना त्याच्या मनांत रुजत आली होती. याच सुमारास (१९६० या वर्षी) इंग्लंडमध्ये जे. ओ. ऊर्म्सन याचा ' कन्साइज़ एन्सायक्लोपीडिया ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी अॅन्ड फिलॉसफर्स ' हा तत्त्वज्ञानविषयक (पाश्चात्त्य क्षेत्रापुरता मर्यादित) ज्ञानकोश प्रसिद्ध झाला; आणि त्यामुळेहि या कल्पनेस त्याच्या मनांत मूर्त स्वरूप येत चाललें. आणि सुदैवानें लेखकाच्या या निवृत्तीच्या वर्षीच (१९६२) भारत सरकारच्या ' विद्यापीठ अनुदान मंडळ ' या संस्थेने आपली संशोधन-कार्यास सक्रिय उत्तेजन देणारी अभिनव ' निवृत्त-प्राध्यापक-सेवा-उपयोजन-योजना ' प्रथमच कार्यवाहीत आणली, आणि तीत पुणें विद्यापीठाच्या (तत्कालीन कुलगुरु पद्मभूषण म. म. डॉ. द. वा. पोतदार यांच्या) विशेष शिफारशीवरून प्रस्तुत लेखकाने मंडळास सादर केलेल्या ' मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश ' या संशोधन-संकलन-स्वरूपाच्या प्रकल्पास मान्यता देऊन त्या योजनेंत त्यास स्थान दिलें, व वैयक्तिक मानधन व कार्यार्थ अधिक अनुदान मंजूर करून या प्रकल्पास प्रत्यक्ष उत्तेजन व चालना दिली. विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या या प्रारंभिक पंचवार्षिक साहाय्यामुळेच मतम-प्रकल्पाचे पुढील सर्व कार्य मार्गास लागले.

२. **मतम-संघटना :** ' मतम 'च्या प्रकल्पन-नियोजन-कार्यास प्रारंभ केल्यानंतर समानधर्मी मित्राशी केलेल्या विचारविनिमयांत लवकरच हें स्पष्ट झाले की, या कार्यांत अनेकानेक व्यावसायिक सहकाऱ्यांचें विद्याविषयक साहाय्य व शासकीय व इतर संस्थांचें आर्थिक साहाय्य उपलब्ध व्हावें यासाठी मतम-विषयक कार्याकरिता एक संघटित व शासकीय कायद्यांप्रमाणे नोंदलेली संस्था निर्माण करणें इष्ट होईल. आणि म्हणून ' मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश मंडळ ' या नांवाची संघटना लवकरच (ता. ५–१०–१९६२ रोजी), काही सहकाऱ्यांच्या साह्याने, स्थापण्यांत आली; आणि नंतर ती (ता. ९–१०–१९६२ रोजी) १८६० च्या भारत सरकारच्या संबंधित कायद्याप्रमाणे (' सोसायटीज रेजि-स्ट्रेशन अॅक्ट '), व (ता. २७–६–१९६३ रोजीं) १९५० च्या महाराष्ट्र राज्याच्या संबंधित कायद्याप्रमाणे (' बॉम्बे पब्लिक ट्रस्ट्स अॅक्ट ') नोंदण्यांतहि आली.—संस्थेच्या या संस्थापनात पद्मभूषण प्रो. डॉ. द. वा. पोतदार, पद्मभूषण प्रो. डॉ. रा. ना. दांडेकर, (प. वा.) प्रो. दि. के. बेडेकर, प्रो. म. धो. विद्वांस, आणि प्रो. वि. म. बेडेकर यांनी आरंभापासून विशेष व बहुमोल साहाय्य केलें आहे; आणि तिच्या आरंभीच्या वैध, सांघटनिक व नंतर इतरहि सर्व वैध कार्यांत प्रो. विद्वांस यांचें विधि-व्यावसायिक सहकार्य फार मोठें व मोलाचें झाले आहे.—' मतम ' मंडळाच्या स्थापनेनंतर ' मतम 'चें सर्व संघटना-विषयक व विद्याविषयक कार्य याच संस्थेमार्फत झाले आहे. (हे सर्व कार्य सविस्तर व तपशीलवार रीतीने मंडळाच्या आजवरच्या एकूण वार्षिक अहवालांत, त्या त्या वेळच्या झालेल्या प्रगतीप्रमाणे नमूद केलें आहे.)

३. **व्यवस्थापकीय, विद्याविषयक व आर्थिक साहाय्य :** या संस्थेस तिचे ' माननीय पुरस्कर्ते ' यांच्या उत्तेज-नाचा प्रारंभापासून फार मोठा आधार मिळालेला आहे.—या संघटित संस्थेच्याच द्वारा मतम-संबंधीच्या व्यवस्थाप-कीय व विद्याविषयक कार्यांत अनेक सन्माननीय कार्यकर्त्यांची व सहकाऱ्यांची विविध मंडळें (' साधारण मंडळ ', ' प्रशासक मंडळ ', ' संपादक मंडळ ' व ' सहसंपादक मंडळ '), लेखकवर्ग व इतर गट (अनुवादक व सल्लागार) यांचें बहुमोल साहाय्य मिळविणें सुलभ झालें. (या सर्व वर्गांत वेळोवेळी आवश्यकतेप्रमाणे नवीन सभासदांची भरहि घालण्यांत आली आहे.) याशिवाय, या संघटनेस तिच्या संघटित स्वरूपामुळे मतम-कार्यासाठी शासकीय व शासकीयेतर संस्था व व्यक्ति यांची अनुदानें व देणग्या, की ज्यांच्याशिवाय मतम-कार्यास मूर्तस्वरूप येणें शक्य नव्हतें, मिळविणेहि सुकर झालें. (मतम-संघटनेंतील उपर्युक्त ' पुरस्कर्ते ' व ' मंडळें ' यांच्यासंबंधीची माहिती या प्रस्तावनेनंतरच्या ' मतम-संघटना ' या ' प्रारंभिकां 'त पाहावी; आणि ' अनुदानें व देणग्या देणाऱ्या संस्था व व्यक्ति ' यांच्यासंबंधीची माहिती त्यानंतरच्या त्याच शीर्षकाच्या ' प्रारंभिकां 'त पाहावी. —' लेखकां 'संबंधीची माहिती ' लेखक-लेख-सूचि ' या ' प्रारंभिकां 'त पाहावी.)—केंद्र व राज्य शासकीय अनुदानांच्या बाबतींत पूर्वीचे केंद्र-शासनाचे सांस्कृतिक मंत्री (प. वा.) प्रो. डॉ.

हुमायून कबीर, आणि महाराष्ट्र शासनाचे पूर्वीचे शिक्षण-उपमंत्री श्री. ह. गो. वर्तक व शिक्षणमंत्री श्री. म. ध. चौधरी यांची मतम-वरील कृपादृष्टि बहुमोल व फलदायी होती हे येथे कृतज्ञ भावनेने नमूद केलें पाहिजे.—याशिवाय, महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृति मंडळ व पुणें विद्यापीठ या संस्थांच्या मतम-वरील अनुदान-कृपेचाहि येथे कृतज्ञ उल्लेख करावयास हवा. —मतम-च्या देणगीदार संस्था व व्यक्ति यांच्या बाबतीतहि मतम-मंडळाची उपकृततेचीच भावना आहे. त्यांत पिलानीचे पद्मभूषण श्री. घनश्यामदास बिर्ला, पुण्याचे पद्मभूषण श्री. शंतनुराव किर्लोस्कर, पुण्याचे (स्पायसर मेमोरियल कॉलेजचे) डॉ. एम. इ. चेरियन, मुंबईचे श्री. अरविंद मफतलाल, मुंबईचा सर दोराबजी टाटा ट्रस्ट, मुंबईचे खासदार श्री. एस. आर. दामाणी, व इचलकरंजीचा एज्युकेशन अँड चॅरिटेबल ट्रस्ट यांचा विशेष व कृतज्ञ उल्लेख करावयास हवा.

४. **मतम-प्रकल्प-नियोजनांतील अखिल भारतीय दृष्टिकोण :** मतम-विषयक विशेषत: सांघटनिक स्वरूपाच्या वरील निवेदनानंतर, या प्रस्तावनेंत मतम-च्या प्रत्यक्ष प्रकल्पन-नियोजन-लेखन यासंबंधी काही संपादकीय निवेदन करणें युक्त ठरेल. परंतु हें निवेदन आवश्यक त्या तपशिलाने या प्रस्तावनेपुढील 'प्रारंभिकां'तून ('उपोद्घात', 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि', 'वर्णक्रम-लेखसूचि', 'लेखक-लेख-सूचि' आणि 'शुद्धलेखन, वर्णानुक्रम व मुद्रण' हीं प्रारंभिकें पहा) केलेलें असल्यामुळे येथे त्याचा पुनरुच्चार किंवा विस्तार करण्याची आवश्यकता नाही. फक्त काही सर्वसामान्य बाबींचाच येथे संक्षिप्त उल्लेख करणें मात्र युक्त होईल.—या संदर्भांत प्रथमत: हे लक्षांत घेणें इष्ट होईल की, मतम-च्या विद्याविषयक प्रकल्पन-नियोजन-विषयक कार्यात, त्यांत अखिल-भारतांतील तज्ज्ञ व अधिकारी लेखक-संपादकांचें सहकार्य लाभावें या हेतूनें, प्रथमपासूनच अखिल भारतीय दृष्टिकोण ठेवण्यांत आला आहे; आणि त्याच्या परिपूर्तीसाठी मतम-चें सर्व मूळ प्रारंभिक प्रकल्पन-नियोजन इंग्रजींत व लिखित (प्रथमत: चक्रमुद्रित व नंतर मुद्रित) स्वरूपांत करण्यांत आलें आहे, व मतम-मधील लेखांचे लेखक व संपादक यांच्या उपयोगासाठी, त्याविषयीचें हें सर्व संपादकीय साहित्य सहा मुद्रित पुस्तिकांच्या स्वरूपांत तयार करण्यांत आलें आहे; आणि त्याविषयीचा संक्षिप्त तपशील व त्यांतील विवेचनाचा स्थूल आशयबंध 'उपोद्घात' (विभाग इ) ह्या यापुढील 'प्रारंभिकां'त दिलाच आहे.

५. **तत्त्वज्ञानाचे त्रिशाखीय स्वरूप :** मतम-च्या संदर्भांत प्रथमत: तत्त्वज्ञानाचें सर्वसामान्य स्वरूप स्पष्ट करणें इष्ट होतें, आणि त्या दृष्टीने उपर्युक्त संपादकीय साहित्यांत, तत्त्वज्ञानाचा मानवी जीवनिक आवश्यकतेंतून उगम व विकास आणि त्याचें अंतिम त्रिशाखीय स्वरूप (व त्यांतील प्रशाखा व उपशाखा) यासंबंधीचें अलिप्त बुद्धिवादी दृष्टिकोणांतून विवेचन करण्यांत आलें आहे, व त्यांत खुद्द तत्त्वज्ञानाची त्रिशाखीय स्वरूपव्याख्या व त्याच्या पांच केंद्रीय प्रशाखा (१. ज्ञानशास्त्र, २. तर्कशास्त्र, ३. सत्ताशास्त्र, ४. धर्म-तत्त्वज्ञान व ५. नीतिशास्त्र) व बारा परिसरीय उपशाखा यांच्याहि स्वरूपव्याख्या दिल्या आहेत. (या सर्व विवेचनाचा अंतर्भाव पुढील 'उपोद्घात' या 'प्रारंभिकां'त केला आहे—पहा 'उपोद्घात', विभाग आ—'तत्त्वज्ञानविषयक प्रास्ताविक').—तत्त्वज्ञानाची उपर्युक्त त्रिशाखीय संक्षिप्त व्याख्या पुढीलप्रमाणे : "तत्त्वज्ञान म्हणजे (१) मानवी ज्ञानाचें स्वरूप व मूल्य यासंबंधीचें संशोधन-सिद्धान्तन (आनुषंगिक अथवा सहायक शाखा), (२) या मानवी ज्ञानांतून प्रतीत होणाऱ्या विश्वांतील सामान्य सत्तेच्या स्वरूपासंबंधीचें (प्रत्यक्षत: 'जीव', 'जगत्' व 'ईश्वर' यांच्या स्वरूपासंबंधीचें) संशोधन-सिद्धान्तन (वास्तवक शाखा), आणि (३) या विश्वसत्तास्वरूपावरून दिग्दर्शित होणारी मानवी जीवनमूल्ये व जीवनरीति यांसंबंधीचें संशोधन-सिद्धान्तन (मूल्यक शाखा), असें त्रिशाखीय संशोधन–सिद्धान्तन होय."—तत्त्वज्ञानाच्या या तीन शाखांत त्यांच्या एकूण पांच प्रशाखा व इतर बारा उपशाखा याहि अंतर्भूत आहेत.

६. **मतम-चा पंचविभागीय आशयिक आकृतिबंध :** मतम-च्या विद्याविषयक संदर्भांत त्याची प्रत्यक्ष कार्यव्याप्ति प्रारंभीच स्पष्ट करणेहि आवश्यक होते. कारण तत्त्वज्ञानाचा विस्तार जसा त्याच्या पूर्वोक्त **पांच केंद्रीय प्रशाखा** व बारा परिसरीय उपशाखा यांतून झालेला आहे, तसाच त्याचा कमीअधिक विकास ऐतिहासिक व वर्तमानकालांत अनेक भूक्षेत्रांतून झाला आहे व होत आहे; आणि या भूक्षेत्रांत **दोन प्रमुख क्षेत्रें** (भारतीय व पाश्चात्त्य) व सात इतर अप्रमुख क्षेत्रे आहेत. आणि या तत्त्वज्ञानाच्या पांच केंद्रीय प्रशाखा व त्यांच्या विकासाची दोन प्रमुख भूक्षेत्रे यांच्या संयुक्त संदर्भांत, मतम-चा संपादकीय दृष्टिकोण तत्त्वज्ञानाच्या याच पांच केंद्रीय प्रशाखा व त्याच्या विकासाची दोन प्रमुख भूक्षेत्रें यांवर, त्यांवरील विविध प्रकारच्या लेखांच्या रूपाने, विशेष भर देण्याचा असून त्याच्या इतर बारा परिसरीय उपशाखा व त्याची इतर सात भूक्षेत्रे याचा परामर्श फक्त सामान्य समालोचनात्मक लेखांच्या रूपाने घेण्याचा आहे. आणि या द्विविध प्रशाखा-क्षेत्र-विषयक धोरणांतूनच, मतम-प्रकल्पन-नियोजन-कार्याच्या प्रारंभीच्या वर्षीच या कार्याचा विषयोपविषयानुरूप पंच-विभागीय स्थूल आशयिक आकृतिबंध (१. **विभाग १ :** तत्त्वज्ञानाच्या पांच केंद्रीय शाखा—दोन प्रमुख भूक्षेत्रांच्या संदर्भांत; **विभाग २ :** तत्त्वज्ञानाच्या बारा परिसरीय उपशाखा—दोन प्रमुख भूक्षेत्रांच्या संदर्भांत; **विभाग ३ :** तत्त्व-

ज्ञानाची इतर सात अप्रमुख भूक्षेत्रें—पांच केंद्रीय प्रशाखांच्या संदर्भांत; **विभाग ४ :** पंधरा अर्वाचीन भारतीय प्रादेशिक भाषांतील तत्त्वज्ञान—पांच केंद्रीय शाखांच्या संदर्भांत; आणि **विभाग ५ :** अकरा जागतिक धर्मांतील तत्त्वज्ञान—पांच केंद्रीय प्रशाखांच्या संदर्भांत) तयार झाला.

७. **'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि' व 'वर्णक्रम-लेखसूचि' :** मतम-चा वरील आशयिक आकृतिबंध तयार झाल्या-नंतर त्यांतील विषयोपविषयानुरूप विविध लेखविषय-शीर्षकांचें प्रकल्पन-नियोजन हें त्यापुढील अत्यंत महत्त्वाचें संपादकीय कार्य होतें. त्यासाठी तत्त्वज्ञानावरील अनेकानेक इतिहासस्वरूपी आणि इतर प्रबंधात्मक व संदर्भविषयक ग्रंथांतील साहित्याचें परिसंशोधन करून त्यांच्या आधारावर मतम-मधील विभागीय-उपविभागीय विषयोपविषयानुरूप नियोजित लेखांची सूचि तयार करण्यांत आली, आणि नंतर या लेखांविषयी त्यांचे प्रकार, पृष्ठमर्यादा व संदर्भसूचना हा तपशीलहि तयार करण्यांत आला. (पहा — यानंतरच्या 'प्रारंभिकां'पैकी 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि'.)—याप्रमाणे विभाग-उप-विभागानुरूप व विषय-उपविषयानुरूप लेखसूचि तयार झाल्यानंतर शेवटीं त्यांतील लेखशीर्षकांची मराठीतील वर्णक्रमा-नुरूप लेखसूचीहि अंतिम स्वरूपांत मराठींत तयार करण्यांत आली. (पहा — पुढील 'प्रारंभिकां'पैकी 'वर्णक्रम-लेख-सूचि'.)

८. **'लेख-प्रकार-टिप्पणी' :** याप्रमाणे विभागीय-उपविभागीय विषयोपविषयानुरूप नियोजित लेखांची सूचि तयार करतांनाच या लेखांची विविध अभिप्रेत स्वरूपें, आशय, व्याप्ति व मर्यादा लक्षांत घेऊन तदनुसार त्यांचे प्रकार-उपप्रकार व तद्विशिष्ट त्यांचे आशयिक आकृतिबंध स्पष्ट करणाऱ्या व तदनुरूप त्यांच्यासंबंधीच्या आकांक्षा-अपेक्षा, त्या लेखांचे लेखक व संपादक यांच्या उपयोगासाठी विशद करणाऱ्या संपादकीय लेख-प्रकार-टिप्पणी तयार करण्याची इष्टताहि स्पष्ट झाली. अशा या टिप्पणीमुळे मतम-मधील लेखांच्या प्रकल्पन-नियोजनास पद्धतिनिष्ठ व प्रणालित स्वरूप येण्यासहि साहाय्य होणार होतें. म्हणून अशा प्रकारच्या संपादकीय 'लेख-प्रकार-टिप्पणी'हि (प्रथम चक्रमुद्रित व नंतर मुद्रित स्वरूपांत) तयार करण्यांत आल्या. (पहा—'प्रारंभिकां'पैकी 'उपोद्घात', विभाग इ—परिच्छेद ७). मतम-मधील लेखांचें लेखन व संपादन या कार्यांत या टिप्पणीचा अभिप्रेत उपयोग इष्ट त्या प्रकारें झाला आहे असें वाटतें.

९. **लेखकांचा शोध व नियुक्ति—लेखनाची पूर्ती :** याप्रमाणे लेखविषय-शीर्षकांचें प्रकल्पन-नियोजन व लेख-प्रकार-टिप्पणी-संकलन हें कार्य पूर्ण व्हावयाच्या अवस्थेंतच या लेखांच्या लेखनासाठी तज्ज्ञ व अधिकारी लेखकांचा शोध व नियुक्ति करण्याचें संपादकीय कार्यहि हातीं घेण्यांत आलें. विशेषतः विभाग २ ते ५ मधील लेखांसंबंधीचें हें कार्य प्रथम हातीं घेण्यांत आलें, कारण त्यांतील लेखांचें प्रकल्पन-नियोजन व लेख-प्रकार-टिप्पणीचें संकलन हें कार्य विभाग १ मधील तशा प्रकारच्या कार्यापूर्वीच पूर्ण झालें होतें; आणि विभाग १ विषयीचें तें लेख-प्रकल्पन-नियोजन व लेख-प्रकार-टिप्पणी-संकलन हें कार्य पूर्ण झाल्यानंतर त्यांतील लेखांसंबंधीचें लेखक-शोध-नियुक्तीचें कार्यहि सहकाऱ्यांशी केलेल्या सुदीर्घ विचारविनिमयांतून सुरू झालें, व त्यांतून मतम-मधील विविध लेखांसाठी संबंधित तज्ज्ञ व अधिकारी लेखकांची नियुक्ति करणेंहि शक्य झालें. या सर्व कार्यांत प्रस्तुत लेखक व त्याचे सहकारी यांच्या 'अखिल-भारतीय इंडियन फिलॉसॉफिकल काँग्रेस' व इतर तत्सम संस्थांच्या संदर्भांतील व्यावसायिक संपर्क-परिचयाचा फार मोठा उपयोग झाला, आणि त्यामुळे मतम-मधील लेखांसाठी अखिल-भारतीय व भारतीयेतर लेखकांचें लेख-लेखनासाठी सहकार्य मिळविणें शक्य झालें. लेखकांस त्यांच्या लेखांचा अभिप्रेत आशयव्याप्तिबंध स्पष्ट करणाऱ्या संबंधित लेख-प्रकार-टिप्पणी पुरविण्यांत आल्या होत्या, व त्यांच्या लेखनासाठी त्यांस हवी असणारी माध्यम भाषा (कोणतीहि भारतीय भाषा किंवा इंग्रजी) उपयोजिण्याचें स्वातंत्र्यहि होतें.—या संदर्भांत लेखविषयक पुढील सांख्यिकी येथे नमूद करणें इष्ट होईल : (१) मतम-मधील एकूण प्रत्यक्ष लेखसंख्या : १००३; (२) मतम-मधील एकूण लेखकसंख्या : १२९; (३) महाराष्ट्रांतील लेखकांची संख्या : ६३; इतर भारतीय राज्यांतील लेखकांची संख्या : ५६; व भारताबाहेरील (जपान, ऑस्ट्रेलिया व अमेरिका) लेखकांची संख्या : १०; (४) मराठींत लिहिलेल्या लेखांची संख्या : ६८३; इंग्रजींत लिहिलेल्या लेखांची संख्या : ३१७; हिंदींत लिहिलेल्या लेखांची संख्या : २; व गुजरातींत लिहिलेला लेख : १. यावरून मतमचें अभिप्रेत व नियोजित अखिल-भारतीय स्वरूप स्पष्ट व्हावें. लेखांचें अभिप्रेत संदर्भांत सुयोग्य लेखन त्वरित करणें ही व्यवसायरत विद्वानांस सोपी गोष्ट नसते—तीस कालावधि लागणारच. परंतु आनंदाची गोष्ट अशी की मतम-च्या सर्वच लेखक-सहकाऱ्यांनी मतम-च्या लेख-लेखन-कार्यास अग्रक्रम देऊन शक्य त्या त्वरेने आपलें लेखन पूर्ण केलें. लेखकांच्या या विद्यानिष्ठ व त्यागी सहकार्याबद्दल मतम-मंडळास फार समाधान व कृतज्ञता वाटते. (मतम-लेख-लेखनाचें मानधन अल्प असूनहि कुणाहि लेखकांनी त्याबद्दल असमाधान व्यक्त केलें नाही, उलट काहींनी तर मानधनाशिवाय आपलें कार्य करण्याची इच्छा दर्शविली.)

१०. लेखांचें संपादकीय संस्करण : लेखांच्या लेखनाची प्रक्रिया चालू असतांच लेख जसे जसे संपादकांच्या हाती येऊ लागले, तशी तशी त्यावरील सपादकीय संस्करणाची प्रक्रियाहि सुरू झाली. मराठीतील लेखाचें अभिप्रेत व नियोजित आशय-व्याप्ति-बधानुसार संपादकीय संस्करण करून त्यांची शुद्ध मुद्रणप्रत करणे, मराठीतर भाषेंतील लेखांचेहि तसेच संस्करण करून त्यानंतर त्याचे मराठीत अनुवाद करून घेणे व त्या अनुवादांचेहि सपादकीय संस्करण करून त्यांची शुद्ध मुद्रणप्रत तयार करून घेणे, लेखकानी आपल्या लेखांच्या शेवटी दिलेल्या संबंधित संदर्भ-ग्रंथ–सूचीविषयीची (पुणे विद्यापीठाच्या जयकर ग्रंथालयात) ग्रथालयीन चिकित्सा करून घेणें, व त्या संबंधित लेखांच्या शेवटी अंतर्भूत करण्याच्या दृष्टीने, त्या सूचीची अतिम स्वरूपें निश्चित करणें, लेखकानी आपल्या लेखांत उपयोजिलेल्या पारिभाषिक संज्ञा तपासून निश्चित करणे व त्या व इतर आवश्यक त्या संज्ञाची एकत्रित अशी संकलित 'पारिभापिक शब्दावलि', अंतिमतः तिचा मतम-मध्ये लेखसाहित्यानतर वेगळा अंतर्भाव करण्यासाठी तयार करणे, इत्यादि संपादकीय संस्करणाची फार संकीर्ण व सूक्ष्म कार्यें बराच काल चालू राहणे अपरिहार्य होत.—शिवाय, या संपादकीय संस्करण-कार्यांत मतम-साठी मराठी शुद्धलेखनादि विषयासंबधी जी काही विशिष्ट तत्त्वप्रधान भूमिका (पहा—पुढील 'प्रारंभिकां'पैकी 'शुद्धलेखन, वर्णानुक्रम व मुद्रण' हे 'प्रारंभिक') संपादकीय विचारविनिमयांतून उत्पन्न झाली, त्या भूमिकेप्रमाणे लेखांच्या मुद्रणप्रत सस्करणाचाहि समावेश होता. त्यामुळेहि संपादकीय कार्यास काही अधिक कालावधि लागला.

११. लेखांपूर्वीचीं प्रारंभिकें : या विविध संपादकीय कार्याशिवाय, मतम-च्या प्रथम खंडातील लेखसाहित्या-पूर्वी काही 'प्रारंभिके' त्यात अतर्भूत करणे संपादकीय दृष्टीने इष्ट वाटल्यावरून ही 'प्रारंभिकें' तयार करण्याचाहि सपादकीय कार्यांत अंतर्भाव होणे साहजिकच होतें. या 'प्रारंभिका'त प्रस्तुतच्या या प्रस्तावनेनंतरच्या 'उपोद्घात' 'मतम-संघटना', मतम-सघटनेस 'अनुदाने व देणग्या देणाऱ्या संस्था व व्यक्ति', 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि', 'वर्णक्रम-लेखसूचि', 'लेखक-लेख-सूचि' व मतम-मधील 'शुद्धलेखन, वर्णानुक्रम व मुद्रण' याचा समावेश केला आहे. —'उपोद्घात' या 'प्रारंभिका'त 'ज्ञानकोश-साहित्य-विपयक प्रास्ताविक', 'तत्त्वज्ञान-विपयक प्रास्ताविक' व 'मतम-सपादन-विषयक प्रास्ताविक' या तीन विभागाचा समावेश आहे.—'मतम-संघटना' या प्रारंभिका'त सघटनेच्या विविध मडळातील सदस्याची नावें दिली आहेत.—त्यापुढील 'प्रारभिकां'त मतम-संघटनेस 'अनुदानें व देणग्या देणाऱ्या सस्था व व्यक्ति' याची माहिती दिली आहे.—त्यापुढील 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि' या 'प्रारंभिकां'त मतम-चा पंचविभागीय व विषयोपविषयानुरूप आशयबंध व त्यातील सर्व समाविष्ट लेखांची सूचि, त्या सर्व लेखां-संबंधीच्या तपशीलवार माहितीसह, दिली आहे.—नंतरच्या 'वर्णक्रम-लेखसूचि' या 'प्रारंभिकां'त त्याच सर्व लेखाची वर्णानुक्रमाकित सूचि, त्यासंबंधीच्या सर्व तपशीलवार माहितीसह, दिली आहे.—त्यानंतरच्या 'लेखक-लेख-सूचि' या 'प्रारंभिकां'त सर्व लेखकाची नांवें व पत्ते, त्यानी लिहिलेल्या सर्व लेखांच्या नोंदीसह, दिले आहेत. —शेवटच्या मतम-मधील 'शुद्धलेखन, वर्णानुक्रम व मुद्रण' या 'प्रारंभिका'त या संबधित विषयासंबंधीची मतम-ची काही सामान्य तत्त्वावर आधारलेली संपादकीय भूमिका स्पष्ट करण्यांत आली आहे.

१२. लेखांनंतरचीं अंतिम संकलनें : मतम-च्या पूर्वोल्लिखित विविध संपादकीय कार्याशिवाय, मतम-च्या तृतीय खंडांतील लेखसाहित्यानंतर 'पारिभाषिक शब्दावलि' व 'सूचि' याचीं संकलने, त्यांचा त्या (तृतीय) खंडाच्या शेवटी अतर्भाव करण्यासाठी, तयार करणें याचाहि संपादकीय कार्यात समावेश होता. यांपैकी 'पारिभाषिक शब्दावलि'—संकलनकार्याचा उल्लेख पूर्वी (पहा—वरील परिच्छेद १०) आलाच आहे —लेख-मुद्रणास प्रारंभ झाल्याबरोबर या मुद्रित लेख-साहित्यावरून मतम-च्या तिसऱ्या खडांत 'पारिभाषिक शब्दावली'नंतर शेवटी अंतर्भूत करावयाच्या 'सूची'च्या संकलनासहि, त्यासाठी ठरविलेल्या संपादकीय धोरणानुसार, प्रारंभ झाला. हें कार्य फार संकीर्ण व सूक्ष्म स्वरूपाचे असल्याने त्यासहि थोडा कालावधि लागणें अपरिहार्य होते. हें कार्य पूर्ण झाल्यानंतर मतम-चे सर्वच कार्य समाप्त झाले.

१३. मतम-चें मुद्रण व प्रकाशन-पूर्तीचें समाधान : मतम-मधील लेखसाहित्याचे संपादकीय संस्करण पूर्ण झाल्यावरोवर मतम-चा पहिल्या खडाचा मुद्रण-प्रारंभ-समारंभ पुणे विद्यापीठाचे त्या वेळचे कुलगुरु रँग्लर डॉ. ग. स. महाजनी यांच्या शुभहस्ते ता १५ ऑगस्ट १९७२ रोजी (स्वातंत्र्यदिनीं) मे. जोशी-लोखंडे यांच्या 'प्रतिभा' मुद्रणालयांत साजरा झाला. या पहिल्या खंडांतील सर्व लेख-साहित्याचें मुद्रण याच मुद्रणालयांत झाले. पहिल्या खंडांतील इतर प्रारंभिक साहित्याचे व दुसऱ्या व तिसऱ्या खंडांतील सर्वच साहित्याचें मुद्रण पुणें विद्यार्थी गृहाच्या 'लोकसंग्रह' मुद्रणालयांत झालें आहे मतम-च्या मुद्रित-शोधकानी साक्षेपाने व अभिप्रेत धोरणाप्रमाणे मुद्रित-शोधन केले आहे.—मध्यंतरीच्या पुण्यातील मुद्रणालयातील व इतर काही अडचणीमुळे मतम-च्या मुद्रणकार्यास अनपेक्षित विलंब लागला. तरीपण आता एक तपाहून

अधिक कालावधि लागलेल्या या सर्व कार्याची सांगता होऊन, 'मतम '-चें प्रकाशन महाराष्ट्रांतील विद्यापीठांचे कुलपति, महाराष्ट्राचे राज्यपाल व मतम-मंडळाचे माननीय पुरस्कर्ते श्री. अलि यावर जंग यांच्या शुभहस्तें, व तत्त्वज्ञानाचे ख्यातनाम अभ्यासक व केंद्रीय वाणिज्यमंत्री प्रो. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांच्या तात्त्विक व्याख्यानरूप वाग्यज्ञासह, साजरें होत आहे, याबद्दल मतम–मंडळास व त्याच्या सर्व विद्याविषयक व इतर कार्यकर्त्यांस फार समाधान वाटत आहे.

१४. **मतम-ची कृतज्ञता :** मतम–मंडळाच्या मतम-कार्यास अनेकानेकांच्या अनंत हस्तांनी आर्थिक, विद्याविषयक, व्यवस्थापकीय, कार्यालयीन व मुद्रणविषयक साहाय्य लाभले आहे. या सहायकांचे नामोल्लेख व त्यांच्या सहकार्याच्या नोंदी मतम-मंडळाच्या वार्षिक वृत्तांतातून त्या त्या वेळी केल्या आहेतच. विस्ताराने नामोल्लेख केले तरी त्यांत अनवधानाने काही त्रुटि राहण्याचीहि शक्यता आहे. तशांत मतम-चे सर्वच कार्यकर्ते व सहायक प्रस्तुत व इतरहि संदर्भांत निरपेक्ष असेच आहेत. यास्तव, येथे या सर्व कार्यकर्त्यांचे, सहायकांचें व सहकाऱ्यांचें, त्यांचे वैयक्तिक नामोल्लेख न करितां, पण त्या सर्वांचें मनोमन कृतज्ञ स्मरण करून, मतम-मंडळातर्फे व व्यक्तिशः माझ्यातर्फे, मी मनःपूर्वक आभार मानतो.

३१–१२–१९७४
(२०–६–१९७५)

देविदास दत्तात्रेय वाडेकर

प्रमुख संपादक, मतम,
व
संचालक, मतम-मंडळ.

म त म – संघटना

माननीय पुरस्कर्ते : भारतरत्न डॉ. एस. राधाकृष्णन, (प. वा.) प्रो. डॉ. ए. आर. वाडिया, (प. वा.) प्रा. डॉ. हुमायून कबीर, श्री. यशवंतराव चव्हाण, नवाब श्री. अलि यावर जंग, पद्मविभूषण डॉ. चिं. द्वा. देशमुख, श्री. म. ध. चौधरी.

मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश मंडळ, पुणें (म-त-म मंडळ)

साधारण मंडळ

अध्यक्ष

पद्मभूषण डॉ. द. वा. पोतदार, पुणें.

सभासद

(प. वा.) प्रो. शं. वा. दांडेकर, पुणें.
प्रो. रं. द. वाडेकर, पुणें.
पद्मभूषण प्रो. डॉ. रा. ना. दांडेकर, पुणें.
(प. वा.) प्रो. दि. के. बेडेकर, पुणें.
प्रो. म. धों. विद्वांस, पुणें.
प्रो. मे. पुं. रेगे, मुंबई.
प्रो. जे. ड मार्नेफ, पुणें.
प्रो. वि. म. बेडेकर, पुणें.
प्रा. भी. रा. कुलकर्णी, दिल्ली.
प्रो. डॉ. सु. शि. वारलिंगे, पुणें.
प्रो. डॉ. ग. ना. जोशी, पुणें.
प्रो. दे. द. वाडेकर, संचालक, पुणें.

प्रशासक मंडळ

पद्मभूषण प्रो. डॉ. रा. ना. दांडेकर, कार्याध्यक्ष, पुणें.
प्रो. म. धों. विद्वांस, पुणें.
प्रो. दे. द. वाडेकर, संचालक, पुणें.

संपादक मंडळ

(१) प्रो. दे. द. वाडेकर, प्रमुख संपादक

(२) प्रो. रं. द. वाडेकर, पुणें. (३) प्रो. वि. म. बेडेकर, पुणें. (४) प्रो. मे. पुं. रेगे, मुंबई.
(५) प्रो. डॉ. अ. ग. जावडेकर, बडोदें. (६) प्रो. डॉ. ना. वि. जोशी, मुंबई. (७) प्रो. भी. रा. कुलकर्णी, दिल्ली.
(८) प्रो. डॉ. सु. शि. बार्रालिंगे, पुणें. (९) प्रो. डॉ. ग. ना. जोशी, पुणें.

सहसंपादक मंडळ

(१) (प. वा.) प्रो. दि. के. बेडेकर, पुणें.
(२) प्रो. व. वि. अकोलकर, पुणें.
(३) प्रो. भा. ग. केतकर, पुणें.
(४) प्रो. डॉ. जे. ड मार्नेफ, पुणें.
(५) प्रो. डॉ. आर. व्ही. डस्मेट, पुणें.
(६) प्रो. श्री. ह. दीक्षित, कोल्हापूर.
(७) प्रो. (सौ.) पद्मा भी. कुलकर्णी, नवी दिल्ली.
(८) डॉ. म. प. पेठे, पुणें.
(९) प्रो. ना. अ. गोरे, पुणें.
(१०) (प. वा.) प्रो. डॉ. शं. दा. पेंडसे, पुणें.
(११) प्रो. डॉ. श्री. व्यं. बोकील, मुंबई.
(१२) प्रो. डॉ. ज. वा. जोशी, सांगली.
(१३) डॉ. जी. पी. भट्ट, नवी दिल्ली.
(१४) प्रो. डॉ. राजेंद्र प्रसाद, कानपूर.
(१५) प्रो. डॉ. व. ग. राहूरकर, पुणें.
(१६) प्रो. डॉ. शि. स. अंतरकर, गोवें.
(१७) प्रो. डॉ. मो. प्र. मराठे, पुणें.
(१८) प्रो. मु. कृ. इनामदार, शिरूर (पुणें).
(१९) प्रो. डॉ. त्र्यं. गो. माईणकर, मुंबई.
(२०) (प. वा.) प्रो. डॉ. बी. जी. तिवारी, आग्रा.
(२१) प्रो. द. शा. जकाते, अमरावती.
(२२) प्रो. डॉ. शं. रा. तळघट्टी, पुणें.
(२३) श्री. डी. एस. मधुकर, नवी दिल्ली.
(२४) प्रो. प्र. ग. कुलकर्णी, शहादें (धुळें).
(२५) प्रो. (सौ.) वीणा श्री. गर्जेंद्रगडकर, मुंबई.
(२६) डॉ. एम. आर. लेदर्ले, पुणें.
(२७) प्रो. डॉ. नारायणशास्त्री द्रविड, नागपूर.
(२८) डॉ. (कु.) रुथ रेना, अलहम्ब्रा, अमेरिका.
(२९) प्रो. के. जे. शहा, धारवाड.
(३०) प्रो. डॉ. वि. श्री. नरवणे, सिमला.
(३१) प्रो. डॉ. टी. जी. कलघटगी, धारवाड.
(३२) प्रो. ल. के. आरावकर, मुंबई.
(३३) प्रो. जी. एन. मथरानी, मुंबई.
(३४) प्रो. गं. वा. सरदार, पुणें.
(३५) प्रो. शं. हि. केळशीकर, मुंबई.
(३६) प्रो. (सौ.) लीला भा. सोहोनी, पुणें.
(३७) प्रो. एम. वी. वनमाळी, मुंबई.
(३८) प्रो. आर. ए. सिनारी, मुंबई.
(३९) प्रो. डॉ. एस. आर. भट्ट, नवी दिल्ली.
(४०) प्रो. व्ही. बी. प्रभु, मुंबई.

लेखक मंडळ

लेखांच्या लेखकांचीं नांवें त्यांच्या लेखांच्या शेवटीं व 'लेखक-लेख-सूचि' या 'प्रारंभिकां'तहि दिलीं आहेत.
(याशिवाय 'अनुवादक मंडळ' व 'सल्लागार मंडळ' यांचाहि मतम–संघटनेंत समावेश आहे.)

मुद्रितशुद्धि-सहकारी

मुद्रितशुद्धि-तज्ज्ञ : श्री. मो. रा. वाळंबे. मुद्रितशोधक : श्री. त्र्यं. रा. दामले, श्री. य. ए. धायगुडे, कु. सुधा अर्जुनवाडकर श्री. य. कृ. सोवनी व श्री. वा. का. अभ्यंकर.

कार्यालयीन सेवक

निवृत्त – श्री. वि. आ. सागडे, श्री. वि. वा. काळे, श्री. मा. अ. ढवळे, श्री. र. स. देसाई, व श्री. द. घ. करंदीकर.
प्रस्तुत – श्री. मा. दि. भंडारे, श्री. शं. के. सातपुते, श्री. वि. रा. देव, श्री. श. तु. गोसावी, व श्री. व. चिं. जोशी.

अनुदानें व देणग्या देणाऱ्या संस्था व व्यक्ति

दिनांक २०-६-१९६२ ते ३१-१२-१९७४ या कालावधींत मंडळास मिळालेलीं

अनुदानें व देणग्या

(अ) अनुदानें :

(१) केंद्रीय शिक्षण व समाजकल्याण मंत्रालय, नवी दिल्ली :

१९६३-६४	रु. ४,०००-००	
१९६४-६५	रु. ५,०००-००	
१९६६-६७	रु. १०,०००-००	
१९६७-६८	रु. ८,०००-००	
१९६८-६९	रु. ८,०००-००	
१९६९-७०	रु. ५,०००-००	
१९७०-७१	रु. १३,०००-००	
१९७१-७२	रु. १,४८९-००	
१९७२-७३	रु. ३५,०००-००	
१९७३-७४	रु. ४०,०००-००	
	रु. १,२९,४८९-००	रु. १,२९,४८९-००

(२) विद्यापीठ अनुदान आयोग, नवी दिल्ली :

१९६२-६३	रु. १,०००-००	
१९६३-६४	रु. ९९४-०३	
१९६४-६५	रु. १,०००-००	
१९६५-६६	रु. ८७९-१५	
१९६७-६८	रु. १४१-८९	
१९६९-७०	रु. १,०००-००	
	रु. ५,०१५-०७	रु. ५,०१५-०७

(३) राज्य शिक्षण खातें, मुंबई :

१९६३-६४	रु. ५,०००-००	
१९६४-६५	रु. ३,०००-००	
१९६७-६८	रु. १०,०००-००	
१९६८-६९	रु. ६,०००-००	
१९६९-७०	रु. ६,०००-००	
१९७०-७१	रु. १०,२६६-००	
१९७१-७२	रु. १०,०००-००	
१९७३-७४	रु. २०,०००-००	
	रु. ७०,२६६-००	रु. ७०,२६६-००

(४) राज्य शिक्षण संचालनालय, पुणें :

१९७३-७४	रु. १,७०५-००	रु. १,७०५-००

(५) महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृति मंडळ, मुंबई :

१९६३-६४	रु. ५,०००-००	
१९६४-६५	रु. ५,०००-००	
१९६५-६६	रु. ५,०००-००	
१९६६-६७	रु. ५,०००-००	
१९६७-६८	रु. ५,०००-००	
१९६८-६९	रु. ५,०००-००	
१९६९-७०	रु. १०,०००-००	
१९७०-७१	रु. १०,०००-००	
१९७१-७२	रु. १०,०००-००	
१९७२-७३	रु. १०,०००-००	
१९७३-७४	रु. १०,०००-००	
	रु. ८०,०००-००	रु. ८०,०००-००

(६) इतर सरकारी अनुदानें :

(१) राष्ट्राध्यक्ष श्री. व्ही. व्ही. गिरी
भारत सरकार, नवी दिल्ली :

१९७२-७३	रु. ५००-००	रु. ५००-००

(२) राज्यपाल श्री. डी. सी. पावटे,
पंजाब राज्य, चंदीगड :

१९७१-७२	रु. १,०००-००	रु. १,०००-००

(३) राज्यपाल श्री. एस. एन. सिन्हा,
मध्यप्रदेश राज्य, भोपाळ :

१९७२–७३	रु. २००–००	रु. २००–००

(४) राज्यपाल श्री. अलि यावर जंग,
महाराष्ट्र राज्य, मुंबई :

१९७३–७४	रु. ३,०००–००	रु. ३,०००–००

(५) लेफ्ट. गव्हर्नर श्री. एस. के. बॅनर्जी,
गोवा, दमण व दीव :

१९७४–७५	रु. ५००–००	रु. ५००–००

(६) राज्यपाल श्री. बी. डी. जत्ती,
ओरिसा राज्य, भुवनेश्वर :

१९७४–७५	रु. २५०–००	रु. २५०–००
		रु. ५,४५०–००

(७) विद्यापीठ अनुदानें :

१. पुणें विद्यापीठ, पुणें :

१९६२–६३	रु. १,०००–००	
१९६३–६४	१,०००–००	
१९६४–६५	,, १,०००–००	
१९६५–६६	रु. १,०००–००	
१९६६–६७	रु. १,०००–००	
१९६७–६८	रु. १,०००–००	
१९६८–६९	रु. १,०००–००	
१९६९–७०	रु. १,०००–००	
१९७०–७१	रु. १,०००–००	
१९७२–७३	रु. २,०००–००	
१९७४–७५	रु. १,०००–००	
	रु. १२,०००–००	रु. १२,०००–००

२. मुंबई विद्यापीठ, मुंबई :

१९६७–६८	रु. ५००–००	
१९६८–६९	रु. ५००–००	
१९६९–७०	रु. ५००–००	
१९७०–७१	रु. ५००–००	
	रु. २,०००–००	रु. २,०००–००

३. नागपूर विद्यापीठ, नागपूर :

१९६८–६९	रु. ५००–००	रु. ५००–००

४. मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद :

१९६३–६४	रु. १,०००–००	
१९६५–६६	रु. ५००–००	
१९६७–६८	रु. २५०–००	
१९६८–६९	रु. ५००–००	
१९६९–७०	रु. २५०–००	
१९७०–७१	रु. २५०–००	
१९७१–७२	रु. ५००–००	
	रु. ३,२५०–००	रु. ३,२५०–००

५. श्रीमती ना. दा. ठाकरसी महिला विद्यापीठ, मुंबई :

१९६७–६८	रु. ५००–००	
१९७२–७३	रु. ५००–००	
	रु. १,०००–००	रु. १,०००–००

एकूण अनुदानें : रु. ३,१०,६७५–०७

(आ) देणग्या :

१९७१–७२ :

(१)	सर दोराबजी टाटा ट्रस्ट, मुंबई.	रु. ५,०००–००
(२)	श्री. स. का. पाटील यांच्यातर्फे मुंबई प्रदेश काँग्रेस कमिटी प्रॉपर्टीज ट्रस्ट, मुंबई.	रु. १,०००–००
(३)	डॉ. प. ल. वैद्य, पुणें.	रु. १,०००–००
(४)	रेव्हरंड डॉ. विल्यम गोम्स, बिशप ऑफ पूना, पुणें.	रु. १,०००–००
(५)	रेव्हरंड फादर एच. आल्फान्सो, पाँटिफिकल ॲथीनियम, पुणें.	रु. १,०००–००
(६)	श्री. एन. के. फिरोदिया, जयहिंद इंडस्ट्रीज प्रा. लि., पुणें.	रु. १,०००–००
(७)	प्राचार्य द. के. केळकर आणि शिरूरचे मित्र, शिरूर (घोडनदी) पुणें.	रु. ८०१–००
		रु. १०,८०१–००

१९७२–७३ :

(८)	श्री. घनश्यामदास बिर्ला, पिलानी (राजस्तान), यांच्यातर्फे सेंच्युरी स्पिनिंग ॲंड मॅन्यु-फॅक्चरिंग कंपनी लिमिटेड, मुंबई.	रु. २०,०००–००
(९)	श्री. अरविंद एन. मफतलाल, मुंबई यांच्यातर्फे :	रु. ५,०००–००

(१) दि मफतलाल फाईन स्पिनिंग ॲंड मॅन्युफॅक्चरिंग कंपनी लि., मुंबई. रु. २,५००–००

(२) दि स्टँडर्ड मिल्स कंपनी लि., मुंबई. रु. २,५००-००

रु. ५,०००-००

(१०) श्री. एस. आर. दामानी, मुंबई, यांच्यातर्फे सुरजरतन फत्तेचंद दामाणी जनार्दन निधि, मुंबई. रु. ५,०००-००

(११) इचलकरंजी एज्युकेशन अँड चॅरिटेबल ट्रस्ट, इचलकरंजी. रु. २,०००-००

(१२) शेठ रतनचंद हिराचंद, मुंबई, यांच्यातर्फे वालचंद इंडस्ट्रीज चॅरिटेबल ट्रस्ट, मुंबई. रु. १,५००-००

(१३) श्री. चिं. वि. जोग, पुणें. रु. १,००१-००

(१४) श्री. वि. चिं. केळकर, सांगली. रु. १,००१-००

(१५) श्री. अतुर संगतानी, पुणें, यांच्यातर्फे अतुर फौंडेशन, पुणें. रु. १,०००-००

(१६) कन्नड संघ, पुणें. रु. १,०००-००

(१७) श्री. चं. शं. किर्लोस्कर, पुणें, यांच्यातर्फे किर्लोस्कर कमिन्स, लि., पुणें. रु. १,०००-००

(१८) एस. एच. केळकर चॅरिटी ट्रस्ट, मुंबई. रु. ५००-००

(१९) श्री. श्री. म. चिगळे, अमळनेर. रु. ५००-००

(२०) श्री. सुखलालजी बोरा, बोरा अँड कंपनी, पुणें. रु. २५१-००

(२१) प्रा. डॉ. (कु.) सुनयना दिवेटिया, बडोदें. रु. २००-००

(२२) श्री. गंगाराम सजनदास, ब्रदरहूड असोसिएशन, पुणें. रु. १०१-००

(२३) श्री. वी. एस. गोगटे, बेळगाव. रु. १०१-००

रु. ४०,१५५-००

१९७३-७४ :

(२४) श्री. शं. ल. किर्लोस्कर, पुणें, यांच्यातर्फे : रु. ७,५००-००

(१) भारत फोर्ज कंपनी लि., पुणें. रु. २,५००-००

(२) किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स, पुणें. रु. २,५००-००

(३) किर्लोस्कर न्युमॅटिक कंपनी लिमिटेड, पुणें. रु. २,५००-००

रु. ७,५००-००

(२५) डॉ. एम. ई. चेरियन, स्पायसर मेमोरियल कॉलेज, पुणें. रु. ५,०००-००

(२६) श्री. चं. शं. किर्लोस्कर, पुणें, यांच्यातर्फे किर्लोस्कर कमिन्स लि., पुणें. रु. १,५००-००

(२७) व्हेलेरिअन कार्डिनल ग्रेशिअस, आर्चबिशप ऑफ बॉंबे, मुंबई. रु. १,०००-००

(२८) प्राचार्य टी. बार्नबस, अहमदनगर, यांच्यातर्फे अहमदनगर महाविद्यालय, अहमदनगर. रु. १,०००-००

(२९) सर विठ्ठलदास डी. ठाकरसी चॅरिटेबल ट्रस्ट, मुंबई. रु. ५०१-००

(३०) श्री. पंचगंगा सहकारी साखर कारखाना, गंगानगर, इचलकरंजी रु. ५००-००

रु. १७,००१-००

१९७४ :

(३१) डॉ. एम. ई. चेरियन, स्पायसर मेमोरियल कॉलेज, पुणें. रु. ५,०००-००

(३२) श्री. ए. वी. मराठे यांच्यातर्फे मराठे टेक्स्टाईल मिल्स, मिरज. रु. २,०००-००

(३३) इचलकरंजी एज्युकेशन अँड चॅरिटेबल ट्रस्ट, इचलकरंजी. रु. २,०००-००

(३४) श्री. वसंतराव एस. डेम्पो, डेम्पो चॅरिटिज ट्रस्ट, पणजी, गोवें. रु. १,०००-००

(३५) श्री. वाय. डी. चौगुले यांच्यातर्फे चौगुले अँड कं. प्रा. लि., गोवें. रु. १,०००-००

(३६) श्री. एल. डी. भावे, पुणें. रु. ५००-००

रु. ११,५००-००

एकूण देणग्या : रु. ७९,४५७-००

मंडळास मिळालेलीं एकूण अनुदानें व देणग्या:
(२०-६-१९६२ ते ३१-१२-१९७४)

(अ) एकूण अनुदानें : रु. ३,१०,६७५-०७

(आ) एकूण देणग्या : रु. ७९,४५७-००

एकूण रु. ३,९०,१३२-०७

उपोद्घात

या उपोद्घातांत पुढील तीन विभागांचा समावेश आहे : अ. ज्ञानकोश-साहित्य-विषयक प्रास्ताविक, आ. तत्त्वज्ञान-विषयक प्रास्ताविक, व इ. मतम-संपादन-विषयक प्रास्ताविक.

अ. ज्ञानकोश - साहित्य-विषयक प्रास्ताविक :

प्रस्तुतच्या 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश' या तत्त्वज्ञान-विषयावरील ज्ञानकोशाच्या या उपोद्घाताच्या प्रारंभी 'ज्ञानकोश-साहित्या'विषयी काही प्रास्ताविक माहिती अंतर्भूत करणें उपयुक्त होईल.

१. कोश, शब्दकोश व ज्ञानकोश (विश्वकोश, महाकोश) : 'कोश' या शब्दाचा मूळ प्रायमिक अर्थ केवळ 'साठा' किंवा 'संग्रह' असा आहे; परंतु विद्वत्संदर्भांत त्याचा नेहमीचा अर्थ 'शब्दकोश' म्हणजे 'शब्दसंग्रह' अथवा 'शब्द-अर्थ-संग्रह' असा असतो. अशा 'शब्दकोशां'त एका विशिष्ट भाषेंतील 'शब्द' व त्यांचे, त्याच भाषेंत (किंवा दुसऱ्या एखाद्या भाषेंत) 'अर्थ' (किंवा त्यांचे 'प्रतिशब्द') यांचें वर्णानुक्रमित संकलन असतें. (इंग्रजीत त्यास 'डिक्शनरी' अशी संज्ञा आहे.)—(प. वा.) श्री. य. रा. दाते-संपादित 'महाराष्ट्र शब्दकोश' हा असा (मराठी-मराठी) शब्दकोश आहे.—'कोशा'चा अर्थ क्वचित् प्रसंगी 'ज्ञानकोश' असाहि दिल्याचें आढळतें. परंतु 'कोशा'चा हा शब्दार्थ बरोबर नाही.—केवळ 'कोश' या शब्दास 'ज्ञानकोश' ('ज्ञानकोश' हा कोशसाहित्य-प्रकाराचाच एक उपवर्ग किंवा उपप्रकार असला तरी) हा अर्थ येऊं शकत नाही. 'ज्ञानकोश' म्हणजे 'ज्ञानाचा संग्रह'. सर्व विषयांसंबंधीच्या, किंवा एखाद्या विशिष्ट विषयासंबंधीच्या सर्वांगीण ज्ञानाचें विविध वर्णानुक्रमित लेखांच्या रूपानें केलेलें संकलन म्हणजे 'ज्ञानकोश' होय. (प. वा.) डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांचा 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' हा असा मराठीतील पहिलाच व सर्वविषयसमावेशक 'ज्ञानकोश' असून, पं. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या संपादकत्वाने प्रस्तुत तयार होत असलेला 'विश्वकोश' हा नवीन सर्वविषयसमावेशक 'ज्ञानकोश'च होय.—प्रस्तुतचा 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश' हा तत्त्वज्ञानविषयापुरताच मर्यादित असणारा, परंतु तत्त्वज्ञानांतील सर्व शाखोपशाखांचा किंवा विषयोपविषयांचा समावेश असलेला 'ज्ञानकोश'च होय. ('मराठी तत्त्वज्ञान-ज्ञानकोश' अशा नामाभिधानांत 'ज्ञान' संज्ञेची पुनरुक्ति होते ती टाळण्यासाठी त्याचें नामाभिधान 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश' असे केलें आहे. या नूतन नामाभिधानांतील 'महाकोश' या संज्ञेने तो केवळ 'शब्दकोश' नाही, तर 'महत्ताविशिष्ट (अथवा आशयघन) कोश', म्हणजेच 'ज्ञानकोश' असल्याचें स्पष्ट होतें.)

२. पाश्चात्त्य ज्ञानकोश-साहित्य : 'ज्ञानकोशा'ची कल्पना आपणांस ब्रिटिश राजवटींत झालेल्या पाश्चात्त्य ज्ञानकोशसाहित्याच्या परिचयाने आपल्याकडे आलेली आहे. त्या दृष्टीने पाश्चात्त्य ज्ञानकोश-वाङ्मयाचा थोडासा परिचय येथे करून देणें उचित होईल. 'ज्ञानकोश' ही संज्ञा ज्या 'एन्सायक्लोपीडिया' या इंग्रजी संज्ञेचा प्रतिशब्द म्हणून वापरली जाते, तिचें मूळ ग्रीक लोकांच्या ग्रीक भाषेंतील 'एन्कुक्लिऑस पीडिया' या शब्दांत आढळतें. या शब्दाचा मळ अर्थ 'ग्रीक नागरिकाला आपलें कर्तव्य पार पाडण्यासाठी ज्यांचा अभ्यास आवश्यक होता अशा सर्व विषयांचा अभ्यासक्रम' असा होता. म्हणजे 'एन्सायक्लोपीडिया'चा मूळ अर्थ अभ्यासावयाचे सर्व विषय असा होता.—त्यानंतर या संज्ञेचा रोमनांच्या लॅटिन भाषेतहि स्वीकार झाला; आणि ग्रीक व लॅटिन या उभय भाषांत 'सर्व विद्याशाखांचें समावेशक व पद्धतशीर अध्ययन' असा तिचा अर्थ रूढ झाला. यानंतर लवकरच या अध्ययनविषयांवरील सर्व साहित्याचें एकाच ग्रंथांत एकत्र संकलन हीहि कल्पना तींत समाविष्ट झाली. या दिशेने लवकरच अशा (विविध कला व विज्ञानें यांचे आशय व परस्परसंबंध यांच्या) संकलनाचे अनेक प्रयत्नहि झाले. (या संदर्भांत खुद्द 'एन्सायक्लोपीडिया', 'ज्ञानकोश' या संज्ञेचा प्रत्यक्ष उपयोग मात्र सोळाव्या शतकापर्यंत झाला नाही; परंतु ही संज्ञा आता सामान्य उपयोगांत रूढ झाली आहे.) प्रारंभीचे असे ज्ञानकोशरूपी संकलनग्रंथ हे केवळ संदर्भग्रंथ नव्हते, तर ते समग्र अध्ययनासाठीचे त्यांच्या कर्त्यांनें वैयक्तिक रीत्या तयार केलेले प्रबंध-ग्रंथ होते.–ग्रीकांपैकी पहिला 'ज्ञानकोश'–कर्ता (प्लेटोचा शिष्य) स्प्युसिपस (मृ. ख्रि. पू. ३३९) हा होता; पण या त्याच्या ग्रंथाबद्दल काहीहि माहिती उपलब्ध नाही.—रोमन लोकांपैकी मार्कस टेरेन्शियस (मृ. ख्रि. पू. २७) हा पहिला ज्ञानकोशकार; परंतु त्याचेहि ग्रंथ नष्ट झाले आहेत. उपलब्ध असणारा सर्वांत जुना ज्ञानकोश (ज्येष्ठ) प्लिनी (इ. स. २३–७९) याचा होय.–दक्षिण आफ्रिकेंतील रहिवासी मार्कस कॅपेला याचा ज्ञानकोश मध्ययुगांत मोठ्या प्रमाणांत पाठ्यपुस्तक म्हणून उपयोगांत होता; आणि आणखीहि दोन-तीन तत्सदृश ज्ञानकोश त्या वेळीं तयार झाले होते. त्यांपैकी सर्वात महत्त्वाचा म्हणजे वोव्हेवा व्हिन्सेंट याचा 'विब्लिओथेक मुंडी' (तेरावें शतक)

हा ज्ञानकोश होय. 'एन्सायक्लोपीडिया' हें नांव प्रथम वापरलें तें सोळाव्या शतकात वॅसेलचा रिंगेलवर्ग व पॉल सीलिच यानी. सतराव्या शतकांत अनेक ज्ञानकोश तयार झाले—अॅलस्टेड (लॅटिन), मोरेसी (वर्णानुक्रमित व्यवस्था), हॉफमन आणि (सर्वांत महत्त्वाचा) पिएर बेल (१६९७) याचे ते ज्ञानकोश होत. आता ज्ञानकोशाच्या स्वरूपव्यवस्थेंत बदल होऊन शब्दकोशाच्या वर्णक्रमव्यवस्थेत तिचें रूपांतर होत होतें; आणि या व्यवस्थांतरामुळे ज्ञानकोशाच्या संकलनाचा हेतु व स्वरूप यांतहि बदल होत गेला. ज्ञानकोश हा आता संदर्भार्थ ग्रंथ झाला, व त्याचें स्वरूप संबंधित ज्ञानशाखेच्या एकत्र व समग्र प्रबंधात्मक विवेचनापेक्षा तीतील विविध विषयासंबंधीचे अनेक विशेषज्ञानी लिहिलेले / संपादिलेले विविध व वर्णानुक्रमित संदर्भ-लेख असे झाले. आणि हाच सामान्य स्वरूपबंध विविध प्रमाणांत सर्व आधुनिक ज्ञानकोशांनी अनुसरला आहे. या स्थित्यंतराचें मुख्य कारण म्हणजे एकोणिसाव्या शतकांत विविध विज्ञानशाखांचा झालेला विस्तार व प्रगति हे होय. इटलीमध्ये कोरोनेली (व्हेनिस) याने 'विब्लिओथेका युनिव्हर्सेल' ह्या या स्वरूपाच्या प्रचंड ज्ञान-कोशाचें नियोजन केले; पण त्याचा अल्प भागच प्रसिद्ध झाला (१७०१–०६). इंग्लंडमध्ये जॉन हॅरिस (१६६७–१७१०) याने याच ज्ञानकोश-पद्धतीचा (अनेक लेखकांचे विशिष्ट विषयांवरील विविध लेख व त्यांची वर्णानुक्रमव्यवस्था) अवलंब करून 'लेक्सिकॉन टेक्निकम' ह्या ज्ञानकोशाचे संकलन केलें, व नंतर त्याची पुरवणीहि प्रसिद्ध झाली (१७४४). हा ज्ञानकोश बराच काल उपयोगांत राहिला. इंग्लंडमधील याहिपेक्षा अधिक महत्त्वाचा ज्ञानकोश म्हणजे आंग्ल ज्ञान-कोशाचा पिता म्हणून मान्यता पावलेल्या ई. चेम्बर्स (मृ. १७४०) याचा 'एन्सायक्लोपीडिया' (यात लेखांच्या परस्पर-संबंधांचें संदर्भसूचन अनुसरले आहे) हा होय; आणि त्याचा प्रभाव युरोपांतील या प्रकारच्या ज्ञानकोशकार्यावरहि दिसून येतो. या ज्ञानकोशाचें जॉन मिल्स याने केलेलें फ्रेंच भाषांतर हें डिडरो व डालेम्बर्ट यांच्या फ्रेंच भाषेतील विख्यात 'एन्सायक्लोपीडिया' (२८ मूळ खंड व ५ पुरवणीखंड, १७५१–७२; सविस्तर विषयानुक्रमणिका २ खंड, १७८०) या ज्ञानकोशाचा आधार होय. हा फ्रेंच ज्ञानकोश प्रगत व क्रांतिकारी विचारसरणीचे माध्यमच बनला, आणि त्यामुळे ही विचारसरणी धारण करणाराना 'एन्सायक्लोपेडिस्ट' म्हणण्यांत येऊं लागलें; व त्यांचा छळहि होऊं लागला.—'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका' या विख्यात इंग्रजी ज्ञानकोशाचे पहिले नियोजक डब्ल्यू. स्मेली (मुद्रक), ए. बेल (उत्कारक) आणि सी. मॅक्फारकुहर हे होत. यांच्या नियोजनांत लेखांची वर्णानुक्रमव्यवस्था व विषयांची शास्त्रीय विभागणी यांचा समन्वय करण्यांत आला होता. या ज्ञानकोशाच्या अनेक आवृत्त्या निघाल्या; व त्यांतील शेवटची आवृत्ती ही ३० खंडांतील १९७० ची आवृत्ति होय. त्यांत इ. स. १९४९ नंतर लेखांच्या गटागटांचें सतत पुनःसंस्करणाचे धोरण अनुसरण्यांत आले आहे; व त्याचें संपादन अकराव्या आवृत्तीपासून संयुक्तपणे अँग्लो-अमेरिकन होत आलें आहे. 'एव्हरीमन्स एन्सायक्लोपीडिया' हा संपूर्णपणें ब्रिटिश-संपादित ज्ञानकोश (पहिली आवृत्ति १९१३–१४; व चौथी आवृत्ती १९५८, १२ खंड) अत्यंत उपयुक्त असून त्यातील लेख आवश्यकतेप्रमाणे संक्षिप्त वा विस्तृत असून त्यांत त्या त्या लेखविषयांवरील अधिकृत संदर्भग्रंथांच्या नोदीहि दिल्या आहेत.—'चेम्बर्स एन्सायक्लोपीडिया' (१८५०–६८) ह्या ज्ञानकोशाचे पहिले संपादक ए. फिंडलेटर हे होत; आणि त्याची सर्वांत अलीकडील आवृत्ति १९६७ साली १५ खंडांत प्रसिद्ध झाली आहे. याखेरीज इंग्रजी भाषेंत 'एन्सायक्लोपीडिया अमेरिकाना' (३० खंड, इ. स. १९५६) हा अमेरिकेतील अग्रगण्य ज्ञानकोश होय. एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभापासून एन्सायक्लोपीडियाच्या रचनेंत फारसा फरक झालेला नसला, तरी एन्सायक्लोपीडियाच्या स्वरूपाचे विशिष्ट विषयावरील संक्षिप्त विवेचनपर असे ज्ञानकोश झाले आहेत.

तत्त्वज्ञानाच्या प्रस्तुत संदर्भांत इंग्रजीतील तत्त्वज्ञान या विषयावरील सर्वसमावेशक ज्ञानकोशग्रंथ पुढील-प्रमाणे होत :

(१) (इंग्लंड) जे. एम. बाल्डविन याची 'डिक्शनरी ऑफ फिलॉसफी अॅन्ड सायकॉलॉजी' (३ खंड, १९०१–१९०५), (२) (अमेरिका) डी. डी. रून्स यांची 'डिक्शनरी ऑफ फिलॉसफी' (१९५५), (३) (इंग्लंड) हचिन्सनचा 'ट्वेन्टिएथ सेचरी एन्सायक्लोपीडिया' (१९५६), (४) (इंग्लंड) जे. ओ. ऊर्म्सन यांचा 'कन्साइज एन्सायक्लोपीडिया ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी अॅन्ड फिलॉसफर्स (१९६०), व (५) (अमेरिका) पॉल एडवर्ड्स यांचा 'दि एन्सायक्लोपीडिया ऑफ फिलॉसफी' (८ खंड, १९६७). (यांपैकी एडवर्ड्स याचा ज्ञानकोश हा तत्त्वज्ञानविषयावरील सर्वांत विस्तृत व अत्यंत उपयुक्त संदर्भग्रंथ आहे.) याशिवाय तत्त्वज्ञानान्तर्गत विशिष्ट विषयावरील (१) जे. हेस्टिंग्ज यांचा 'एन्सायक्लो-पीडिया ऑफ रिलिजन अॅन्ड एथिक्स' (१३ खंड, १९२६), (२) व्ही. फर्म यांचा 'दि एन्सायक्लोपीडिया ऑफ रिलिजन' (१९४५, पुनर्मुद्रण १९६४), व (३) व्ही. फर्म यांचा 'एन्सायक्लोपीडिया ऑफ मॉरल्स' (१९५६) हे तीन ज्ञानकोश उल्लेखनीय आहेत. यांशिवाय 'पिअर्स एन्सायक्लोपीडिया', ए. मी याचा 'चिल्ड्रेन्स एन्सायक्लोपीडिया', 'ऑक्सफर्ड ज्यूनिअर एन्सायक्लोपीडिया' यांसारख्या छोट्या पण सर्वसमावेशक एन्सायक्लोपीडियांचाहि उल्लेख करतां येईल.

बहुतेक युरोपियन भाषांत ज्ञानकोशसाहित्याची कमीअधिक प्रगति होतच आहे.

३. संस्कृतमधील ज्ञानकोश-साहित्य : सर्व ज्ञानशाखांतील विषयांचा परामर्श घेणारा 'ज्ञानकोश', 'महाकोश' किंवा 'विश्वकोश' ही आधुनिक कल्पना पाश्चात्त्यांच्या संपर्कामुळे आपणांकडे आली आहे असें पूर्वी म्हटलेंच आहे. आपल्या प्राचीन संस्कृत वाङमयांत सर्व विषयांचा परामर्श घेणाऱ्या अशा 'ज्ञानकोशा'ची कल्पना आढळून येत नाही. मात्र काही निवडक विषय घेऊन त्यांसंबंधी संकलित माहिती देणारे काही ज्ञानकोशसदृश ग्रंथ संस्कृतांत आढळून येतात. उदाहरणार्थ– 'बृहत्संहिता' (वराहमिहिरकृत, ५ वें शतक) या ग्रंथांत ग्रह-नक्षत्रयोग, वृक्षायुर्वेद, प्रासादलक्षणे, वाजीकरण, रत्नपरीक्षा इत्यादि विविध विषयांवरील त्या काळी उपलब्ध असलेली माहिती आलेली आहे.—तसेंच, १३ व्या शतकांत होऊन गेलेला चालुक्य राजा सोमेश्वर याच्या 'मानसोल्लास' किंवा 'अभिलषितार्थचिंतामणि' या चतु.खंडात्मक १०० अध्यायांच्या ग्रंथांत राजे व राजदरबार व समाजांतील उच्चस्तर यांच्याशी संबद्ध असलेलें राज्यशास्त्र, हत्ती, घोडे, हिरेमाणकें, तांबूल, विलेपन, वास्तु-मूर्ति, चित्र-नृत्य-संगीत-कला, मत्स्य व मृगया आदि क्रीडा, इत्यादि विविध विषयांचें संक्षिप्त विवरण आलें आहे. याच प्रकारे विविध विषयांवरील संस्कृत सुभाषितें विषयवार एकत्र देणारे 'सुभाषितरत्नकोश' (विद्याकरकृत, १२ वें शतक), 'शार्ङ्गधरपद्धति' इत्यादि सुभाषितकोशांचाहि येथें उल्लेख केला पाहिजे. यांशिवाय एकच ज्ञानशाखा निवडून तीत आलेल्या विषयांचा परामर्श घेणारे काही ग्रंथहि आढळून येतात. उदाहरणार्थ– तत्त्वज्ञानांतील पंथ किंवा दर्शनें यांचें वर्णन करणारे 'षड्दर्शनसमुच्चय' (हरिभद्रकृत, ७ वें शतक) व 'सर्वदर्शनसंग्रह' (सायणमाधवाचार्यकृत, १४ वें शतक) हे दोन ग्रंथ, धर्मशास्त्रान्तर्गत संस्कार, आचार, प्रायश्चित्त इत्यादि विषयांचा परामर्श घेणारा 'भगवन्तभास्कर' (नीलकंठकृत, १७ वें शतक) हा ग्रंथ, खाद्यपदार्थांची माहिती देणारा 'भोजनकुतूहल' (रघुनाथ गणेश नवहस्तकृत, १७ वें शतक), हत्तीसंबंधी माहिती देणारा पालकाप्यकृत 'हस्त्यायुर्वेद' इत्यादि ग्रंथ उल्लेखनीय होत. विसाव्या शतकांत साधारणत: एकाच विषयाला वाहिलेले व त्यांतील विषयोपविषयांचें वा अंगोपांगांचें बारकाव्याने टिपण करणारे काही संस्कृत कोशहि अलीकडील काळांत निर्माण झाले आहेत. ते असे : (१) पं. भीमाचार्य झळकीकराचा 'न्यायकोश'. याला दिलेलें इंग्रजी उपशीर्षक जरी 'ए डिक्शनरी ऑफ टेक्निकल टर्म्स इन इंडियन फिलॉसफी' असें असलें, तरी त्यांत विविध दर्शनांतील तत्तद्विशिष्ट शब्दांचे निश्चित अर्थ संक्षिप्तपणें विशद करून दाखविल्यामुळे त्याचें केवळ 'शब्दकोश' असें स्वरूप नाही. (२) स्वामी केवलानन्दसरस्वती यांचा 'मीमांसाकोश' (७ खंड, १९५२–१९६३, प्राज्ञपाठशाला, वाई) हा पूर्वमीमांसेवरील विषयोपविषयांचा ज्ञानकोश होय. (३) 'श्रौतकोश' (वैदिक संशोधनमंडळ, दोन खंड, अनुक्रमें १९५८ व १९७०) हाहि ग्रंथ कर्मकांडात्मक श्रौतवाङमयांतील विविध विषय व उपविषय यांचें सर्वांगीण दर्शन घडविणारा असा एकाच विषयाला संपूर्ण वाहिलेला ज्ञानकोश आहे. यांशिवाय, (४) 'धर्मकोश' (संपादक– तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, प्राज्ञपाठशाला, वाई) या ग्रंथाचे १९३७ ते १९७४ पर्यंत मोठे चार खंड प्रसिद्ध झाले असून त्यांत धर्मशास्त्रान्तर्गत (प्राचीन सामाजिक कायदेकानू व पद्धति) व्यवहारखंडाचे तीन भाग (१९३७, १९३८, १९४१), 'उपनिषद्वाक्यकोश' (१९५३) व 'राजनीतिकाण्ड' (१९७४) यांचा अंतर्भाव आहे. या कोशाचें वैशिष्टय हें की, त्या त्या विषयोपविषयांखाली प्राचीन वैदिक कालापासून धर्मशास्त्र-स्मृतिकालापर्यंत होऊन गेलेल्या ग्रंथांतील त्या त्या विषयांशीं संबद्ध उताऱ्यांच्या नोंदी त्यांत असून हा कोश या विषयांचा साधनसंग्रहच झाला आहे.

४. मराठी ज्ञानकोश-साहित्य : इंग्रजी वाङमयाच्या संपर्क-परिचयानंतर मराठींत विविध प्रकारच्या ज्ञानकोश-वाङमयरचनेस चालना मिळाली. अशा ज्ञानकोशवाङमयांत 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका'च्या धर्तीवर रचलेला (प. वा.) डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर-संपादित 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' (इ. स. १९२०–२७) हा मराठीतील आद्य व मूर्धन्य होय. डॉ. केतकरांचा हा 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' सर्व-विषय-समावेशक असून त्याचे एकंदर २३ खंड आहेत. त्यानंतर श्री. गणेश रंगो भिडे यानी संपादिलेला 'व्यावहारिक ज्ञानकोश' (५ खंड, १९३५–१९४०), व 'अभिनव मराठी ज्ञानकोश' (४ खंड, १९६३–१९७१), (प. वा.) श्री. य. रा. दाते व (प. वा.) चिं. ग. कर्वे यानी संपादिलेला 'सुलभ विश्वकोश' (६ खंड, १९४९–१९५१) हे सर्वसमावेशक स्वरूपाचे ज्ञानकोश प्रसिद्ध झाले आहेत.— यांशिवाय एकेका विशिष्ट विषयाला वाहिलेले ज्ञानकोशहि मराठीत अलीकडे बरेच झाले आहेत. उदाहरणार्थ–(प. वा.) श्री. द. चिं. मुजुमदार यांनी संपादिलेला 'व्यायाम ज्ञानकोश' (१० खंड, १९३६–१९४९), म. म. सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव यांनी संपादिलेला तीन खंडांतील (प्राचीन, मध्ययुगीन, व अर्वाचीन) 'चरित्रकोश' (१९३२, १९३७ व १९४६), पं. महादेवशास्त्री जोशी याच्या संपादकत्वाखालील 'संस्कृतिकोश' (याचे १९६२–१९७४ पर्यंत आठ खंड निघाले असून अजून दोन खंड निघावयाचे आहेत), डॉ. प्र. न. जोशी यांचा 'शास्त्रज्ञांचा चरित्रकोश' (१९६८), श्री. श्री. श्या. हणमंते यांचा 'संकेतकोश' (दुसरी आवृत्ति, १९६४), श्री. अमरेंद्र गाडगीळ यांचे 'गणेशकोश' (१९६८) व 'श्रीरामकोश' (१९७४), श्री. प्र. कृ. प्रभुदेसाई यांचा 'देवीकोश' (४ खंड, १९६७–१९७२) असे त्या त्या विषयांची पद्धतशीर माहिती देणारे कोश प्रसिद्धच आहेत.—यांशिवाय विशेष उल्लेखनीय म्हणजे महाराष्ट्र शासनाने स्थापिलेल्या 'मराठी साहित्य-संस्कृति मंडळा'तर्फे संकल्पित २० खंडांचा 'विश्वकोश' हा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या प्रमुख संपादकत्वाखाली वाई येथे तयार होत आहे.

...२...

प्रस्तुतचा 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश' तत्त्वज्ञान-विषयापुरता मर्यादित परंतु तत्त्वज्ञानातील सर्व शाखोपशाखा व विषयोपविषय यांचा समावेश करणारा तत्त्वज्ञानविषयावरील मराठीतील (किंबहुना भारतीय भाषांतील) पहिलाच महाकोश आहे.

आ. तत्त्वज्ञानविषयक प्रास्ताविक :

१. **प्रस्तुत विवेचनांतील आधुनिक दृष्टिकोण : बुद्धिवादी दृष्टिकोणांतून तत्त्वज्ञान :** वरील 'ज्ञानकोश-साहित्य'-विषयक प्रास्ताविकानंतर प्रस्तुतच्या 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश' यासारख्या तत्त्वज्ञानावरील संदर्भग्रंथाच्या या प्रारंभिक उपोद्घातात इतर संबंधित विषयाशिवाय विशेषत. 'तत्त्वज्ञान' या ज्ञानक्षेत्राचा मानवी जीवनांतील उद्गम आणि विकास, त्याचे स्वरूप, आशय व व्याप्ति, त्याच्या प्रशाखा-उपशाखा आणि त्यांतील अभिदृष्टि अथवा दृष्टिकोण, आणि तसेंच त्यांची जीवनासाठीची अभिव्यंजितें अथवा दिग्दर्शने इत्यादिसंबंधीहि काही प्राथमिक विवरण करणें इष्ट आहे असें वाटतें यासंबंधीच्या येथील या विवरणांत कोणत्याहि विशिष्ट पारपरिक तात्त्विक पंथाची किंवा संप्रदायाची अथवा शब्दप्रामाण्याची किंवा रूढ सकेतानुसारी भूमिका न घेतां, केवळ आधुनिक निसर्ग-वैज्ञानिक वा बुद्धिवादी दृष्टीने, किंवा वर्तनवादी मानसशास्त्रीय दृष्टीने, अथवा मानस-वार्तनिक दृष्ट्या, तत्त्वज्ञानाचा मानवी जीवनांत उगम कां व कसा झाला व त्या उगमांतूनच त्यास त्याचें प्रस्तुतचे विविधांगी विकसित मूर्तस्वरूप कां व कसें प्राप्त झाले, आणि त्याची ही विविध विकसित अंगें कोणती याचें स्थूल विवेचन करणे इष्ट होईल.

२. **मानवी जीवनांत ज्ञानाचा उदय :** मानवी जीवनांत 'ज्ञाना'चें स्थान व महत्त्व अनन्यसाधारण आहे, ही वस्तुस्थिति सर्वमान्य आहे. मानवाचा व त्याच्या जीवनव्यापारांचा वा जीवनवर्तनाचा विकास हा उपमानवांतूनच झाला आहे, अशी निसर्गविज्ञानाची सर्वसामान्य व सर्वमान्य भूमिका आहे. या दृष्टीने पाहता, उपमानवी प्राण्याच्या जीवनांत ज्ञानास (तत्त्वज्ञानास) काहीहि स्थान नसतांना, मानवी जीवनांत मात्र ज्ञानाचा (तत्त्वज्ञानाचा) उदय व विकास घडून आला आहे ही विशेष लक्षणीय घटना आहे, व तिचें स्पष्टीकरण शोधणें आवश्यक आहे; आणि त्यासाठी प्राणि-जीवनाच्या, विशेषत: मानवी प्राणिजीवनाच्या, सर्वसामान्य स्वरूपाचें व मानवाच्या व्यवच्छेदक वैशिष्ट्याचे निरीक्षण व विश्लेपण करणें आवश्यक आहे.

३. **मानव म्हणजे बुद्धिशील प्राणी ? :** 'जीवन' (म्हणजे 'जगणे') हें मानवासह सर्वच प्राण्यांचें, त्यांची निर्जीव सृष्टीहून वेगळीक दर्शविणारे, मूलभूत व व्यवच्छेदक लक्षण आहे. ('वनस्पति'सृष्टि हीहि 'जीव'-सृष्टीचाच एक विभाग आहे. पण प्रस्तुत संदर्भात तिचा येथे वेगळा विचार करण्याची आवश्यकता नाही.) परंतु प्राण्यांतहि मानवाचें स्थान उपमानवी/अवमानवी प्राण्यांहून काही वेगळेंच आहे. मानवाची इतर प्राण्यांहून ही वेगळीक, अथवा त्याचें इतर प्राण्याहून व्यवच्छेदक लक्षण म्हणजे त्याची बुद्धिशीलता होय, अशी प्रसिद्ध ग्रीक वैज्ञानिक व तत्त्ववेत्ता ॲरिस्टॉटल याची धारणा असून, त्याने 'मानव हा बुद्धिशील प्राणी होय' अशी मानवाची व्यवच्छेदक व्याख्या केली आहे. परंतु आधुनिक तौलनिक मानसशास्त्र किंवा पशुमानसशास्त्राप्रमाणे 'बुद्धि' ही काही अल्प प्रमाणांत तरी उपमानव प्राण्यांतहि आढळून येते असें म्हटलें जातें; आणि म्हणून 'बुद्धि' ही मानवाचे व्यवच्छेदक, म्हणजे त्याची वेगळीक दर्शविणारे, लक्षण ठरूं शकत नाही.—तेव्हा उपमानव प्राण्यांहून मानवाची ही वेगळीक कशांत आहे ? परंतु ही वेगळीक शोधण्यापूर्वी, वर म्हटल्याप्रमाणे, प्राणिजीवनाच्या, विशेषत: मानवी प्राणिजीवनाच्या, सर्वसामान्य स्वरूपाचें निरीक्षण व विश्लेषण करावयास हवे.

४. **जीवनक्रियेचें स्वरूप :** मनुष्याचें जीवन हें, इतर अवमानव प्राण्याप्रमाणेच, प्राथमिक दृष्ट्या (अथवा मानसिक-वार्तनिक दृष्ट्या), स्वत: मानव व त्याची भोवतालची परिस्थिति यांच्या परस्पर-संपर्काच्या, त्यांच्या परस्पर-क्रिया-प्रतिक्रियांच्या, आणि त्यांच्या परस्परांशी जमण्या-जमविण्याच्या, म्हणजे त्यांच्या परस्पर-सुसंवादाच्या किंवा परस्पर-समवस्थापनाच्या स्वरूपाचें असतें.—मनुष्याच्या प्रकृति-स्वभावांतच, इतर प्राण्यांप्रमाणेच, काही सहजप्रवृत्ति किंवा सहजप्रेरणा (उदाहरणार्थ–क्षुधा, तृषा, काम वगैरे) असतात; आणि त्या प्रवृत्तींच्या किंवा प्रेरणांच्या परिपूर्तीच्या दिशेनेच त्याचा (व इतर प्राण्याचाहि) जीवनप्रवाह भोवतालच्या परिस्थितीतून वाहत असतो.—प्रारंभिक अवस्थेत हा जीवन-प्रवाह सम व शांत असतो, कारण त्या अवस्थेत त्या त्याच्या प्रवृत्ति-प्रेरणांच्या पूर्तीस अनुकूल अशी परिस्थिति त्यास बहुश: उपलब्ध असते, आणि त्यामुळे तो व त्याची परिस्थिति यांचे जमून जाते, त्यांचें सुसंवादी समवस्थापन होते, व त्यांतच त्यास जीवनांतील समाहितत्व म्हणजे समाधान प्रतीत होत असतें.—जीवनाच्या या समवस्थित–समाहित अवस्थेंतील मनुष्याचे (व उच्च स्तरावरील इतर अवमानव प्राण्यांचें) जीवन जाणिवेचें असते, त्याची त्यास जाणीव असते; मात्र त्यात त्यास स्वत:ची व परिस्थितीची स्पष्ट व वेगवेगळी अशी जाणीव नसते. परंतु या प्राथमिक समवस्थित अथवा समाहित अवस्थेंतच पुढे प्राणी व त्याची परिस्थिति यांच्या परस्पर-संपर्कात थोडा विसंवाद किंवा घर्षण उत्पन्न होते. याचें

कारण परिस्थिति प्राण्यांच्या प्रवृत्तीस नेहमीच अनुकूल प्रतिसाद देत नाही, किंबहुना कधी-कधी ती प्रतिकूल प्रतिसादहि देते; आणि यामुळे प्राणी व परिस्थिति यांच्यांत विसंवाद, वि-षमवस्थिति, विरोध किंवा घर्षण उत्पन्न होतें, व त्यांतूनच जीवनांतील असमाधानाचा उदय होतो. आणि मग या असमाधानांतूनच समाधानाची पुन:स्थापना वा पुन.प्राप्ति व्हावी यासाठी साहजिकच प्राण्याचा प्रयत्न होऊं लागतो.

५. **प्राणी व त्याची परिस्थिति :** प्राण्याच्या या प्रयत्नांतच, तो स्वत: व त्याची बाह्य परिस्थिति यांच्या वेगळिकीसंबंधीच्या त्याच्या जाणिवेचा उगम आहे. जीवनप्रवाहांत अनुकूल प्रतिसाद न देणारी परिस्थिति आपणांहून भिन्न आहे, व आपण स्वत: तीहून भिन्न आहों याचे आकलन हीच ती त्या वेगळिकीची जाणीव होय. या जाणिवेतील दोन परस्पर-संबद्ध असे घटक म्हणजे तो स्वत: **प्राणी** व त्याची बाह्य **परिस्थिति** हे होत. त्यांस 'जीव' व 'जगत्' असेहि म्हणतां येईल : किंवा 'जगत्' हें जीवाचा आकलनाचा 'विषय' असते, व 'जीव' हा त्या 'विषया'चें आकलन होणारा 'विषयी' असतो, म्हणून 'जीव' व 'जगत्' यांस 'विषयी' व 'विषय' असेहि म्हणतां येईल. —'जीव' व 'जगत्' अथवा 'विषयी' व 'विषय' हे दोन्ही अंतिमत: एकाच विश्वाचे परस्पर-संबद्ध 'घटक' होत.—किंबहुना, 'विश्व' म्हणजे 'जीव-जगत्' किंवा 'विषयी-विषय' यांची एक संयुति अथवा संयुक्त ग्रंथीच होय; आणि हीच ग्रंथि अंतिमत. जीवाच्या जीवनाची सर्वोच्च परिस्थिति असते : आणि जीवास तिच्याशी (म्हणजे आपण स्वत: 'जीव' किंवा 'विषयी' आणि 'जगत्' किंवा 'विषय' यांच्या संयुक्त ग्रंथीशीं) असणाऱ्या त्याच्या संपर्क-संबंधांत सुसंवाद किंवा समवस्थिति व तिच्यांतून जीवनिक समाधान हवें असतें.

६. **जीवनिक समाधानासाठी मानवास ज्ञानाची आवश्यकता :** 'जीवा'च्या या जीवनिक समाधानासाठी 'जीवा'स जर त्याच्या 'विश्व'-परिस्थितीशी ही समवस्थिति किंवा सुसंवाद हवा असेल, तर तो साध्य करून घेण्यासाठी 'जीवा'स 'विश्वा'चें ('जीव' व 'जगत्' यांच्या संयुतीचें) व त्यांतील घटकांचे परस्पर-संपर्क व संबंध यांचें स्वरूप जाणून घेण्याची प्रेरणा होणे साहजिक आहे. कारण, या घटकांच्या परस्पर-संपर्क-संबंधांतील परस्परक्रिया-प्रतिक्रियांतूनच त्यांचा सुसंवाद किंवा विसंवाद घडून येत असतो; आणि त्यांतूनच जीवनिक समाधान किंवा असमाधान उत्पन्न होत असतें. आणि जीवनांतील त्यांचा प्राथमिक सुसंवाद व तदुत्पन्न समाधान कमी किंवा नाहीसे झाल्यानंतर त्याची पुन.प्राप्ति व्हावयाची किंवा करून घ्यावयाची असेल, तर तिच्यासाठी त्या विश्वघटकांचें (जीव व जगत् यांचें) स्वरूप व संबंध यांचें आकलन किंवा ज्ञान याची आवश्यकता साहजिकच उत्पन्न होते, कारण या ज्ञानांतूनच त्या घटकांचा (जीवनिक समाधानाचा आधार असलेला) सुसंवाद कसा जमेल किंवा जमवितां येईल याविषयीचें दिग्दर्शक किंवा मार्गदर्शक ज्ञान जीवास उपलब्ध होऊं शकते. आणि ज्ञानाच्या या जीवनार्थ आवश्यकतेंतूनच प्राण्याचे ज्ञानविषयक प्रयत्न होऊं लागतात; आणि या प्रयत्नांतूनच उपलब्ध होणाऱ्या 'जीव' व 'जगत्' यांच्या स्वरूप-संबंधाविषयीच्या ज्ञानांतून त्यांमधील विसंवाद व संघर्ष यांच्या कारणांविषयी प्राण्यास ज्ञान होऊं लागते, व या ज्ञानांतूनच 'जीवा'स आपण आपल्या समाधानासाठी 'जगता'स 'आपल्या'शी कसें जमवावें, किंवा 'जगता'शी 'आपण' कसें जमवून घ्यावें, याचे जीवनांतील दिग्दर्शक (किंवा मार्गदर्शक) ज्ञान होऊं लागतें, आणि या दिग्दर्शक ज्ञानांतूनच जीवनांतील समाधानाची पुन.प्राप्ति होणे शक्य होते.

७. **आकलक ज्ञान व दिग्दर्शक प्रज्ञान :** 'जीव'-'जगत्' या जीवनांतील घटकांच्या स्वरूप-संबंधाविषयीचें मानवाचें प्राथमिक ज्ञान हें केवळ माहितीवजा असतें, व त्यास 'ज्ञान' (इंग्रजीत 'नॉलेज') म्हणावे : आणि हे ज्ञान प्राण्यास त्याच्या बुद्धीच्याद्वारे प्राप्त होतें. या बौद्धिक ज्ञानांतून आकलन झालेल्या जीवन-परिस्थितीत इष्ट त्या जीवन-दिशेचे, म्हणजे प्रत्यक्ष किंवा मूर्त जीवनसाध्याचें वा जीवनध्येयांचें, म्हणजेच जीवनमूल्यांचें, व या जीवनमूल्याची जीवनांत मूर्त परिणति घडवून आणणाऱ्या प्रत्यक्ष जीवनिक वर्तनरीतीचें दिग्दर्शक आकलन, हा मानवाच्या विकासातील, त्याच्या जीवनपरिस्थितीच्या प्राथमिक बौद्धिक ज्ञानानंतरचा, परंतु या बौद्धिक ज्ञानांतूनच विकसित होणारा, पुढील प्रगतिस्तर होय. हें वरच्या स्तरावरील आकलन बौद्धिक ज्ञानाप्रमाणे केवळ माहितीवजा नसतें, तर त्यांतून इष्ट त्या जीवनदिशेचें व तदनुरूप जीवनरीतीचें अभिसूचन किंवा दिग्दर्शन होतें; आणि म्हणून या केवळ ज्ञानाहून अधिक उच्च स्तरावरील आकलनास 'प्रज्ञान' (इंग्रजीत 'विज्डम') म्हणावें, आणि हें 'प्रज्ञान' मानवास त्याच्या 'विवेका'च्या (सारासारविचाराच्या) किंवा 'समीक्षे'च्या द्वारा प्राप्त होतें.—'बुद्धि' (इंग्रजीत 'रीझन' किंवा 'इंटलेक्ट') ही प्राथमिक स्तरावरील माहिती-वजा 'ज्ञाना'ची (इंग्रजीत 'नॉलेज') जननी, तर 'विवेक' किंवा 'समीक्षा' (इंग्रजीत 'जज्जमेंट') ही त्यानंतरच्या उच्च स्तरावरील दिग्दर्शक (किंवा मार्गदर्शक) 'प्रज्ञाना'ची (इंग्रजीत 'विज्डम') जननी होय.

८. **मानव हा विवेकशील प्राणी :** यांपैकी 'बुद्धि' व 'ज्ञान' (विशेषत. उच्च स्तरावरील) अवमानव प्राण्यांतहि काही अल्प प्रमाणांत तरी दिसून येत असल्याचें आधुनिक 'तौलनिक मानसशास्त्रां'तील (म्हणजे 'पशु-मानस-शास्त्रां'तील) संशोधनांत दिसून आले असले (व त्यामुळे 'बुद्धि' ही मानवाचें व्यवच्छेदक-व्याख्यापक लक्षण असल्याचें ॲरिस्टॉटलचें पूर्वोल्लिखित मत सर्वस्वी ग्राह्य मानता येत नसलें) तरी त्यांचा खरा व मूर्त स्वरूपांतील स्फुट विकास स्पष्ट-

पणें मानवांतच दिसून येतो हेंहि खरें आहे. आणि 'विवेक' ऊर्फ 'समीक्षा' व 'प्रज्ञान' यांचा स्फुट व लक्षवेधक विकास मात्र (जरी तो निदान सुप्त स्वरूपांत अवमानव प्राण्यांतहि प्रत्ययास येणें शक्य आहे असें, अवमानवांतूनच मानवाच्या होणाऱ्या विकास-प्रक्रियेचें सातत्य लक्षांत घेता, निदान केवळ औपपत्तिकदृष्ट्या तरी मानणें शक्य असलें तरी) फक्त मानवांतच दिसून येतो.—एवंच, मानवी जीवनांतील समाधानासाठी 'बुद्धि' व तीद्वारा प्राप्त होणारें 'ज्ञान' आणि ('बुद्धी' तूनच विकसित होणारी) 'समीक्षा' व तीद्वारा प्राप्त होणारे ('ज्ञानां'तूनच विकसित होणारें) 'प्रज्ञान' यांची मानवास मूलभूत जीवनिक आवश्यकता असते; आणि त्यामुळे मानवाचे 'ज्ञान'-'प्रज्ञान'-संपादनासाठी सतत प्रयत्न चालू राहतात. यांपैकी 'ज्ञान'-संपादनाच्या प्राथमिक स्तरावरील प्रयत्नांतून नंतर 'प्रज्ञान'-संपादनाचा उच्च-स्तरावरील प्रयत्न व्हावयाचा असतो.—एवंच, 'बुद्धि'-निर्मित 'ज्ञान' आणि 'विवेक'-निर्मित 'प्रज्ञान' यांची मानवी जीवनांतील आवश्यकता व स्थान यांचें महत्त्व विशेषच आहे हें उघड आहे. यांपैकी 'बुद्धि'-'ज्ञान' ही मानवाची वैशिष्ट्यें, पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे, काही अल्प प्रमाणांत तरी अवमानव प्राण्यांत प्रतीत होत असल्याने, तीं त्याचीं निःसंदिग्ध व्यवच्छेदक वैशिष्ट्यें होऊं शकत नाहीत, असें म्हणतां येणें शक्य आहे; आणि म्हणून पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे, "मानव हा 'बुद्धिशील' प्राणी होय" ही ॲरिस्टॉटलची मानवाची व्याख्या अलीकडील पशुमानसशास्त्रीय किंवा तौलनिक मानसशास्त्रीय ज्ञानाशीं निदान तंतोतंत सुसंगत नाही. परंतु 'विवेक'-'प्रज्ञान' हीं त्याची वैशिष्ट्ये इतर कोणत्याहि अवमानव प्राण्यांत निदान प्रत्यक्षपणे किंवा स्फुटपणें आढळत नसल्याने तीच त्याची व्यवच्छेदक अथवा व्यापक वैशिष्ट्यें होत, असें म्हणतां येतें. आणि म्हणून, ॲरिस्टॉटलची उपर्युक्त मानवाची व्याख्या ('मानव हा बुद्धिशील प्राणी होय') कालबाह्य झाल्यामुळे 'मानव हा विवेकशील प्राणी होय' हीच मानवाची व्यवच्छेदक व्याख्या होय असें म्हणण्यास हरकत नाही.

९. **'बौद्धिक ज्ञान' व 'समीक्षक प्रज्ञान'—जीवनिक आवश्यकता व आधार** : एवंच, 'जीव' व 'जगत्' किंवा 'विषयी' व 'विषय' या जीवनाच्या विश्वपरिस्थितींतील दोन घटकांच्या भिन्नत्वाच्या जाणिवेंतूनच प्राण्यास आपलें जीवन म्हणजे या घटकांच्या परस्पर संपर्क-संबंधाची व त्यांतील परस्पर-समन्वयाची किंवा परस्पर-संघर्षाची क्रियाच होय अशी जीवनाविषयीची जाणीव होऊं लागते, व या जाणिवेंतूनच या प्रक्रियेंतील या घटकांचा जीवनांतील विसंवाद व तदुत्पन्न असमाधान दूर करून त्यांचा सुसंवाद पुनः घडवून आणणे व त्यांतून जीवनिक समाधान पुनःप्राप्त करून घेणे हा प्राण्याचा प्रयत्न होऊं लागतो. जीवनांतील या समाधानाचे संरक्षण वा पुनःप्राप्ति यासाठी होणाऱ्या प्रयत्नांच्या प्रक्रियेतच या घटकांचीं स्वरूपे व त्यांचा परस्परसंबंध यांच्या आकलनाची म्हणजेच 'ज्ञाना'ची जीवनिक आवश्यकता किंवा गरज व इच्छा प्राण्याच्या जीवनांत उत्पन्न होऊं लागते. आणि या ज्ञानाच्या इच्छेतूनच, म्हणजे जिज्ञासेंतूनच, प्राण्याचे त्याच्या बुद्धिद्वारा ज्ञानविषयक प्रयत्न होऊं लागतात; आणि या प्रयत्नांतूनच उपलब्ध होणाऱ्या 'जीव' व 'जगत्' किंवा 'विषयी' व 'विषय' यांच्या स्वरूपाच्या व परस्पर-संबंधाच्या बौद्धिक ज्ञानांतून त्यांमधील विसंवाद व संघर्ष यांच्या कारणाविषयी प्राण्यास ज्ञान होऊं लागतें, व या ज्ञानांतूनच 'जीवा'स आपण आपल्या समाधानासाठी 'जगता'स आपल्याशी कसें जमवावें, किंवा 'जगता'शी आपणच कसें जमवून घ्यावें, म्हणजे 'जीव' व 'जगत्' यांचे समवस्थापन कसे घडवावे, व त्यासाठी जीवनाचीं 'साध्यें' किंवा 'मूल्यें' कोणती असावीत व त्यांच्या प्रत्यक्ष परिणतीसाठी कोणत्या सुयोग्य जीवनरीति किंवा वर्तनरीति अवलंबाव्यात यांचें समीक्षक 'प्रज्ञान' विकसित होतें. आणि या प्रज्ञानांतूनच जीवनिक समाधानाची जीवनाच्या प्राथमिकोत्तर स्तरावरील पुनःप्राप्ति होऊं लागते. सारांश, जीवनांतील समाधानासाठी 'जीव-जगत्-संयुति'—रूप विश्वपरिस्थितीचें, म्हणजे तीतील घटकांचे स्वरूप व परस्परसंबंध यांसंबंधीचे, (आकलनरूपी किंवा माहितीवजा) 'बौद्धिक ज्ञान' व त्यांतून विकसित होणारें 'जीवनमूल्यें' व 'जीवनरीति' यांचे, म्हणजे जीवनांत काय साध्य करावयाचें व तें कसें वागून साध्य करून घ्यावयाचें याविषयीचे, 'समीक्षक प्रज्ञान' ही मानवाचे जीवनाधार होत.—'ज्ञान' व तदुत्पन्न 'प्रज्ञान' हीं मानवाची जीवनिक आवश्यकता व आधार होत.

१०. **अधिकाधिक ज्ञानसंपादनाची आवश्यकता** : 'ज्ञान' हें 'प्रज्ञाना'चा प्राथमिक आधार होय. (किंबहुना, मानवी जीवनविकासांत, ज्ञानातूनच प्रज्ञानाचा विकास होत असल्याने, 'ज्ञाना'तच 'प्रज्ञान' अनुस्यूत असतें असेंहि म्हणण्यास हरकत नाही.) परंतु या ज्ञानाची उपलब्धि ही सोपी गोष्ट नाही. कारण, या ज्ञानाचे विषय जे 'जीव' व 'जगत्' आणि त्यांची स्वरूपें व परस्पर-संबंध सुलभाकलनीय नाहीत, असें प्राण्यास लवकरच दिसून येते त्यांचे त्यास होणारे प्राथमिक ज्ञान परिस्थितीशी समवस्थापन करून घेण्याच्या दृष्टीने अपुरें पडत असल्याचें त्यास लवकरच प्रत्ययास येते, व त्यामुळे त्याचें प्राथमिक किंवा सामान्य स्तरापलीकडील अधिकाधिक ज्ञान करून घेण्याची त्यास आवश्यकता उत्पन्न होते, व तीतूनच प्राण्याची या प्राथमिकोत्तर उच्चस्तरीय ज्ञानाचे संपादन करून घेण्याची प्रवृत्ति होते; परंतु त्यासाठी ज्या उच्च मानसिक शक्ति आवश्यक असतात, त्या अवमानव प्राण्यांत (निदान पुरेशा प्रमाणांत) विकसित झालेल्या नसतात, आणि त्यामुळे मानवेतर म्हणजे अवमानव प्राणी या ज्ञानसंपादनाच्या वाटचालीत मागे पडतो, व फक्त मानवच या ज्ञानसंपादनातील पुढील प्रगति चालू ठेवूं शकतो. आणि अधिकाधिक ज्ञानसंपादनांतील प्रगति, तिच्यावर आधारित

असणाऱ्या जीव-जगताच्या समवस्थापनांतूनच उपलब्ध होणाऱ्या जीवनिक समाधानाकरिता, सतत चालू ठेवणें हीहि मानवी जीवनाची एक मौलिक व शाश्वत आवश्यकता होऊन बसते.

११. **संकीर्ण विश्व—ज्ञानाचे तीन स्तर :** मानवाचे जीवन हें विश्वाच्या, म्हणजेच 'जीव-जगत्-ग्रंथी'च्या, संदर्भात व्यतीत होत असतें, व या ग्रंथीविषयीच्या ज्ञानावरच ते अधिष्ठित असतें. परंतु ही 'जीव-जगत्-ग्रंथि' अथवा 'विषयि-विषय-ग्रंथि' अत्यंत संकीर्ण किंवा जटिल असते, व म्हणूनच तिचें ज्ञान सुलभतेने होऊं शकत नाही. तिच्या स्वभाव-स्वरूपांत अनेक घटक व स्तर असतात; व यामुळे या घटक-स्तरांसह तिचें सम्यक् ज्ञान करून घेण्यासाठी मानवास विशेष प्रयत्न करावे लागतात, व तसे प्रयत्न मानव आपल्या दीर्घ इतिहासांत करीत आला आहे, व त्यामुळेच या ग्रंथीच्या, तीतील घटक-स्तरा-विषयीच्या, त्याने उपलब्ध करून घेतलेल्या ज्ञानातहि त्याची लक्षणीय प्रगति होत आली आहे या प्रगतीचें स्थूल सिंहावलोकन केल्यास, मानवाच्या या ज्ञानसंपादनांत त्या ज्ञानाचे स्थूल मानाने तीन स्तर आहेत असें म्हणतां येईल : प्रथमस्तर म्हणजे सामान्य (व्यावहारिक) ज्ञान, मध्यम स्तर म्हणजे शास्त्रीय ज्ञान (विज्ञान), व अंतिम अथवा परम स्तर म्हणजे तात्त्विक ज्ञान (तत्त्वज्ञान).—या तीन स्तरांचें थोडें अधिक स्पष्टीकरण पुढे केलें आहे :

(१) **सामान्य ज्ञान :** सामान्य ज्ञान म्हणजे सर्वसाधारण माणसाच्या मनांत, त्याच्या स्वतःमधील व त्याच्या भोवतालच्या परिस्थितींतील घटक व त्यासंबंधीच्या घडणाऱ्या घटना यांच्यासंबंधी, त्यांच्याविषयीच्या त्याच्या गतानुभवावरून, त्याच्या मनांत उद्भवणाऱ्या सर्वसामान्य कल्पना, व त्यांवरून ते घटक व घटना, त्यांच्या पुढील शक्य क्रिया–प्रक्रिया–प्रवाहाविषयीचे त्याने अजमासाने किंवा कल्पनेने बांधलेले सर्वसामान्य नियमवजा अंदाज वा आराखडे. —या सामान्य 'ज्ञानां'तील असे अंदाज वा आराखडे हे मानवी जीवनव्यवहारात मार्गदर्शक ('प्रज्ञान') म्हणून उपयुक्त असतात, व म्हणून या 'सामान्यज्ञाना'स 'व्यावहारिक ज्ञान' असेंहि म्हणतात. —स्थूलतः, 'सामान्य ज्ञान' म्हणजे मानवाचें त्याच्या परिस्थित विश्वांतील घटक-घटनांच्या पुढील अपेक्षित क्रियाप्रतिक्रियासंबंधीचें, त्यांच्या पूर्वानुभवावर आधारलेल्या व त्यावरून अंदाजावयाच्या सामान्य नियमांचें प्रकल्पन, असें म्हणतां येईल. अर्थात् या सामान्य 'ज्ञान'रूपी प्रकल्पनांत त्याच्या जीवनदिग्दर्शक 'प्रज्ञाना'चाहि अंतर्भाव होतोच

(२) **शास्त्रीय ज्ञान :** 'शास्त्रीय ज्ञाना'च्या ('विज्ञाना'च्या) प्रयत्नांत मानव आपल्या परिस्थित विश्वविषयक अभ्यासाच्या सोयी-सुलभतेसाठी आपल्या विश्वविषयक अनुभवांची विविध क्षेत्रांत विभागणी करतो, व त्या त्या क्षेत्राचा वेगवेगळा व विशेष अभ्यास करून तद्विषयक सूक्ष्म ज्ञान संपादन करण्याचा प्रयत्न करतो. 'शास्त्रीय ज्ञान' हें या विविध अनुभव-विभागांच्या वेगवेगळ्या, हेतुपूर्वक, सूक्ष्म, पद्धतशीर व काटेकोर निरीक्षण-प्रयोग यांच्याद्वारा केलेल्या संशोधन-अभ्यासावर व प्रमाण-निकषांवर आधारित असतें. सामान्यतः 'भौतिक विभाग', 'जैविक विभाग' (फक्त जीवांच्याच अस्तित्वांत 'मानसिक' व 'सामाजिक' स्तर असतात, म्हणून 'मानसिक' व 'सामाजिक' विभागांतील अभ्यास-विषयांचाहि अंतर्भाव प्रस्तुतच्या 'जैविक' विभागांत, प्रस्तुत संदर्भांत, करण्यास हरकत नाही), आणि 'मूल्यक विभाग' (यांत 'नैतिक' व इतर मूल्यसंबद्ध अनुभव-विभागांतील अभ्यास-विषयांचाहि अंतर्भाव करतां येईल) असे मानवाचे तीन स्थूल अभ्यसनीय अनुभवविभाग होत : आणि म्हणून 'शास्त्रीय ज्ञाना'च्या 'भौतिक', 'जैविक' व 'मूल्यक' अशा तीन (अनुभव–विभागांनुरूप) शाखा कल्पितां येतील 'शास्त्रीय ज्ञान' ('विज्ञान') म्हणजे या विविध अनुभवविभागांतील विविध घटक व घटना यांच्या निरीक्षण-प्रयोगांच्या द्वारा केलेल्या पद्धतशीर व काटेकोर अभ्यासावर व निकषणावर आधारलेले, ते घटक व घटना यांच्यासंबंधीचे, सर्वसामान्य प्रमाणित व प्रमाणबद्ध सामान्य नियम वा सिद्धान्त. प्रत्येक शास्त्र किंवा विज्ञान म्हणजे त्याच्या त्याच्या विशिष्ट विभागीय अनुभवविषयासंबंधीच्या अशा या सामान्य नियमांची वा सिद्धान्तांची मालिकाच होय.—स्थूलत., 'शास्त्रीय ज्ञान' ('विज्ञान') म्हणजे मानवाने हेतुपूर्वक, काटेकोर व पद्धतशीर केलेल्या निरीक्षण-प्रयोगरूपी संशोधनावर व निकषावर आधारलेले त्याचें विविध अनुभव–विश्व-विभागांचें विविधांगी सिद्धान्तरूपी संकल्पन होय. अर्थात् या शास्त्रीय 'ज्ञान'-रूपी संकल्पनांत त्याच्या जीवनदिग्दर्शक 'प्रज्ञाना'चाहि अंतर्भाव होतोच.

(३) **तात्त्विक ज्ञान :** 'तात्त्विक ज्ञान' ('तत्त्वज्ञान') हें मानवाच्या विश्वज्ञानाचा परमोच्च कळस होय. तात्त्विक ज्ञान म्हणजे विज्ञानाप्रमाणे मनुष्याचें विश्वासंबंधीचें अनुभव-विभाग-विशिष्ट ज्ञान नव्हे, तर ते त्याचें सकल-विश्व-अनुभव-समावेशक, एकत्रित व समन्वित अथवा संश्लेषक, आणि समग्र पण मूलगामी असे विश्वांतील सत्तत्त्वाचें अथवा सत्तेचें (विश्वांत जें खरोखरी 'आहे' त्याचें, म्हणजे 'सत्तत्त्वा'चें किंवा 'सत्ते'चे) एकत्रित परिसंकल्पन होय; आणि हें परिसंकल्पन म्हणजे वैश्विक सत्तत्त्वाचें किंवा सत्तेचें मानवी अनुभवांतील विविध शाखा व

स्तर यातून अभिव्यंजित होणाऱ्या मौलिक व समन्वित स्वरूपाचें 'ज्ञान' व त्यांतून अभिव्यजित होणारे जीवनदिग्दर्शक 'प्रज्ञान' होय. तत्त्वज्ञानाचें हें स्वरूप व त्याचा आशय व व्याप्ति यांसंबंधी थोडें अधिक विवरण करणें इष्ट होईल.

१२. तत्त्वज्ञानाचें त्रिशाखीय स्वरूप व व्याप्ति :

(१) **त्रिशाख तत्त्वज्ञानाची कार्यकर व्याख्या :** प्रस्तुत सदर्भांत संक्षिप्त व उपयुक्त अशी तत्त्वज्ञानाची व्याख्या करावयाची झाल्यास ती "तत्त्वज्ञान म्हणजे आपल्या जीवन-विचारांत मानवानें संपादन केलेलें परिस्थित-विश्व-विषयक वास्तव किंवा सत्ताक अभिदर्शन (ज्ञान) व त्यांतून त्यानें उपलब्ध करून घेतलेलें मूल्यक जीवनदिग्दर्शन (प्रज्ञान), किंवा वैश्विक परिस्थितीत 'काय आहे' व 'काय असावें' किंवा विश्वांतील 'वास्तवे' व 'मूल्यें', यासंबंधीचें त्याचें समन्वित परिसंकल्पन होय," *अशी करतां येईल.*—या दृष्टीनें पाहतां 'काय आहे ?' ('वास्तव') याविषयीच्या अभिदर्शनासाठी ('ज्ञाना'साठी) व 'काय असावें' ('मूल्य') याविषयीच्या दिग्दर्शनासाठी ('प्रज्ञाना'साठी) खालील त्रिशाखीय संशोधन-सिद्धान्तन आवश्यक आहे : (१) यातील पहिली वा प्राथमिक, आनुषंगिक अथवा सहायक शाखा म्हणजे ज्यांतून मानवास विश्वाचें आकलन व्हावयाचें त्या मानवी ज्ञानाचें स्वरूप व साधनें शोधून काढणारें, व त्यांच्या विश्वास्य वा अवलंबनीय युक्ततेचे व सत्याचे प्रामाण्य-निकष निश्चित करणारें संशोधन-सिद्धान्तन ही होय. या शाखेस 'ज्ञानक' शाखा म्हणतां येईल. — (२) दुसरी वस्तुदर्शक शाखा म्हणजे या प्रमाणित-निकषित ज्ञान-साधनांच्या आधारावर विश्वांतील सर्वसामान्य सत्तत्त्वाचे किंवा सत्तेचें (आणि जीव-जगत्-ग्रंथीतील प्रत्यक्षपणें प्रत्ययास येणारी तिची स्वरूपें—'जीव,' 'जगत्' व 'ईश्वर' यांचें) *वास्तव ज्ञान म्हणजे स्वरूप-अभिदर्शन प्राप्त करून घेणारें* संशोधन-सिद्धान्तन ही होय. या शाखेस 'सत्ताक' शाखा म्हणतां येईल.— आणि (३) तिसरी व सर्वोच्च अंतिम दिग्दर्शक शाखा म्हणजे विश्वाच्या या वास्तव स्वरूप-अभिदर्शक ज्ञानाच्या आधारावर व त्याच्या अनुषंगानें (जीवनिक समाधानासाठी) आवश्यक व इष्ट अशी जीवनमूल्यें व जीवनरीति यांसंबंधीचें दिग्दर्शक प्रज्ञान संपादन करून घेणारें संशोधन-सिद्धान्तन ही होय. या शाखेस 'मूल्यक' शाखा म्हणतां येईल. —यावरून तत्त्वज्ञानाची कार्यकर व्याख्या पुढीलप्रमाणे करतां येईल :

"तत्त्वज्ञान हे पुढील तीन शाखांतील संशोधन-सिद्धान्तन होय : (१) **ज्ञानक शाखा :** मानवी ज्ञानाचें स्वरूप व मूल्य यांचें आनुषंगिक किंवा सहायक संशोधन-सिद्धान्तनरूपी शाखा, (२) **सत्ताक शाखा :** विश्वांतील सामान्य सत्तेचें (प्रत्यक्षत. 'जीव', 'जगत्' व 'ईश्वर' याच्या स्वरूपासंबंधीचे) वास्तवक अथवा सत्ताक संशोधन-सिद्धान्तनरूपी शाखा व (३) **मूल्यक शाखा :** मानवी जीवनमूल्यें व जीवनरीति यासंबंधीचें मूल्यक संशोधन-सिद्धान्तनरूपी शाखा.—यांपैकी पहिल्या दोन शाखांतील संशोधन-सिद्धान्तन हें 'ज्ञाना'न्वेषण होय, तर तिसऱ्या शाखेंतील संशोधन-सिद्धान्तन हे 'प्रज्ञाना'न्वेषण होय. *अर्थातच पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे*, 'ज्ञानां'तूनच 'प्रज्ञाना'चा उद्गम होतो—'ज्ञान' व 'प्रज्ञान' ही परस्परव्यावर्तक नसून ती एकत्रित, परस्परपूरक व परस्परसमन्वित असतात.

(२) **तत्त्वज्ञानाच्या विविध प्रशाखा व उपशाखा :** तत्त्वज्ञानाच्या ज्या ज्ञानक, सत्ताक व मूल्यक या तीन शाखांचा वर उल्लेख केला आहे, त्या प्रत्येक शाखेंत काही प्रशाखा (प्रमुख शाखा) व काही उपशाखा यांचा अंतर्भाव होतो. प्रशाखा या त्या त्या शाखेच्या केंद्रीय प्राणभूत आशयाच्या स्वरूपाच्या असून, उपशाखा या त्या त्या शाखेच्या केंद्र-बाह्य आशय-परिसरातील विस्ताराच्या स्वरूपाच्या होत. तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत त्याच्या पूर्वोल्लिखित तीन शाखांतील त्या त्या शाखाच्या एकत्र मिळून एकूण पांच प्रशाखा व बारा उपशाखा विकसित झाल्या आहेत. त्यांचा तपशील पुढील कोष्टकांत दिला आहे :

समग्र तत्त्वज्ञान – सर्वसामान्य आशयिक स्वरूपबंध

(१) शाखा :	ज्ञानक शाखा	सत्ताक शाखा	मूल्यक शाखा
(२) विषय :	मानवी ज्ञानाचें स्वरूप व युक्तता-/सत्यता-मूल्य (ज्ञानक संशोधन-सिद्धान्तन)	सत्तेचें (जीव, जगत्, ईश्वर) स्वरूप (सत्ताक संशोधन-सिद्धान्तन)	जीवनमूल्ये व जीवनरीति (मूल्यक संशोधन-सिद्धान्तन)
(३) प्रशाखा :	(१) ज्ञानशास्त्र (ज्ञान-उपपत्ति)	(३) सत्ताशास्त्र	(५) नीतिशास्त्र (नीति-तत्त्वज्ञान)
	(२) तर्कशास्त्र	(४) धर्मतत्त्वज्ञान ('तात्त्विक ईश्वरशास्त्र')	

(४) **उपशाखा :** (१) पद्धतिशास्त्र (२) विज्ञान-तत्त्वज्ञान (३) तात्त्विक विश्वशास्त्र (४) तात्त्विक मानसशास्त्र (५) इतिहास-तत्त्वज्ञान (६) मूल्यशास्त्र (मूल्य-तत्त्वज्ञान) (७) सामाजिक तत्त्वज्ञान (८) अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान (९) राजकीय तत्त्वज्ञान (१०) विधि-तत्त्वज्ञान (११) शिक्षण-तत्त्वज्ञान (१२) कला-तत्त्वज्ञान (सौदर्यशास्त्र)

(३) **तत्त्वज्ञानाच्या विविध प्रशाखा व उपशाखा यांच्या स्वरूप-व्याख्या :** तत्त्वज्ञानाच्या वरील स्वरूप-बंधांतील त्याच्या पांच प्रशाखा व बारा उपशाखा यांच्या संक्षिप्त स्वरूप-व्याख्या पुढे दिल्या आहेत :

१. तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रशाखा :

(क) ज्ञानक :

(१) **ज्ञानशास्त्र (ज्ञान-उपपत्ति) :** मानवी ज्ञानाचे विविध उगम किंवा साधनें व त्यांचे प्रकार, आणि त्यांचें स्वरूप, व्याप्ति व मर्यादा, आणि त्यांची आकारिक युक्तता व आशयिक किंवा वास्तव सत्यता यांचें संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. (यास 'ज्ञान-उपपत्ति' असेंहि म्हणतात.)

(२) **तर्कशास्त्र :** अनुमान व युक्तिवाद यांचे, विशेपत: किंवा अधिकत: त्याच्या वास्तव वा आशयिक सत्यतेपेक्षा आकारिक युक्ततेच्या दृष्टीने, संशोधन-सिद्धान्तन करणारे (पण त्याच्या आशयिक वा वास्तव सत्याचाहि विचार न वगळणारें) शास्त्र.

(ख) सत्ताक :

(३) **(सामान्य) सत्ताशास्त्र :** समग्र मानवी अनुभवांतील (परम वा अंतिम सत्ता किंवा सत् (जें 'आहे' तें, केवल 'सत्ता' किंवा 'सत्' याच्या (विशिष्ट नव्हे, तर) सर्वसामान्य स्वरूपाचें संशोधन–सिद्धान्तन करणारें शास्त्र.

(४) **धर्म–तत्त्वज्ञान (तात्त्विक ईश्वरशास्त्र) :** परमसत्तेचें, केवलसत्ता म्हणून नव्हे, तर फक्त मानवाच्या धार्मिक अनुभवांत दैवी, दिव्य किंवा पेविन्न म्हणून प्रतीत होणाऱ्या सत्तेचें म्हणजे 'ईश्वरा'संबंधीचे, संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. ('धर्म' म्हणजे 'तत्त्वज्ञान' नव्हे, पण 'धर्मा'तहि 'तात्त्विक' गृहीतकें व व्यंजितें असतातच. यास 'तात्त्विक ईश्वरशास्त्र' असेंहि म्हणतात.)

(ग) मूल्यक :

(५) **नीतिशास्त्र (नीति-तत्त्वज्ञान) :** समग्र मानवी वर्तन व शील यांचें, त्यांचें शिवत्व-अशिवत्व / युक्तत्व-अयुक्तत्व या मूल्य-कल्पनांच्या अभिदृष्टीने, संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. (यास 'नीति-तत्त्वज्ञान' असेंहि म्हणतात.)

२. तत्त्वज्ञानाच्या बारा उपशाखा :

(क) ज्ञानक :

(१) **पद्धतिशास्त्र :** सर्व ज्ञानान्वेषी व ज्ञानसंपादक प्रक्रियांत अनुस्यूत असलेल्या तर्कशास्त्रीय (ज्ञान-शास्त्रीय) तत्त्वांचे रीतिनिष्ठ किंवा नियमनिष्ठ विश्लेपण व संघटन व त्यांतील ज्ञानान्वेपी व ज्ञानसंपादक तत्त्वांचें उपपादन यांचें संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. (एका अर्थाने तर्कशास्त्राहून अभिन्न, पण दुसऱ्या अर्थाने त्याहून भिन्न.)

(ख) सत्ताक :

(२) **विज्ञान-तत्त्वज्ञान :** विज्ञानाच्या स्वरूपाचें, व त्याचें ज्ञानशास्त्रीय, तर्कशास्त्रीय अधिष्ठान व सत्ता-शास्त्रीय प्रतिष्ठा यांच्या दृष्टीनें, संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र.

(३) **तात्त्विक विश्वशास्त्र :** विश्वासंबंधी, विशेपत: भौतिक विश्वासंबंधी, प्राकल्पनिक-तात्त्विक अभि-दृष्टीने समीक्षक-विधायक संशोधन-सिद्धान्तन-करणारें शास्त्र.

(४) **तात्त्विक मानसशास्त्र :** सामान्यतः आनुभविक (अनुभवाधिष्ठित) मानसशास्त्रांत ज्या मनाचा वैज्ञानिक दृष्टया अभ्यास होतो, त्या मनासंबंधीच्या ज्ञानशास्त्रीय-सत्ताशास्त्रीय अभिसूचनांचें प्राकल्पनिक सशोधन–सिद्धान्तन करणारे शास्त्र.

(५) **इतिहास-तत्त्वज्ञान :** इतिहास-विचाराचें तर्कशास्त्र व इतिहासाचीं सत्ताविषयक अभिसूचनें यांविषयी संशोधन-सिद्धान्तन करणारे शास्त्र.

(ग) **मूल्यक :**

(६) **मूल्यशास्त्र (मूल्य-तत्त्वज्ञान) :** मूल्ये आणि त्यांचें स्वरूप, प्रकार, निकष व सत्ताशास्त्रीय प्रतिष्ठा यांविषयीच्या सर्वसामान्य उपपत्तीचें संशोधन-सिद्धान्तन करणारे शास्त्र. (यास 'मूल्य-तत्त्वज्ञान' असेंहि म्हणतात.)

(७) **सामाजिक तत्त्वज्ञान :** सामाजिक जीवनाचे विविध प्रकार व त्यांतील विविध संस्था यांचे, त्यांत अनुस्यूत किंवा मूर्त स्वरूपांत व्यक्त होणारी मूल्ये, ध्येये वा साध्ये यांच्या दृष्टिकोणांतून, संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. ('मूल्यशास्त्र' व 'नीतिशास्त्र' या त्याच्या आधारभूत बीजशाखा, तर 'अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान', 'राजकीय तत्त्वज्ञान', 'विधि-तत्त्वज्ञान', 'शिक्षण-तत्त्वज्ञान', इत्यादि या त्यावर आधारित असलेल्या उपशाखा.)

(८) **अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान :** भौतिक संपत्ति किंवा धन याविषयीच्या मानवी जीवनांतील (वैयक्तिक, सामाजिक, राजकीय-राष्ट्रीय, व आंतरराष्ट्रीय स्तरांवरील) विविध व्यापारांचा, त्यांतील साध्यें, ध्येयें व मूल्ये, यांच्याविषयी व त्यांच्या दृष्टिकोणांतून आदर्शक संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. (अर्थात् 'सामाजिक तत्त्वज्ञान' व 'नीतिशास्त्र' यांच्याशी निकट संबंध.)

(९) **राजकीय तत्त्वज्ञान :** राजकीय जीवनाचा व राज्यसंस्था ही एक सामाजिक संस्था म्हणून तिचाहि, उगम, सारस्वरूप व त्यांतील मूल्यें यांविषयी तात्त्विक संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. ('सामाजिक तत्त्वज्ञाना'चाच एक भाग.)

(१०) **विधि-तत्त्वज्ञान :** विशिष्ट स्थलकाली प्रचलित असणाऱ्या कायद्याचें (विधीचें) तात्त्विक-बुद्धिवादी-मूल्यमापक विवेचन व त्यांतून त्याचे सार्व-स्थल-कालीन स्वरूपसूचन या स्वरूपाचें संशोधन-सिद्धान्तन करणारे शास्त्र.

(११) **शिक्षण-तत्त्वज्ञान :** मानवासंबंधीच्या तात्त्विक दृष्टिकोणांतून निष्कर्षित होणारी शिक्षणाची साध्ये वा ध्येये, त्यांतील मूल्यें व त्यांची दिशा, आणि त्यांपासून निष्पन्न होणारा शिक्षणाचा आशय व पद्धति यांचें सोपपत्तिक संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र.

(१२) **कला-तत्त्वज्ञान (सौंदर्यशास्त्र) :** 'सुंदर' म्हणून गणल्या गेलेल्या वस्तूंसंबंधीच्या सौदर्यविधानांस आधारभूत असलेल्या तत्त्वांचें संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र. (यास 'सौंदर्यशास्त्र' असेंहि म्हणतात.)

(४) **सत्ताक–शाखीय प्रशाखोपशाखांचे परस्पर संबंध :** वरील परिच्छेद (२) व (३) यांत उल्लेखिलेल्या प्रशाखांपैकी क्रमांक (३) 'सत्ताशास्त्र' व (४) 'धर्म-तत्त्वज्ञान' ('तात्त्विक ईश्वरशास्त्र') आणि उपशाखांपैकी क्रमांक (३) 'तात्त्विक विश्वशास्त्र' व (४) 'तात्त्विक मानसशास्त्र' यांच्या परस्परसंबंधाविषयी येथें थोडेसें अधिक स्पष्टीकरण करणे इष्ट होईल.—'सत्ताशास्त्र' हें अंतिम वा परम सत्तेच्या **सर्वसामान्य** स्वरूपासंबंधी संशोधन-सिद्धान्तन करणारें शास्त्र होय. परंतु या सत्तेच्या **सर्वसामान्य** स्वरूपाशिवाय त्या सत्तेचीच जी तीन **विशिष्ट** स्वरूपें (म्हणजे 'ईश्वर', 'जगत्' व 'जीव') मानवाच्या अनुभूतिकक्षेंत प्रतीत होतात, त्यासंबंधीचेंहि विशेष व वेगवेगळें संशोधन-सिद्धान्तन करणारी तीन शास्त्रें म्हणजे 'तात्त्विक ईश्वरशास्त्र' (रूढ पर्यायी नांव 'धर्म-तत्त्वज्ञान'), 'तात्त्विक विश्वशास्त्र' आणि 'तात्त्विक मानसशास्त्र' ही होत.—तेव्हा 'सत्ते'च्या **सामान्य** स्वरूपाविषयीचें संशोधन-सिद्धान्तन करणाऱ्या शास्त्राचे '**सामान्य** सत्ताशास्त्र' असेंहि नामाभिधान करण्यांत येतें; आणि सत्तेच्या उपर्युक्त तीन **विशिष्ट** स्वरूपांविषयीचें वेगळें संशोधन-सिद्धान्तन करणाऱ्या तीन शास्त्राचें एकत्रित नामाभिधान '**विशिष्ट** सत्ताशास्त्र' असें करण्यांत येऊन त्यांत 'तात्त्विक ईश्वरशास्त्र' ('धर्म-तत्त्वज्ञान'), 'तात्त्विक विश्वशास्त्र' व 'तात्त्विक मानसशास्त्र'

या तीन **विशिष्ट** शास्त्रांचा अंतर्भाव करण्यांत येतो; आणि हे एक ' सामान्य सत्ताशास्त्र ' आणि ही तीन ' विशिष्ट सत्ता-शास्त्रें ' अशी चारहि ' सत्ताशास्त्रे ' वास्तविक तत्त्वज्ञानाच्या प्रशाखातच अंतर्भूत व्हावीत.—परंतु रूढ संकेताने (' सामान्य) सत्ताशास्त्र ' व ' (विशिष्ट) तात्त्विक ईश्वरशास्त्र ' ('धर्म-तत्त्वज्ञान ') या दोन शास्त्रांचा अंतर्भाव मात्र प्रशाखांत करण्यात येतो, आणि ' (विशिष्ट) तात्त्विक विश्वशास्त्र ' व '(विशिष्ट) मानसशास्त्र ' या दोन शास्त्रांचा अंतर्भाव उपशाखांत करण्यांत येतो.—या संकेतास अनुसरूनच वरील परिच्छेद (२) मधील **स्वरूपबंधांत** व परिच्छेद (३) मधील **स्वरूपव्याख्यांत** या शास्त्रांचे उल्लेख त्या त्या प्रशाखांत व उपशाखात केले आहेत.

इ. मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश-संपादनविषयक प्रास्ताविक :

वरील तत्त्वज्ञानविषयक प्रास्ताविकानंतर या उपोद्घातांत प्रस्तुतच्या ' मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा 'च्या प्रकल्पन-नियोजनासंबंधीच्या संपादनविषयक प्रास्ताविकाचा अंतर्भाव करणें आवश्यक आहे. त्यावरून या ' महाकोशा 'चे सर्वसामान्य स्वरूप स्पष्ट होईल.

१. मतम-प्रकल्पन-नियोजनविषयक सहा संपादकीय पुस्तिका :

प्रस्तुतच्या ' मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा 'च्या प्रकल्पन-नियोजनाच्या कार्यवाहीस प्रत्यक्ष प्रारंभ जून १९६२ मध्ये प्रस्तुत लेखकाच्या प्राध्यापकीय सेवानिवृत्तीनंतर झाला; आणि ही कार्यवाही सुमारें एक दशकाच्या कालावधीत बहुतांशी पूर्ण झाली; आणि त्यानंतर मुद्रणासहि प्रारंभ (१५ ऑगस्ट १९७२) झाला. या अवधीत ' मतम '–प्रकल्पाचें विविध अवस्थांतील संपादकीय नियोजन-कार्य प्रथमपासून लिखित स्वरूपात व विस्तृत तपशिलासह करण्यांत आले. ' मतम ' प्रकल्पाचें स्वरूप व कार्य याचे नियोजन केवळ महाराष्ट्रापुरते मर्यादित नसून तें हेतुपूर्वक (त्यात अखिल-भारतीय लेखन-संपादन-सहकार्य असावे म्हणून) अखिल-भारतीय स्तरावर करण्यांत आले असल्याने, मतम-प्रकल्पाचें हें लिखित नियोजन, ' मतम 'च्या त्या अखिल-भारतीय स्तरावरील लेखक-संपादक व इतर संबंधित यांच्या सोयीसाठी, मूलतः व मुख्यतः इंग्रजीतच केलें आहे; आणि या ' मतम '-नियोजन-साहित्याच्या एकूण सहा संपादकीय पुस्तिका मुद्रित स्वरूपात तयार करण्यांत आल्या आहेत. या संपादकीय पुस्तिका पुढीलप्रमाणे आहेत :

(१) **' मतम-प्रकल्प–सारपुस्तिका '** (' कॉन्स्पेक्टस ऑफ दि एम-ई-पी प्लॅन ', प्रारंभिक अवस्थांत चक्र-मुद्रित, आणि नंतर मुद्रित – १९६३, १९६४ व १९६६). (इंग्रजी)

(२) **' मतम-लेखशीर्षक-पुरवणी '** (' अडेंडा ऑफ आर्टिकल-टायटल्स ', मुद्रित – १९७१). (इंग्रजी)

(३) **' मतम-लेखप्रकार-सारपुस्तिका ' भाग १**—मूलभूत, सामान्य व विभाग १ (' टायपॉलॉजिकल कॉन्स्पेक्टस ऑफ दि एम-ई-पी प्लॅन', पार्ट १—बेसिक, जनरल व सेक्टर १, मुद्रित–१९६८). (इंग्रजी)

(४) **' मतम-लेखप्रकार-सारपुस्तिका ', भाग २** – विभाग २ ते ५' ('टायपॉलॉजिकल कॉन्स्पेक्टस ऑफ दि एम-ई-पी प्लॅन, पार्ट २—सेक्टर्स २ ते ५,' प्रथम चक्रमुद्रित-१९६४ ते १९६८; आणि नंतर मुद्रित-१९७४). (इंग्रजी)

(५) **' मूलभूत इंग्रजी-मराठी पारिभाषिक शब्दावलि '** (' बेसिक इंग्लिश-मराठी ग्लॉसरी ऑफ टेक्निकल टर्म्स ', मुद्रित–१९६८). (इंग्रजी-मराठी)

(६) **' वर्णानुक्रम-लेखसूचि '** (मुद्रित – १९७०–७१, आणि प्रस्तावनेसह मुद्रित – १९७४). (मराठी)

(या सहा संपादकीय पुस्तिकांचे पुढील उल्लेख केवळ त्यांच्या वरील क्रमाकानें केले आहेत.)

या सहा संपादकीय पुस्तकांतील **पुस्तिका** (१) व (२) या विषयोपविषयानुसार केलेल्या ' मतम ' मधील ' लेख-प्रकल्पन-नियोजन-व्यवस्थे 'च्या एकत्रित व समन्वित स्वरूपाच्या असून त्यांतील दुसरी पुस्तिका ही पहिलीची केवळ (काही थोड्या नवीन, तर बहुतेक पर्यायी लेखशीर्षकांची भर घालणारी) पुरवणी आहे —**पुस्तिका** (३) व (४) याहि 'मतम'–मधील ' लेख-प्रकार-प्रकल्पन-नियोजन-व्यवस्थे 'च्या एकत्रित व समन्वित स्वरूपाच्या असून त्यांतील तिसरी पुस्तिका ही या व्यवस्थेचा पूर्वार्ध असून चौथी पुस्तिका ही तिचा उत्तरार्ध आहे.—**पुस्तिका** (५) ही मात्र मूळ ' मतम-प्रकल्पन नियोजना '-साठी हेतुपूर्वक तयार केलेली केवळ प्रारंभिक ' पारिभाषिक शब्दावली 'ची वेगळी व अत्यंत छोटी पुस्तिका आहे.—आणि **पुस्तिका** (६) ही केवळ पुस्तिका (१) व (२) यात विषयोपविषयानुरूप व इंग्रजीत केलेल्या लेखांच्या प्रकल्पन-नियोजन-व्यवस्थेचेंच मराठी वर्णानुक्रमण-व्यवस्थेंत केलेलें रूपांतर होय. (या सहा मतम-प्रकल्पन-नियोजन-विषयक संपादकीय पुस्तिकांचा एकत्रित बांधणी केलेला खंडहि नंतर तयार करण्यात आला आहे.)

२. 'मतम'च्या प्रकल्पन-नियोजनांतील सामान्य धोरणें :

ज्ञानकोश-स्वरूपी 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा'च्या प्रकल्पन-नियोजनांत तत्त्वज्ञानातील सर्वच विषयोपविषयाची शक्य तितकी समावेशक दखल घ्यावयास हवी हे उघड आहे; परंतु या सर्वच विषयोपविषयांची सारखीच दखल घेणें अशक्य व अनावश्यकहि आहे हेहि उघडच आहे; आणि म्हणून संबंधित संपादकीय कार्याच्या संदर्भांत व दृष्टिकोणांतून, केंद्रीय महत्त्वाच्या विषयांचें पुरोभागी, व परिसरीय महत्त्वाच्या विषयांचे पार्श्वभागी, प्रकल्पन-नियोजन करणें आवश्यक व इष्ट ठरतें; आणि म्हणून या दृष्टीने पूर्वोल्लिखित मतम-प्रकल्पन-नियोजन-पुस्तिका तयार करण्याच्या कार्यांत काही आधारभूत दृष्टिकोण व धोरणे ठरविण्यांत आलीं, व तदनुरूप त्या पुस्तिकातील मतम-प्रकल्पन-नियोजन-साहित्य तयार करण्यांत आले आहे हा दृष्टिकोण व धोरणे व यांतून तदनुरुप तयार केलेल्या साहित्याचें सारस्वरूप पुढे दिले आहे :

(१) **तत्त्वज्ञान-विकासाचीं दोन प्रमुख व सात अप्रमुख भू-क्षेत्रें** : मानवी ज्ञानविकासात तत्त्वज्ञानाचा विकास अनेक भू-क्षेत्रांत इतिहासकाली व वर्तमानकाली घडत आला आहे व घडत आहे.—या संदर्भांत प्रस्तुतच्या मतम-प्रकल्पन-नियोजनांत, तत्त्वज्ञानाच्या विकासाची एकंदर **नऊ** ऐतिहासिक व वर्तमानकालीन भू-क्षेत्रे निश्चित करण्यांत आलीं आहेत. आणि मतमच्या संदर्भांत त्यांपैकी **दोन क्षेत्रें** (१. भारतीय व २. पाश्चात्त्य) ही पुरोभागींची प्रमुख भू-क्षेत्रे व इतर **सात क्षेत्रें** (१. इजिप्तो-असिरो-बॅबिलोनियन, २. ज्युडश-हिब्रू, ३. पर्सो-अरेबिक, ४. चिनी, ५. जपानी, ६. रशियन व ७. लॅटिन-अमेरिकन) ही पार्श्वभागीची अप्रमुख क्षेत्रें—अशी त्याची व्यवस्था केली आहे; आणि या तत्त्वज्ञान-महाकोशात या दोन प्रमुख व सात अप्रमुख भू-क्षेत्रांतील तत्त्वज्ञानांची तदनुरूप इष्ट त्या वर-अवर प्रमाणात दखल घेणें आवश्यक ठरविण्यांत आलें आहे.

(२) **तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रशाखा व बारा उपशाखा** : तसेच, तत्त्वज्ञानाचा विकास (या उपोद्घाताच्या मागील आ. विभागांतील परिच्छेद १२ (२) यांतील विवेचनाप्रमाणे) त्याच्या सतरा शाखोपशाखांतून (पांच प्रशाखा व बारा उपशाखा) झाला आहे. तत्त्वज्ञानांत विकसित झालेल्या त्याच्या या एकूण सतरा शाखोपशाखांतील पांच शाखा (१. ज्ञानशास्त्र, २. तर्कशास्त्र, ३. सत्ताशास्त्र, ४. धर्म-तत्त्वज्ञान, व ५.नीतिशास्त्र) या त्याच्या केंद्रीय प्रशाखा, व इतर बारा शाखा (१ पद्धतिशास्त्र, २ विज्ञान-तत्त्वज्ञान, ३. तात्त्विक विश्वशास्त्र, ४. तात्त्विक मानसशास्त्र, ५. इतिहास-तत्त्वज्ञान, ६. मूल्यशास्त्र, ७. सामाजिक तत्त्वज्ञान, ८. अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान, ९. राजकीय तत्त्वज्ञान, १०. विधि-तत्त्वज्ञान, ११. शिक्षण-तत्त्वज्ञान, व १२. कला-तत्त्वज्ञान) या त्याच्या बारा परिसरीय उपशाखा—अशी त्यांची व्यवस्था केली आणि या तत्त्वज्ञान-महाकोशांत या पाच केंद्रीय प्रशाखा व बारा परिसरीय उपशाखा या सर्वांची इष्ट त्या वर-अवर प्रमाणांत आहे; दखल घेणे आवश्यक ठरविण्यांत आले आहे.

(३) **तत्त्वज्ञानाचा प्रादेशिक भारतीय भाषांतील विकास** : याशिवाय, खुद्द भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीतही एक गोष्ट प्रस्तुत संदर्भात विशेष लक्षांत घ्यावयास पाहिजे; आणि ती ही की, भारतीय तत्त्वज्ञानाची नेत्रदीपक प्रगति व अभिव्यक्ति ही जरी प्राचीन अभिजात अखिल-भारतीय भाषातून (संस्कृत, पाली, अर्धमागधी, इत्यादि) झालेली असली, तरी नंतरच्या मध्ययुगीन कालखंडापासूनें तिची अभिव्यक्ति त्यानंतर विकसित झालेल्या पंधरा प्रादेशिक भाषातूनहि (१. मराठी, २ गुजराती, ३. पंजाबी, ४. हिंदी, ५. काश्मिरी, ६. बंगाली, ७. आसामी, ८. उडिया, ९. कन्नड, १०. तेलुगू, ११. तामिळ, १२. मल्याळी, १३. उर्दू, १४. सिंधी व १५ इंग्रजी-भारतांतील) झाली आहे; आणि भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या या सार्वभारतीय अभिव्यक्तीबरोबरच त्याच्या या प्रादेशिक भाषांतील अभिव्यक्तीचीहि वेगळी व इष्ट त्या प्रमाणांत दखल घ्यावयास हवी.—या पंधरा भारतीय प्रादेशिक भाषांपैकी '(भारतांतील) इंग्रजी'चें अखिल-भारतीय महत्त्व व 'मतम'च्या वाचकांच्या संदर्भात 'मराठी'चें विशेष महत्त्व लक्षांत घेऊन या दोन भाषांतील तत्त्वज्ञानास, इतर प्रादेशिक भारतीय भाषांतील तत्त्वज्ञानापेक्षा, थोडा अधिक स्थलावसर द्यावयास हवा.

(४) **जागतिक धर्मांतील तत्त्वज्ञान** : 'तत्त्वज्ञान' व 'धर्म' ही एक नव्हेत, परंतु प्रत्येक धर्मात काही गृहीत धरलेली, तर काही अभिदर्शित होणारीं, तत्त्वे अनुस्यूत असतात. म्हणून 'मतम' मध्ये जगांतील अकरा प्रमुख धर्मांतील (१. हिंदु, २. बौद्ध, ३. जैन, ४. शीख, ५ ताओ, ६. कन्फ्यूशी, ७. शिंतो, ८. यहुदी, ९.ख्रिस्ती, १०. झरतुष्ट्री व ११. इस्लाम) अनुस्यूत असलेल्या अशा गृहीत व अनुस्यूत असलेल्या अभिदर्शित तत्त्वांचीहि सामान्य दृष्ट्या दखल घेणें आवश्यक ठरतें.

३. मतम–मधील लेखांच्या प्रकल्पन-नियोजनाचा सामान्य स्वरूपबंध :

वरील परिच्छेदांत उल्लेखिलेल्या चार धोरणांस अनुसरून 'मतम' मधील लेखांच्या विषयोपविषयाचें प्रत्यक्ष प्रकल्पन-नियोजन पांच उपविभागांत पूर्वोल्लिखित **संपादकीय पुस्तिका** (१) व (२) यांमध्ये करण्यात आलें आहे.—ह्या प्रकल्पन-नियोजनाचा सामान्य स्वरूपबंध पुढीलप्रमाणे आहे :

मतम-प्रकल्पन-नियोजनाचा सामान्य स्वरूपबंध

विभाग १ : तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखा : (ज्ञानशास्त्र, तर्कशास्त्र, सत्ताशास्त्र, धर्म-तत्त्वज्ञान व नीतिशास्त्र) – भारतीय व पाश्चात्त्य क्षेत्रांच्या संदर्भात.

उपविभाग (१) : तत्त्वज्ञान-सर्वसामान्य.

उपविभाग (२) : भारतीय तत्त्वज्ञान.
(उपविषयानुरूप) अधिकरणें : (१) ते (१८).

उपविभाग (३) : पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान.
(उपविषयानुरूप) अधिकरणें : (१) ते (७).

विभाग २ : तत्त्वज्ञानाच्या बारा उपशाखा (पद्धतिशास्त्र, विज्ञान-तत्त्वज्ञान, तात्त्विक विश्वशास्त्र, तात्त्विक मानसशास्त्र, इतिहास-तत्त्वज्ञान, मूल्यशास्त्र, सामाजिक तत्त्वज्ञान, अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान, राजकीय तत्त्वज्ञान, विधि-तत्त्वज्ञान, शिक्षण-तत्त्वज्ञान व कला-तत्त्वज्ञान) – भारतीय व पाश्चात्त्य क्षेत्रांच्या संदर्भात.

विभाग ३ : तत्त्वज्ञान–इतर सात क्षेत्रांतील (इजिप्तो-असिरो-बॅबिलोनियन, ज्यूइश-हिब्रू, पर्शो-अरेबिक, चिनी, जपानी रशियन, व लॅटिन-अमेरिकन) – पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भात.

विभाग ४ तत्त्वज्ञान–पंधरा अर्वाचीन भारतीय प्रादेशिक भाषांतील (मराठी, गुजराती, पंजाबी, हिंदी, काश्मिरी, बंगाली, आसामी, उडिया, कन्नड, तेलुगू, तामिळ, मल्याळी, सिंधी, उर्दू व इंग्लिश–भारतातील) –पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भात.

विभाग ५ : तत्त्वज्ञान – अकरा जागतिक धर्मांतील (हिंदु, बौद्ध, जैन, शीख, ताओ, कन्फ्यूशी, शिंतो, यहुदी, ख्रिस्ती, झरथुष्ट्री व इस्लाम) – पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भात.

४. मतम-मधील लेख-विषय-शीर्षकांचें संकलन :

'मतम'च्या प्रकल्पन-नियोजनानें संपादकीय कार्य केवळ त्यात समावेश करावयाच्या विषयोपविषयांच्या 'विभाग-उपविभाग-अधिकरणें' या स्वरूपाच्या (वरील परिच्छेदात दिलेल्या) सामान्य स्वरूपबंधानें पूर्ण होणारें नाही, तर तीं विभाग-उपविभाग-अधिकरणें यांत प्रत्यक्ष अंतर्भाव करावयाचे लेखविषय व त्यांची प्रत्यक्ष शीर्षकें यांच्या तपशिलाचें समग्र संकलनहि त्या संपादकीय प्रकल्पन-नियोजनातील अत्यंत महत्त्वाचें कार्य होय. आणि या संदर्भात 'मतम'च्या संपादकानी तत्त्वज्ञानावरील अनेकानेक (सुमारे साठ) अधिकृत संदर्भग्रंथांतील साहित्याचें उपयोगपूर्वक व तपशीलवार परिसंशोधन करून त्या आधारावर 'मतम' मध्ये समावेश करावयाच्या प्रकल्पित-नियोजित विषयोपविषयांतील लेखांचे विषय व शीर्षकें यांचें संकलन केलें, व त्यायोगें 'मतम'च्या वरील 'विभाग-उपविभाग-अधिकरण' – स्वरूपबंधातील (संपादकीय पुस्तिका (१) व (२) यांत दिलेला) लेख-विषय-शीर्षकांचा समग्र आशयबंध सिद्ध झाला. या मतम-लेख-प्रकल्पन-नियोजनाच्या सामान्य स्वरूपबंधांतील (विषयानुरूप) पांच विभाग आणि त्यांतील उपविभाग व (उपविषयानुरूप) अधिकरणें यांत समाविष्ट असलेल्या या सर्व लेखांचे (१) प्रकल्प-क्रमांक, (२) शीर्षकें, (३) प्रकार, (४)पृष्ठ-मर्यादा व (५) संबंधित संदर्भ-निर्देश या तपशिलांचेंहि सविस्तर पंचस्तंभीय कोष्टकाच्या स्वरूपांतील प्रकल्पन-नियोजन, संपादक-लेखकांच्या उपयोगासाठी, उल्लिखित संपादकीय पुस्तिका (१) व (२) यांत केलें आहे.—हें समग्र प्रकल्पन-नियोजन 'मतम'च्या या पहिल्या खंडांतील लेख-पूर्व 'प्रारंभिकां'त 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि' या शीर्षकाखाली दिलें असून त्यांत स्थलित लेखांच्या लेखकांची नावे व अस्थलित लेखासाठी तत्संबंधित स्थलित लेखांसंबंधीच्या संदर्भसूचना दिल्या आहेत. ['स्थलित लेख' म्हणजे ज्याच्या शीर्षकानंतर त्या शीर्षक-विषयावरील मुद्द्द लेखासाठी कमी-अधिक विस्ताराची जागा (स्थल) दिलेली व प्रत्यक्ष व्यापिलेलीहि असते, असा लेख; आणि 'अस्थलित लेख' म्हणजे ज्याच्या शीर्षकानंतर त्यावरील लेखासाठी अशी वेगळी जागा (स्थल) दिलेली नसते, पण त्याविषयीच्या वाचनासाठी इतर तत्संबंधित पर्यायी किंवा समानार्थक शीर्षकावरील लेखाची फक्त संदर्भ-सूचनाच दिलेली असते, असा लेख.] (मात्र या 'प्रकल्पक्रम-लेख-सूची'त मूळ संपादकीय पुस्तिका (१) व (२) मधील पंचस्तंभीय कोष्टकांतील 'पृष्ठमर्यादा' व 'संदर्भसूचना' हे दोन स्तंभ वगळून त्यांऐवजी '(स्थलित लेखाचा) लेखक'/'(अस्थलित लेखासाठी) संदर्भसूचना' हा एकच संयुक्त स्तंभ घातला आहे, व 'प्रकल्प-क्रमांक' या पहिल्या स्तंभाच्यापूर्वी 'वर्ण-क्रमांक' हा वेगळा स्तंभहि घातला आहे.—यामुळे स्तंभांची संख्या पांचच राहिली आहे.) 'प्रारंभिकां'तील या 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची' वरून वाचकांस मतम-मधील विभाग, उपविभाग व अधिकरणें व त्यांचे विषय व त्यांतील लेख व त्यांचे लेखक यांच्या समग्र प्रकल्पन-नियोजनाची एकत्र व संपूर्ण कल्पना येईल.

५. मतम-मधील लेखांचें वर्गीकरण :

या संकलनासाठी लेखांचे विषय व शीर्षके यांचें संपादकीय प्रकल्पन-नियोजन करितांना त्यांत काही स्पष्ट असा दृष्टिकोण व धोरण अनुसरणेंहि आवश्यक होतें. यासाठी 'मतम' च्या संदर्भात लेखविषय ठरवितांना तत्त्वज्ञानांतील केंद्रीय महत्त्वाच्या विषयांतील प्रमुख (१) **तत्त्वचिंतक,** आणि तत्त्वज्ञानेतिहासातील विशेष प्रभावी (२) **तत्त्वग्रंथ** व विशेष महत्त्वाचे (३) **तत्त्वसिद्धान्त** अशा प्रकारच्या विषयांवर या त्यांच्या प्रकारांस अनुरूप पण स्वतंत्र असे विविध लेख नियोजित करावेत, आणि तत्त्वज्ञानांतील परिसरीय महत्त्वाच्या विविध विषयांवर (४) **सर्वेक्षण** करणारे, पण स्वतंत्र असे विविध लेख नियोजित करावेत, असा दृष्टिकोण व धोरण अनुसरले आहे.–याशिवाय, जागतिक, भारतीय-प्राच्य, व पाश्चात्त्य-प्रतीच्य या भूक्षेत्रात, ऐतिहासिक व वर्तमान काळांत, तत्त्वज्ञानाचा जो विकास झाला, त्यांतील प्रभावी **तत्त्वचिंतक** व प्रभावी **तत्त्वग्रंथ** यांच्या कालक्रमांकित नोंदी करणारे (जागतिक, भारतीय-प्राच्य व पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) (५) **कालपटहि** तत्त्वज्ञान महाकोशात अंतर्भूत करावयास हवेत, असेंहि धोरण अनुसरण्यांत आलें आहे. आणि या लेखप्रकारविषयक पंचविध दृष्टिकोण–धोरणास अनुसरूनच 'मतम'च्या पूर्वोल्लिखित 'विभाग-उपविभाग-अधिकरण'स्वरूपबंधांतील लेख-विषय-शीर्षकांचा समग्र आशयबंध, त्यांत प्रकल्पिलेल्या लेखांच्या वरील पंच-विध प्रकारव्यवस्थेसह तयार करण्यांत आला.––'मतम'मधील लेखांचें हे पंचवर्गीकरण त्या त्या वर्गाच्या अत्यंत संक्षिप्त व्याख्येसह पुढे दिलें आहे ·

मतम-मधील लेख–प्रकार व व्याख्या :

(१) **कालपट-लेख :** कालपट-लेख म्हणजे (अ) एकरेषिक आलेख व (आ) त्यासंबंधीचा विवरणात्मक लेख होय.––(अ) या रेषिक आलेखांत एक ऊर्ध्व (ओळंब्यांतील उभी) रेषा असते, व तीवर क्षैतिज (पाणसळीतील आडव्या) रेषांनी अभिप्रेत भू-क्षेत्रातील विविध ऐतिहासिक कालखंड, त्यांच्या अनुक्रमाने वरून खालपर्यंत, दर्शविले जातात; आणि या क्षैतिज (आडव्या) रेषाच्यामधील परिसरांत महत्त्वाचे तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांच्या त्यांच्या काल-क्रमानुसार नोंदी केलेल्या असतात.––(आ) त्या संबंधीच्या विवरणात्मक लेखांत, त्या रेषिक आलेखांतील या नोंदीच्या रूपाने निर्दिष्ट होणाऱ्या त्या भूक्षेत्रांतील त्या विविध कालखंडांतील तत्त्वज्ञानाच्या विकासासंबंधी सर्वसामान्य विवरण असतें.

(२) **सर्वेक्षण लेख : (क) सर्वेक्षण-लेख** म्हणजे विशिष्ट लेखविषयाचे इष्ट व आवश्यक त्या विस्ताराने, पण एकत्रित समालोचन किंवा समीक्षण करणारा लेख होय. **(ख) सामान्य सर्वेक्षण-लेख** म्हणजे विशिष्ट लेख-विषयाचें, विस्ताराशिवाय केवळ सामान्य, पण एकत्रित, समालोचन किंवा समीक्षण करणारा लेख होय. **(ग) परि-सर्वेक्षण–लेख** म्हणजे विशिष्ट लेखविषयाचें एकत्रित व सामान्य, पण शक्य तों स्वयंपूर्ण, समालोचन किंवा समीक्षण करणारा लेख होय.

(३) **चिंतक-लेख :** चिंतक-लेख म्हणजे विशिष्ट तत्त्व-चिंतकावरील स्वतंत्र, विशेष व विश्लेषक-विवरक-विवेचक लेख होय.

(४) **ग्रंथ-लेख :** ग्रंथ-लेख म्हणजे विशिष्ट तत्त्वज्ञान-ग्रंथावरील स्वतंत्र, विशेष आणि विश्लेषक-विवरक-विवेचक लेख होय.

(५) **सिद्धान्त-लेख :** सिद्धान्त-लेख म्हणजे विशिष्ट तात्त्विक सिद्धान्तावरील स्वतंत्र, विशेष, विकासदर्शक आणि विश्लेषक-विवरक-विवेचक-विधायक लेख होय.

६. सिद्धान्त-लेखांचीं उपवर्गीकरणें :

(अ) शाखाधारित : (१) प्रशाखाधारित : सिद्धान्तलेखविषयाचा अंतर्भाव असणाऱ्या संबंधित प्रशाखेच्या आधारावर सिद्धान्त-लेखांचें पुढील पंचवर्गीकरण केले आहे : १. ज्ञानशास्त्र-सिद्धान्तलेख, २. तर्कशास्त्र-सिद्धान्तलेख, ३. सत्ताशास्त्र-सिद्धान्तलेख, ४. धर्म-तत्त्वज्ञान–सिद्धान्तलेख, व ५. नीतिशास्त्र-सिद्धान्तलेख (विशिष्ट सिद्धान्त-लेखाच्या प्रशाखाधारित वर्गाचा उल्लेख अनुक्रमें त्या त्या संबंधित प्रशाखेच्या नावांतील आद्याक्षराने केला आहे : उदा.–ज्ञा, त, स, ध व नी.)–**एक-/संयुक्त-प्रशाखाधारित :** काही सिद्धान्तलेखविषय केवळ एकाच प्रशाखेंत अंतर्भूत असतात, तर काही सिद्धान्तलेखविषय दोन सयुक्त प्रशाखांत अंतर्भूत असतात, आणि या वस्तुस्थितीच्या आधारावर प्रशाखाधारित सिद्धान्तलेखांचें पुढील द्विवर्गीकरण केलें आहे : १. एकशाख-सिद्धान्तलेख व २. सयुक्तशाख-सिद्धान्त-

लेख. (सिद्धान्तलेखांच्या एक-/संयुक्त-प्रशाखाधारित वर्गाचा उल्लेख संबंधितएक-प्रशाखेच्या / संयुक्त-प्रशाखांच्या नांवांतील आद्याक्षराने केला आहे : उदा.– ज्ञा / त / स / ध / नी, किंवा ज्ञा-त / ज्ञा-स / स-ध / ध-नी.)

(आ) **क्षेत्राधारित :** सिद्धान्तलेखविषयाचा विकास झालेल्या भारतीय, पाश्चात्त्य किंवा संयुक्तपणें भारतीय-पाश्चात्त्य क्षेत्रांच्या आधारावर सिद्धान्तलेखांचे पुढील क्षेत्राधारित त्रि-वर्गीकरणहि करण्यांत आलें आहे : १. भारतीय सिद्धान्तलेख, २. पाश्चात्त्य सिद्धान्तलेख, व ३. भारतीय-पाश्चात्त्य सिद्धान्तलेख. (सिद्धान्तलेखाच्या क्षेत्राधारित वर्गाचा उल्लेख संबंधित क्षेत्राच्या नांवांतील आद्याक्षराने केला आहे : भा / पा / भा-पा.)

'प्रारंभिकां 'पैकी 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि' व 'वर्णक्रम-लेखसूचि' या दोन सूचींतील पंचस्तंभांकित कोष्टकांत ज्या संपूर्ण लेखसूचि (प्रकल्पक्रमाने व वर्णक्रमाने) दिल्या आहेत, त्यांतील चौथ्या लेख-प्रकार-दर्शक स्तंभांत संबंधित सिद्धान्त-लेखांच्या वर उल्लेखिलेल्या सिद्धान्तांच्या प्रशाखा व भूक्षेत्रे यांवर आधारलेल्या दोन्ही वर्गीकरणांचा संक्षेप-चिन्हांनी उल्लेख केला आहे. (**प्रशाखाविषयक संक्षेपचिन्हें :** ज्ञा = ज्ञानशास्त्र, त = तर्कशास्त्र, स = सत्ताशास्त्र, ध = धर्म-तत्त्वज्ञान, नी = नीतिशास्त्र, आणि **भूक्षेत्रविषयक संक्षेपचिन्हें :** भा = भारतीय, पा = पाश्चात्त्य, भा-पा = भारतीय-पाश्चात्त्य. या स्तंभांत संबंधित सिद्धान्तलेखविषयाचा प्रथम प्रशाखीय उल्लेख केला असून त्यानंतर तिरपी रेघ घालून तीनंतर त्या सिद्धान्तलेखविषयाचा क्षेत्रीय उल्लेख केला आहे. उदाहरणार्थ– 'नी / भा' = नीतिशास्त्र / भारतीय, 'ज्ञा / भा-पा' = ज्ञानशास्त्र / भारतीय-पाश्चात्त्य, 'ध-नी / भा' = धर्मतत्त्वज्ञान-नीतिशास्त्र / भारतीय, 'स-ज्ञा / भा-पा' = सत्ताशास्त्र-ज्ञानशास्त्र / भारतीय-पाश्चात्त्य.)

७. मतम-मधील लेखविषयक प्रकार-टिप्पणी :

'मतम' मधील लेख-विषय-शीर्षकांच्या या वरील वर्गीकरणाचें प्रकल्पन-नियोजन प्रारंभिक रीत्या **संपादकीय पुस्तिका** (१) यांतच करण्यांत आले होतें. परंतु त्यानंतर **संपादकीय पुस्तिका** (३) व (४) यामध्ये या लेख-प्रकार-वर्गीकरणाबद्दल अधिक परिपूर्ण व प्रणालित प्रकल्पन-नियोजन करण्यांत आलें आहे; आणि त्याशिवाय विशेष म्हणजे त्या पुस्तिकांत 'मतम'च्या पंचविभागीय स्वरूपबंधांतील समाविष्ट लेखांसंबंधी त्यांचा वर्गोपवर्गानुरूप, त्यांचें स्वरूप, आशय, व्याप्ति व मर्यादा यांविषयीच्या, लेखांचे लेखक व संपादक यांच्या उपयोगासाठी (प्रथमतः केवळ चक्रमुद्रित व नंतर मुद्रित स्वरूपांत तयार केलेल्या) 'मतम' मधील सर्वच लेखांसंबंधीच्या त्याच्या विविध प्रकार-उपप्रकारानुरूप संपूर्ण आशयिक आकृतिबंध स्पष्ट करणाऱ्या तपशीलवार व विस्तृत संपादकीय 'लेख-प्रकार-टिप्पणी'चाहि अंतर्भाव केला आहे. आणि या टिप्पणीच्या अनुषंगानेच 'मतम' मधील सर्व लेखांचें लेखन झाले आहे; आणि त्यामुळे 'मतम'– मधील लेख-लेखनास एक प्रकारें पद्धतिनिष्ठ व प्रणालित एकरूपता प्राप्त होण्यास साहजिकच साहाय्य झाले आहे. –– या संपादकीय प्रकार-टिप्पणीचा संक्षिप्त सारांशहि येथे देण्यास अवसर नाही. परंतु या लेखांचे लेखन या टिप्पणीस अनुसरून झाले असल्याने तो सारांश येथे पुनः देण्याची आवश्यकताहि नाही. तरीपण त्या टिप्पणीचें केवळ सर्वसामान्य स्वरूप पुढील निवेदनावरून पुरेसें स्पष्ट होईल असें वाटते.

पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे, या वर उल्लेखिलेल्या लेखप्रकार-विषयक टिप्पणीच्या **संपादकीय पुस्तिका** (३) व (४) या वस्तुतः एकाच पुस्तिकेचे ('मतम-लेखप्रकार-सारपुस्तिका') दोन भाग असून **पुस्तिका** (३) हा तिचा पहिला भाग व **पुस्तिका** (४) हा तिचा दुसरा भाग होय.–या दोन्ही भागांत मिळून अशा एकूण चौपन्न 'लेख-प्रकार-टिप्पणी'चा समावेश आहे; व या टिप्पणीचे एकूण **सात गट** असून त्यांतील पहिले तीन गट (१ ते ३) **पुस्तिका** (३) मध्ये समाविष्ट असून, पुढील चार गट (४ ते ७) **पुस्तिका** (४) मध्ये समाविष्ट आहेत. या दोन भागांतील या 'लेख-प्रकार-टिप्पणी'च्या या सात गटांचें व त्यात समाविष्ट असलेल्या प्रकार-टिप्पणीचें सामान्य स्वरूप पुढीलप्रमाणे आहे :

मतम-लेखप्रकार-सारपुस्तिका–भाग १

(मूलभूत, सामान्य व मतम-विभाग १-विषयक प्रकार-टिप्पणी)

गट १ (मूलभूत प्रकार-टिप्पणी) : या गटांत (टिप्पणी १ ते ६) पुढील शीर्षकांच्या सहा मूलभूत प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

१. 'मतम-ची सर्वसामान्य रचना व आकृतिबंध',

२. 'मतम-चे आशयिक स्वरूप आणि संशोधकीय अभिदिशा व अभिदृष्टि',

३. 'मतम-मधील तत्त्वज्ञान',

४. 'मतम-मधील ज्ञानशास्त्र व तर्कशास्त्र',

५. ‘मतम-मधील सत्ताशास्त्र व धर्मतत्त्वज्ञान’, आणि
६. ‘मतम-मधील नीतिशास्त्र’.

गट २ (सर्वसामान्य प्रकार-टिप्पणी) : या गटांत (टिप्पणी ७ ते ८) पुढील शीर्षकांच्या दोन सर्वसामान्य प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

७. ‘मतम-मधील लेख-नोंदीच्या प्रकल्पाची सर्वसामान्य रचना व आकृतिबंध’, आणि
८. ‘मतम-मधील सर्वसामान्य लेख–प्रकार-व्यवस्था व त्याविषयीच्या आकांक्षा व अपेक्षा’.

गट ३ (मतम-प्रथम विभागासाठी विशेष प्रकार–टिप्पणी) : या गटांत (टिप्पणी ९ ते ३७) पुढील शीर्षकांच्या एकोणतीस विशेष प्रकार-टिप्पणीच्या पांच उपगटाचा समावेश असून त्यांचा तपशील पुढे दिला आहे

उपगट १ (‘कालपट-लेख’) : या उपगटांत (टिप्पणी ९ ते ११) पुढील तीन विशेष कालपट-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

९ ‘कालपट – सर्वसामान्य’,
१०. ‘कालपट – भारतीय-प्राच्य’, व
११ ‘कालपट-पाश्चात्त्य-प्रतीच्य’.

उपगट २ (‘सर्वेक्षण-लेख’) . या उपगटात (टिप्पणी १२ ते २७) पुढील सोळा विशेष सर्वेक्षण-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे .

१२. ‘तत्त्वज्ञान – सामान्य सर्वेक्षण’,
१३. ‘तत्त्वज्ञान : भारतीय दृष्टिकोण – सामान्य सर्वेक्षण’,
१४. ‘तत्त्वज्ञान . पाश्चात्त्य दृष्टिकोण – सामान्य सर्वेक्षण’,
१५ ‘तत्त्वज्ञान-शाखा – सामान्य सर्वेक्षणे’,
१६. ‘तत्त्वज्ञान-शाखा – सामान्य सर्वेक्षणे (भारतीय)’,
१७ ‘तत्त्वज्ञान-शाखा – सामान्य सर्वेक्षणे (पाश्चात्त्य)’,
१८. ‘तत्त्वज्ञान-संप्रदाय – सर्वेक्षणे (भारतीय)’,
१९. ‘तत्त्वज्ञान-संप्रदायातील उपसंप्रदाय – सर्वेक्षणे (भारतीय)’,
२०. ‘तत्त्वज्ञान – संप्रदायातील सजातिक उपसंप्रदाय – सर्वेक्षणें (भारतीय)’,
२१. ‘तत्त्वज्ञान-लघुसंप्रदाय-सर्वेक्षणे (भारतीय)’,
२२. ‘तत्त्वज्ञान-संप्रदाय-कालखंड-सर्वेक्षणे (भारतीय)’,
२३ ‘तत्त्वज्ञान-संप्रदाय-शाखा-सर्वेक्षणे (भारतीय)’,
२४. ‘तत्त्वज्ञान-संप्रदाय-सर्वेक्षणे (पाश्चात्त्य)’,
२५ ‘तत्त्वज्ञान-लघुसंप्रदायसमूह-सर्वेक्षण (पाश्चात्त्य)’,
२६. ‘तत्त्वज्ञान-कालखंड-सर्वेक्षणे (पाश्चात्त्य)’; आणि
२७. ‘तत्त्वज्ञान-उपकालखंड-सर्वेक्षणे (पाश्चात्त्य)’.

उपगट ३ (चिंतक-लेख’) : या उपगटात (टिप्पणी २८ ते ३०) पुढील तीन विशेष चिंतक-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

२८ ‘चिंतक (भारतीय)’,
२९ ‘चिंतक व त्यांचे संप्रदाय (भारतीय)’; आणि
३०. ‘चिंतक (पाश्चात्त्य)’.

उपगट ४ (‘ग्रंथ-लेख’) : या उपगटांत (टिप्पणी ३१ ते ३४) पुढील चार विशेष ग्रंथ-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

३१. ‘ग्रंथ (भारतीय)’,
३२. ‘ग्रंथ-विवरणें-सर्वेक्षणे (भारतीय)’,

३३. 'ग्रंथ-प्रकार-सर्वेक्षणें (भारतीय)'; आणि
३४. 'तत्त्वग्रंथ (पाश्चात्त्य)'.

उपगट ५ ('सिद्धान्त-लेख') : या उपगटांत (टिप्पणी ३५ ते ३७) पुढील तीन विशेष सिद्धान्त-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

३५. 'सिद्धान्त (भारतीय)',
३६. 'सिद्धान्त (संयुक्त : भारतीय-पाश्चात्त्य)', आणि
३७. 'सिद्धान्त (पाश्चात्त्य)'.

मतम-लेखप्रकार-सारपुस्तिका—भाग २

(मतम-विभाग २, ३, ४ व ५ विषयक प्रकार-टिप्पणी)

गट ४ (मतम-द्वितीय विभागासाठी विशेष प्रकार-टिप्पणी) : या गटांत (टिप्पणी३८ ते ४९) पुढील शीर्षकांच्या बारा विशेष परिसर्वेक्षण-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

३८. 'पद्धतिशास्त्र',
३९. 'विज्ञान-तत्त्वज्ञान',
४०. 'तात्त्विक विश्वशास्त्र',
४१. 'तात्त्विक मानसशास्त्र',
४२. 'इतिहास-तत्त्वज्ञान',
४३. 'मूल्यशास्त्र',
४४. 'सामाजिक तत्त्वज्ञान',
४५. 'अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान',
४६. 'राजकीय तत्त्वज्ञान',
४७. 'विधि-तत्त्वज्ञान',
४८. 'शिक्षण-तत्त्वज्ञान'; आणि
४९. 'कला-तत्त्वज्ञान (सौदर्यशास्त्र)'.

गट ५ (मतम-तृतीय विभागासाठी विशेष प्रकार-टिप्पणी) : या गटांत (टिप्पणी ५०) पुढील शीर्षकाच्या फक्त एकच विशेष परिसर्वेक्षण-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

५०. 'इतर सात भूक्षेत्रांतील तत्त्वज्ञान'.

गट ६ (मतम-चतुर्थ विभागासाठी विशेष प्रकार-टिप्पणी) : या गटांत (टिप्पणी ५१ ते ५३) पुढील शीर्षकांच्या तीन विशेष परिसर्वेक्षण (चिंतक)-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

५१. 'पंधरा अर्वाचीन भारतीय-प्रादेशिक भाषांतील तत्त्वज्ञान',
५२. 'मराठीतील तत्त्वज्ञान व तत्त्वचिंतक'; आणि
५३. 'भारतांतील इंग्रजीतील तत्त्वज्ञान व तत्त्वचिंतक'.

गट ७ (मतम - पंचम विभागासाठी विशेष प्रकार-टिप्पणी) : या गटांत (टिप्पणी ५४) पुढील शीर्षकाच्या फक्त एकच विशेष परिसर्वेक्षण-प्रकार-टिप्पणीचा समावेश आहे :

५४. 'अकरा जागतिक धर्मांतील तत्त्वज्ञान'.

(वरील प्रकार-टिप्पणीच्या शीर्षकांवरून 'मतम'—मधील लेखांच्या वर्गोपवर्गीकरणांची व त्या टिप्पणीच्या सर्वसामान्य आशयांचीहि कल्पना यावी.)

८. 'मतम'-मधील 'पारिभाषिक शब्दावलि':

संपादकीय पुस्तिका (१) मधील 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा'चें खुद्द प्रकल्पन- नियोजन करितांनाच त्यातील विभाग-उपविभाग-अधिकरणे यातील विषयोपविषयाची व लेखविषयांची शीर्षके निश्चित करण्यासाठी आवश्यक ती पारिभाषिक व इतर शब्दावलि तयार करण्याचा प्रश्न साहजिकच निर्माण झाला; आणि त्याशिवाय प्रकल्पित-नियोजित लेखांचें लेखन करितांना लेखकांनी त्यांत उपयोजावयाच्या पारिभाषिक शब्दावलीचा प्रश्न तर अधिक महत्त्वाचा होता. या संदर्भात, प्रथमत: 'मतम'-चें प्रारंभिक प्रकल्पन-नियोजन करितांना संपादकांनी एक संक्षिप्त 'मूलभूत इंग्रजी-मराठी पारिभाषिक शब्दावलि' (सुमारे ७५० नोंदी) तयार केली, व ती अत्यंत छोटी संपादकीय पुस्तिका (५) म्हणून मुद्रित करून ती लेखक-संपादकांच्या उपयोगासाठी उपलब्ध केली. – लेखकांच्या लेख-लेखनांतील पारिभाषिक शब्दावलिविषयक गरजांची पुरेशी पूर्व-कल्पना करणे शक्य नसल्याने त्या बाबतीत लेखकांनी स्वत:च त्यांना आवश्यक ती परिभाषा तयार करून आपल्या लेखात उपयोजावी व अशा उपयोजिलेल्या पारिभाषिक शब्दांची सूचि त्यानी लिहिलेल्या त्यांच्या त्या त्या लेखांच्या शेवटीं द्यावी अशी त्यास विनंती करण्यांत आली या विनंतीस चांगला प्रतिसाद मिळाला; व बहुतेक लेखकांनी आपल्या लेखांबरोबर अशा सूचीहि पाठविल्या. या लेखासंबंधीच्या नंतरच्या संपादकीय कार्यात त्यांच्या संपादनाबरोबरच या सूचीतील नोंदीचे समीक्षक संकलन व संपादन करून त्यात इतर भरहि घालण्यांत आली; आणि अंतिमत. एक विस्तृत द्विभागीय (इंग्रजी-मराठी व मराठी-इंग्रजी) 'पारिभाषिक शब्दावलि' तयार करण्यांत आली, व ती 'मतम'-च्या वाचकांस उपयुक्त व्हावी या हेतूने, 'मतम'-च्या मूळ प्रकल्पन-नियोजनाप्रमाणे तिचा अंतर्भाव 'मतम'-च्या तिसऱ्या खंडांत, लेख-साहित्य-समाप्तीनंतर व 'सूची' पूर्वी करण्यात आला आहे. या 'शब्दावली'च्या दोन्ही विभागांत (इंग्रजी-मराठी व मराठी-इंग्रजी) प्रत्येकी सुमारे पावणे पाच हजार नोंदी आहेत. (याशिवाय या 'पारिभाषिक शब्दावली'च्या जादा प्रतीहि काढण्यांत आल्या असून त्या संबधिताच्या उपयोगासाठी उपलब्ध ठेवण्यांत आल्या आहेत.)

९. मतम-मधील लेखशीर्षकांचें वर्णानुक्रमांकन :

मतम-विषयक संपादकीय पुस्तिका (१) व (२) यांतील लेखाचे मूळ प्रकल्पन-नियोजन विभाग-उपविभाग-अधिकरणे यातून व त्यांच्या विषयोपविषयानुरूप केलें आहे. परंतु असे असलें तरी, 'मतम'-च्या अंतिम रचनेत या लेखांचें क्रमांकन, विषयोपविषयक्रमानुरूप नव्हे, तर वर्णानुक्रमानुरूपच व्हावयास हवे हें स्पष्टच आहे. आणि म्हणून संपादकीय उपयोगासाठी संपादकीय पुस्तिका (१) व (२) मधील लेखांच्या मूळ विषयोपविषयानुक्रमित असलेल्या समग्र पंचस्तंभी कोष्टकीय आकृतिबंधाचे रूपातर वर्णानुक्रमित आकृतिबंधांत अंतिम संपादकीय पुस्तिका (६) 'वर्णानुक्रम-लेखसूचि' हीत तीत 'वर्णानुक्रमांक' हा एक अधिक स्तंभ घालून (एकूण सहा स्तंभ) करण्यांत आलें आहे ही समग्र 'वर्णानुक्रम-सूचि' 'प्रारंभिका'त 'वर्णक्रम-लेखसूचि' या शीर्षकाखाली दिली आहे. (मात्र तीत 'पृष्ठ-मर्यादा' व 'संदर्भसूचना' हे दोन स्तंभ गाळून त्याऐवजी (स्थलित लेखाच्या) लेखकांची नांवे व (अस्थलित लेखांसाठी) संबधित संदर्भसूचना एकाच स्तंभांत दिल्या आहेत; व त्यामुळे स्तंभांची मूळ संख्या पांच ही कायम राहिली आहे.)

'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा'च्या प्रकल्पन-नियोजन-संपादनाचें समग्र स्वरूप त्यासाठी हेतुपूर्वक तयार करण्यांत आलेल्या सहा 'संपादकीय पुस्तिका'मध्ये विशद केलें आहे, आणि प्रस्तुतच्या उपोद्घातांतील या तिसऱ्या विभागांत तें स्वरूप वर अतिशय संक्षेपाने दिले आहे. तरीपण त्यावरून वाचकांस त्याची पुरेशी समग्र कल्पना येऊं शकेल असे वाटतें.

१०. लेखक-लेख-सूचि :

'प्रारंभिका'त 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि' व 'वर्णक्रम-लेखसूचि' या दोन सूचीशिवाय 'लेखक-लेख-सूचि' ही तिसरी सूचीहि दिली आहे. तीवरून मतम-मधील लेखांच्या लेखकांची नांवे, त्यांचे जन्मवर्ष, त्यानी लिहिलेले लेख व त्यांचे पत्ते ही माहिती वाचकांस एकत्रित रीत्या मिळू शकेल.

११. मराठी शुद्धलेखन, वर्णानुक्रम व मुद्रण :

याशिवाय या 'प्रारभिकां'त 'मतम-मधील मराठी शुद्धलेखन, वर्णानुक्रम व मुद्रण : धोरण' या निवेदनाचाहि समावेश आहे – मराठी शुद्धलेखनाच्या बाबतीत 'मतम'-चे संपादकीय धोरण मराठी शुद्धलेखनाचें शास्त्रीय स्वरूप, प्रचलित रूढि व नवसंकेत लक्षात घेऊन शक्य तेवढे अर्थपूर्ण रीतीने राखण्याचे असल्याने त्याविषयीचे स्पष्टीकरण या निवेदनांत दिले आहे. तें वाचकास मान्य व्हावे असे वाटते. 'मतम'-मधील मुद्रितशोधन या निवेदनांतील तत्त्वानुरूप व्हावें असा संपादकीय दृष्टिकोण ठेवला आहे.

१२. सूचि :

'मतम'-च्या तिसऱ्या खडाच्या शेवटी 'सूचि' दिलेली आहे. या सूचीच्या संपादकीय संकलनकार्याचें स्वरूप त्या 'सूची'च्या 'प्रास्ताविका'त विशद करण्यात आले आहेच.

३१–१२–१९७४
(२०–६–१९७५)

देविदास दत्तात्रेय वाडेकर
प्रमुख संपादक

मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश

प्रकल्पक्रम-लेखसूचि

प्रास्ताविक

१. 'मतम'मधील लेखांचें संपूर्ण व ('प्रकल्प-क्रमांक', 'शीर्षकें', 'प्रकार', 'पृष्ठमर्यादा' व 'संदर्भसूचना', अशा शीर्षकांच्या पांच स्तंभांत) तपशिलवार प्रकल्पन, त्यांच्या विषयोपविषयांनुसार व विभाग-उपविभाग-अधिकरणें यांतून, 'मतम-प्रकल्प-सारपुस्तिका' (१९६६) व 'मतम-प्रकल्पांतील लेख-शीर्षकांची पुरवणी-पुस्तिका' (१९७१) या दोन इंग्रजी पुस्तिकांतून करण्यांत आलें आहे.

२. 'मतम'मधील हें संपूर्ण पंचस्तंभांकित लेखप्रकल्पन, त्यांत लेखांच्या 'वर्ण-क्रमांकां'चा एक **नवीन** स्तंभ (दुसरा) घालून आणि त्यांतील 'पृष्ठमर्यादा' व 'संदर्भसूचना' हे दोन वेगळे (मूळचे चौथा व पांचवा हे) स्तंभ गाळून त्यांऐवजी (स्थलित लेखांच्या बाबतीत) 'लेखकांची नांवे' / (अस्थलित लेखांच्या बाबतींत) 'संदर्भसूचना' असा **एकच** संयुक्त स्तंभ घालून, प्रस्तुतच्या पंचस्तंभी 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचीं'त ग्रथित करण्यांत आलें आहे.

(१) **पहिला विभाग** 'तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखा, भारतीय व पाश्चात्त्य भूक्षेत्रांच्या संदर्भांत' असा आहे.— या विभागाचे तीन उपविभाग कल्पिण्यांत आले आहेत : (अ) **पहिला उपविभाग** 'तत्त्वज्ञान— सर्वसामान्य' असा आहे; आणि (आ) **दुसरा उपविभाग** 'भारतीय तत्त्वज्ञान' असा असून त्यांत **१८ अधिकरणें** कल्पिण्यांत आलीं आहेत; आणि (इ) **तिसरा उपविभाग** 'पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान' असा असून, त्यांत **८ अधिकरणें** कल्पिण्यांत आलीं आहेत. (२) **दुसरा विभाग** 'तत्त्वज्ञानाच्या बारा उपशाखा, भारतीय व पाश्चात्त्य भूक्षेत्रांच्या संदर्भांत' असा आहे. (३) **तिसरा विभाग** 'तत्त्वज्ञानाचीं इतर सात भूक्षेत्रें, तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भांत' असा आहे. (४) **चौथा विभाग** 'भारतातील १५ अर्वाचीन प्रादेशिक भाषांतील तत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भांत' असा असून, त्यांत **३ अधिकरणें** कल्पिण्यांत आली आहेत. (५) **पांचवा विभाग** 'अकरा जागतिक धर्मांतील तत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भात' असा आहे. या प्रकल्पनास आधारभूत असलेली संपादकीय तात्त्विक-वैचारिक भूमिका 'मतम'च्या उपोद्घातांत विशद करण्यांत आली आहे.

३. प्रस्तुतच्या पंचस्तंभी 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'तील **पहिल्या स्तंभांत** प्रत्येक विभाग, उपविभाग व अधिकरण यांत अंतर्भूत असलेल्या लेखांचे मूळ 'प्रकल्प-क्रमांक' दिले आहेत, तर **दुसऱ्या स्तंभांत** त्या त्या लेखांचे (प्रस्तुतच्या 'प्रकल्प-क्रम-लेखसूची'नंतर दिलेल्या 'वर्णक्रम-लेखसूची'तील) 'वर्ण-क्रमांक' दिले आहेत. (यामुळे वाचकांस प्रस्तुतची 'प्रकल्प-क्रम-लेखसूचि' व नंतरची 'वर्णक्रम-लेखसूचि' यंतील परस्पर-संदर्भ-संबंध ताडून पाहतांयेतील.). **तिसऱ्या स्तंभांत** लेखांचीं 'शीर्षकें' दिलीं आहेत. **चौथ्या स्तंभांत** त्या त्या लेखांचे विविध प्रकल्पित 'प्रकार' उल्लेखिले आहेत. (या प्रकारांपैकी 'सिद्धान्त' या लेखप्रकाराच्या उल्लेखांत त्यापुढे आलेल्या 'संक्षिप्त अक्षरचिन्हांचे स्पष्टीकरण' या प्रस्तुतच्या प्रास्ताविकानंतर दिलें आहे) **पांचव्या स्तंभांत** स्थलित लेखांच्या (म्हणजे ज्या लेखांच्या शीर्षकांनंतर त्या त्या विषयांवरील प्रत्यक्ष लेखांस स्थल म्हणजे जागा दिलेली असते व ती त्या त्या लेखांनी प्रत्यक्षांत व्यापिलेलीहि असते, अशा लेखांच्या) बाबतीत त्यांच्या 'लेखकांचीं नांवें' दिली आहेत; आणि **अस्थलित** (म्हणजे ज्या लेखांच्या शीर्षकांनंतर, ती शीर्षकें कोणत्यातरी इतर संबंधित किंवा समानार्थक लेख-शीर्षकांचीं पर्यायी रूपेंच असल्याने, त्यांवरील आणखी वेगळचा लेखांची व त्यांसाठी आणखी वेगळी जागा (स्थल) देण्याची आवश्यकता नसते व ती तशी दिलेलीहि नसते, अशा लेखांच्या) बाबतीत त्यांच्याविषयीच्या संबद्ध संदर्भ-वाचनासाठी 'संदर्भसूचना' म्हणून सुचविलेल्या संबंधित लेखांचे (प्रस्तुत 'सूची'च्या पहिल्या स्तंभांतील) प्रकल्पक्रमांक 'पहा' अशा सूचनेनंतर दिले आहेत.

४. प्रस्तुतच्या 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचीं'त मूळ 'मतम-प्रकल्पनां'तील सर्व म्हणजे **एकूण १२५६** लेखशीर्षकांचा समावेश आहे; व त्यांपैकी १००३ लेख **स्थलित** असून २५३ लेख **अस्थलित** आहेत.

५. प्रस्तुत 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'तील **अस्खलित** लेखांचे पहिल्या दोन स्तंभांतील 'प्रकल्प-क्रमांक' व 'वर्ण-क्रमाक' कसांत दिले आहेत, तर **स्खलित** लेखाचे हे उभयक्रमाक कंसविरहित दिले आहेत.

६. प्रस्तुतच्या 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'वरून वाचकास 'मतम'-प्रकल्पांतील विषयोपविषयानुरूप केलेल्या संपूर्ण व सविस्तर लेख-विषय-प्रकल्पनाची (लेखाची संख्या, शीर्षके, प्रकार व लेखक यांविषयीची) संक्षिप्त पण समग्र कल्पना येईल.

७. प्रस्तुतच्या 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'तील लेखांचें व त्यासंबंधीच्या तपशिलाचे (वरील परिच्छेद १ मध्ये उल्लेखिलेल्या प्रारंभिक 'मतम-प्रकल्प-सारपुस्तिका' व 'पुरवणी-पुस्तिका' यातील) मूळ प्रकल्पन व नियोजन आणि त्या लेखासाठी संबंधित तज्ज्ञ लेखकाचा शोध व नियुक्ति या विविध संपादकीय कार्यांत अनेक संपादक–सहसंपादक सहकाऱ्यांचें विविध व बहुमोल साहाय्य मिळाले आहे. या सहकाऱ्यांत प्रो. वि. म. बेडेकर, (प. वा.) प्रो. दि. के. बेडेकर, प्रो. रं. द. वाडेकर, प्रो. डॉ. अ. ग. जावडेकर, प्रो. डॉ ना. वि. जोशी, डॉ. आर. व्ही. डस्मेट, डॉ. जे. ड मार्नेफ, प्रो श्री. ह. दीक्षित, प्रो. भी. रा. कुलकर्णी, प्रो. (सौ.) पद्मा भी. कुलकर्णी, प्रो. मे. पं. रेगे, प्रो. डॉ. सु. शि. बार्लिंगे, प्रो. डॉ. ग. ना. जोशी, प्रो. (सौ.) लीला सोहोनी, प्रो. डॉ. श्री. व्यं. वोकील, डॉ. व. ग. राहूरकर, डॉ. ज. वा. जोशी, डॉ. एम. आर. लेदर्ले, डॉ. ज. र. जोशी, डॉ. मो. प्र. मराठे यांचा समावेश आहे. या सहकाऱ्यांनी तयार केलेल्या (वर उल्लेखिलेल्या) 'पुस्तिकां'तील व 'मतम-प्रकल्प'विषयक इतर संबंधित साहित्यावरून प्रस्तुतच्या 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'च्या संपादनाचे काम मुख्यतः 'मतम'चे सहसंपादक डॉ. म. प. पेठे व प्रो. ना. अ गोरे यांनी केले आहे.

संक्षिप्त अक्षरचिन्हांचें स्पष्टीकरण

ज्ञा = ज्ञानशास्त्र

त = तर्कशास्त्र

स = सत्ताशास्त्र

ध = धर्म-तत्त्वज्ञान

नी = नीतिशास्त्र

भा = भारतीय

पा = पाश्चात्य



मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश

प्रकल्पक्रम-लेखसूचि

[एकूण लेख १२५६ (स्थलित : १००३ व अस्थलित : २५३)]

विभाग १ : तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखा (१. ज्ञानशास्त्र, २. तर्कशास्त्र, ३. सत्ताशास्त्र, ४. धर्म-तत्त्वज्ञान व ५. नीतिशास्त्र) दोन प्रमुख क्षेत्रांच्या (१. भारतीय व २. पाश्चात्त्य) संदर्भांत– [एकूण लेख : ११०८ (स्थलित : ९०७ व अस्थलित : २०१)]

उपविभाग १ : तत्त्वज्ञान–सर्वसामान्य– [एकूण लेख : ८ (स्थलित : ७ व अस्थलित : १)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना –प्रकल्प-क्रमांक
१	३३८	तत्त्वज्ञान–कालपट (जागतिक)	कालपट	जोशी, ज. वा.
(१–अ)	(१७४)	कालपट (जागतिक), तत्त्वज्ञान–	कालपट	पहा १
२	३९०	तत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
३	२९४	ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
४	४०८	तर्कशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
५	१०७७	सत्ताशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
६	४६७	धर्मतत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
७	५०९	नीतिशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.

उपविभाग २ : भारतीय तत्त्वज्ञान–[एकूण लेख : ५८८ (स्थलित : ४२७ व अस्थलित : १६१)]

अधिकरण १ : सामान्य सर्वेक्षणें– [एकूण लेख : १४ (स्थलित : ७ व अस्थलित : ७)]

८	३४०	तत्त्वज्ञान–कालपट (भारतीय–प्राच्य)	कालपट	जोशी, ज. वा.
(८–अ)	(१७६)	कालपट (भारतीय–प्राच्य), तत्त्वज्ञान–	कालपट	पहा ८
९	३६८	तत्त्वज्ञान–भारतीय दृष्टिकोण	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
(९–अ)	(७३४)	भारतीय दृष्टिकोण, तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ९
१०	२८८	ज्ञानशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
(१०–अ)	(७२९)	भारतीय तत्त्वज्ञान, ज्ञानशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा १०
११	४०२	तर्कशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
(११–अ)	(७३०)	भारतीय तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ११
१२	१०७१	सत्ताशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
(१२–अ)	(७३३)	भारतीय तत्त्वज्ञान, सत्ताशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा १२
१३	४६१	धर्मतत्त्वज्ञान, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
(१३–अ)	(७३१)	भारतीय तत्त्वज्ञान, धर्मतत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा १३
१४	५०३	नीतिशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(१४–अ)	(७३२)	भारतीय तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा १४

अधिकरण २ : वेद– [एकूण लेख : २ (स्थलित : १ व अस्थलित : १)]

१५	३८३	तत्त्वज्ञान, वेद–	सर्वेक्षण	देवस्थळी, गो. वि.
(१५–अ)	(९७८)	वेद, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा १५

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना –प्रकल्प-क्रमांक
		अधिकरण ३ : ब्राह्मणें व आरण्यकें– [एकूण लेख : ३ (स्थलित : १ व अस्थलित : २)]		
१६	३६६	तत्त्वज्ञान, ब्राह्मणें व आरण्यके –	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	देवस्थळी, गो. वि.
(१६–अ)	(७०९)	ब्राह्मणें व आरण्यके, तत्त्वज्ञान –	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	पहा १६
(१६–आ)	(८९)	*आरण्यके व ब्राह्मणें, तत्त्वज्ञान –*	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	पहा १६
		अधिकरण ४ : उपनिषदें– [एकूण लेख : २३ (स्थलित : २१ व अस्थलित : २)]		
१७	३३३	तत्त्वज्ञान, उपनिषदे –	सर्वेक्षण	माईणकर, त्र्यं. गो.
(१७–अ)	(१२३)	उपनिषदे, तत्त्वज्ञान –	सर्वेक्षण	पहा १७
१८	६८०	बृहदारण्यक उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
१९	२४९	छांदोग्य उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२०	४२७	तैत्तिरीय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२१	१५१	ऐतरेय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२२	२००	कौषीतकि उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२३	१९५	केन उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२४	१५५	कठ उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२५	१०९	ईशोपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२६	१०६२	श्वेताश्वतर उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२७	८०४	मुंडक उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२८	७५५	महानारायण उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२९	६१९	प्रश्न उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३०	८२२	मैत्रायणी उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३१	७८४	माडूक्य उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३२	२७७	जैमिनीय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३३	६७१	बाष्कलमंत्र उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३४	२४८	छागलेय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३५	९३	आर्षेय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३६	१०४६	शौनक उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
३७	१२२	उपनिषदें, अप्रधान	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	माईणकर, त्र्यं. गो.
(३७–अ)	(३५)	अप्रधान उपनिषदें	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	पहा ३७
		अधिकरण ५ : उपनिषदुत्तर व दर्शनपूर्व तत्त्वग्रंथ (१) सूत्रग्रंथ, (२) महाकाव्यें व गीताग्रंथ, (३) वैद्यकग्रंथ, (४) स्मृतिग्रंथ व (५) पुराणें– [एकूण लेख : १६ (स्थलित : १४ व अस्थलित : २)]		
३८	२२९	गृह्यसूत्रें	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
३९	४७२	धर्मसूत्रें	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
४०	१०३२	शांडिल्यसूत्रे	ग्रंथ	वेडेकर, वि. म.
४१	४८०	नारदभक्तिसूत्रे	ग्रंथ	वेडेकर, वि. म.
४२	३७१	तत्त्वज्ञान, महाकाव्यें (महाभारत, गीताग्रंथ, रामायण, योगवासिष्ठ)	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
(४२–अ)	(७५३)	महाकाव्ये, तत्त्वज्ञान –	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	पहा ४२
४३	१०९२	सनत्सुजातीय	ग्रंथ	वेडेकर, वि. म.
४४	७२०	भगवद्गीता	ग्रंथ	कुलकर्णी, भी. रा.
४५	७२१	भगवद्गीता – विवरणे	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, भी. रा.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना — प्रकल्प-क्रमांक
४६	२२०	गीताग्रंथ (अनुगीतेसह), इतर	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
४७	८७५	रामायण	ग्रंथ	वेडेकर, वि. म.
४८	८४७	योगवासिष्ठ	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
४९	९९०	वैद्यक-ग्रंथ	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	आठवले, अ. दा.
५०	७४७	मनुस्मृति व याज्ञवल्क्यस्मृति	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
(५०–अ)	(८३१)	याज्ञवल्क्यस्मृति व मनुस्मृति	ग्रथ (सर्वेक्षण)	पहा ५०
५१	५८८	पुराणें	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	कानिटकर, वा. मो.

अधिकरण ६ : चार्वाक – [एकूण लेख : १ (स्थलित : १ व अस्थलित : ०)]

५२	२४१	चार्वाकमत	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.

अधिकरण ७ : बौद्धमत – [एकूण लेख : ४७ (स्थलित : ३४ व अस्थलित : १३)]

५३	३६५	तत्त्वज्ञान, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
(५३–अ)	(६९२)	बौद्धमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ५३
५४	२८७	ज्ञानशास्त्र, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
(५४–अ)	(६९१)	बौद्धमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५४
५५	४०१	तर्कशास्त्र, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
(५५–अ)	(६९३)	बौद्धमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५५
५६	१०७०	सत्ताशास्त्र, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
(५६–अ)	(७०१)	बौद्धमत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५६
५७	४६०	धर्मतत्त्वज्ञान, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
(५७–अ)	(६९५)	बौद्धमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ५७
५८	५०२	नीतिशास्त्र, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
(५८–अ)	(६९६)	बौद्धमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५८
५९	११४०	सुत्तपिटक	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
६०	३८	अभिधम्म	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
६१	४५४	धम्मपद	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
६२	८९२	लंकावतारसूत्र	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
६३	११३९	सुत्तनिपात	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
६४	६०३	प्रज्ञापारमिता	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	बापट, पु. वि.
६५	१०९१	सद्धर्मपुंडरीक	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
६६	६७४	बुद्ध	चिंतक	बापट, पु. वि.
६७	५४	अशोक	चिंतक	बापट, पु. वि.
६८	४७६	नागसेन	चिंतक	बापट, पु. वि.
६९	५५	अश्वघोष	चिंतक	बापट, पु. वि.
७०	४७७	नागार्जुन	चिंतक	बापट, पु. वि.
७१	९१	आर्यदेव	चिंतक	बापट, पु. वि.
७२	५७	असंग	चिंतक	बापट, पु. वि.
७३	९२२	वसुबंधु	चिंतक	बापट, पु. वि.
७४	६७५	बुद्धघोष	चिंतक	बापट, पु. वि.
७५	४४२	दिङ्नाग	चिंतक	बापट, पु. वि.
७६	४५६	धर्मकीर्ति	चिंतक	बापट, पु. वि.
७७	१०३४	शांतिदेव	चिंतक	बापट, पु. वि.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना – प्रकल्प-क्रमांक
७८	१०३३	शातरक्षित	चिंतक	वापट, पु. वि.
७९	१६१	कमलशील	चिंतक	वापट, पु. वि.
८०	४३२	थेरवाद–बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(८०–अ)	(६९४)	बौद्धमत, थेरवाद–	सर्वेक्षण	पहा ८०
८१	१२०४	हीनयान–बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(८१–अ)	(७०३)	बौद्धमत, हीनयान–	सर्वेक्षण	पहा ८१
८२	११५२	सौत्रातिक–बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(८२–अ)	(७०२)	बौद्धमत, सौत्रातिक–	सर्वेक्षण	पहा ८२
८३	९९३	वैभापिक–बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(८३–अ)	(७००)	बौद्धमत, वैभापिक–	सर्वेक्षण	पहा ८३
८४	७५७	महायान–बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(८४–अ)	(६९७)	बौद्धमत, महायान–	सर्वेक्षण	पहा ८४
८५	८४८	योगाचार–बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(८५–अ)	(६९९)	बौद्धमत, योगाचार–	सर्वेक्षण	पहा ८५
८६	७६८	माध्यमिक–बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(८६–अ)	(६९८)	बौद्धमत, माध्यमिक–	सर्वेक्षण	पहा ८६

अधिकरण ८ : जैनमत – [एकूण लेख : २७ (स्थलित : १८ व अस्थलित : ९)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना – प्रकल्प-क्रमांक
८७	३४७	तत्त्वज्ञान, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
(८७–अ)	(२६९)	जैनमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ८७
८८	२८४	ज्ञानशास्त्र, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
(८८–अ)	(२६८)	जैनमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ८८
८९	३९८	तर्कशास्त्र, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
(८९–अ)	(२७०)	जैनमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ८९
९०	१०६७	सत्ताशास्त्र, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
(९०–अ)	(२७५)	जैनमत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ९०
९१	४५७	धर्मतत्त्वज्ञान, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
(९१–अ)	(२७२)	जैनमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ९१
९२	४९९	नीतिशास्त्र, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
(९२–अ)	(२७३)	जैनमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ९२
९३	४४१	दिगवर व श्वेतांवर संप्रदाय–जैनमत	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
(९३–अ)	(२७१)	जैनमत, दिगंवर व श्वेतावर संप्रदाय–	सर्वेक्षण	पहा ९३
(९३–आ)	(१०६३)	श्वेतांवर व दिगंवर संप्रदाय–जैनमत–	सर्वेक्षण	पहा ९३
(९३–इ)	(२७४)	जैनमत, श्वेतांवर व दिगंबर संप्रदाय–	सर्वेक्षण	पहा ९३
९४	२६६	जैन आगम (सिद्धान्त)	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	उपाध्ये, आ. ने.
९५	७२४	भद्रवाहु	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
९६	१२९	उमास्वाति	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
९७	१९२	कुदकुंदाचार्य	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
९७–अ	१०९५	समंतभद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
९८	११८२	हरिभद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
९९	११३४	सिद्धसेन दिवाकर	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
१००	६११	प्रभाचंद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
१०१	१२११	हेमचद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना — प्रकल्प-क्रमांक
१०२	५१८	नेमिचंद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
१०३	७५२	मल्लिषेण	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.

अधिकरण ९ : सांख्यमत— [एकूण लेख : १७ (स्थलित : १० व अस्थलित . ७)]

१०४	३९२	तत्त्वज्ञान, सांख्यमत—	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
(१०४–अ)	(११२५)	सांख्यमत, तत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १०४
१०५	२९६	ज्ञानशास्त्र, सांख्यमत—	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
(१०५–अ)	(११२४)	सांख्यमत, ज्ञानशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १०५
१०६	४१०	तर्कशास्त्र, सांख्यमत—	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
(१०६–अ)	(११२६)	सांख्यमत, तर्कशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १०६
१०७	१०७९	सत्ताशास्त्र, सांख्यमत—	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
(१०७–अ)	(११२९)	सांख्यमत, सत्ताशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १०७
१०८	४६९	धर्मतत्त्वज्ञान, सांख्यमत—	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
(१०८–अ)	(११२७)	सांख्यमत, धर्मतत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १०८
१०९	५११	नीतिशास्त्र, सांख्यमत—	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
(१०९–अ)	(११२८)	सांख्यमत, नीतिशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १०९
११०	१६०	कपिल	चिंतक	सेनगुप्त, अणिमा
१११	५५१	पंचशिख	चिंतक	सेनगुप्त, अणिमा
११२	९३१	वार्षगण्य	चिंतक	सेनगुप्त, अणिमा
११३	११२	ईश्वरकृष्ण	चिंतक	सेनगुप्त, अणिमा
(११४)	(—)	वाचस्पति	(चिंतक)	पहा १८४

अधिकरण १० : योगमत — [एकूण लेख : १६ (स्थलित : ९ व अस्थलित : ७)]

११५	३७५	तत्त्वज्ञान, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
(११५–अ)	(८४१)	योगमत, तत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा ११५
११६	२९०	ज्ञानशास्त्र, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
(११६–अ)	(८४०)	योगमत, ज्ञानशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा ११६
११७	४०४	तर्कशास्त्र, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
(११७–अ)	(८४२)	योगमत, तर्कशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा ११७
११८	१०७३	सत्ताशास्त्र, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
(११८–अ)	(८४६)	योगमत, सत्ताशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा ११८
११९	४६३	धर्मतत्त्वज्ञान, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
(११९–अ)	(८४३)	योगमत, धर्मतत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा ११९
१२०	७७४	मानसशास्त्र, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
(१२०–अ)	(८४५)	योगमत, मानसशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १२०
१२१	५०५	नीतिशास्त्र, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
(१२१–अ)	(८४४)	योगमत, नीतिशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १२१
१२२	५३८	पतंजलि	चिंतक	जोशी, का. स.
१२३	१००६	व्यास	चिंतक	जोशी, का. स.

अधिकरण ११ : वैशेषिकमत — [एकूण लेख : १६ (स्थलित : १० व अस्थलित : ६)]

१२४	३८४	तत्त्वज्ञान, वैशेषिकमत—	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
(१२४–अ)	(९९५)	वैशेषिकमत, तत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १२४

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना —प्रकल्प-क्रमांक
१२५	२९२	ज्ञानशास्त्र, वैशेषिकमत—	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
(१२५—अ)	(९९४)	वैशेषिकमत, तत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १२५
१२६	४०६	तर्कशास्त्र, वैशेषिकमत—	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
(१२६—अ)	(९९६)	वैशेषिकमत, तर्कशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १२६
१२७	१०७५	सत्ताशास्त्र, वैशेषिकमत—	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
(१२७—अ)	(९९९)	वैशेषिकमत, सत्ताशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १२७
१२८	४६५	धर्मतत्त्वज्ञान, वैशेषिकमत—	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
(१२८—अ)	(९९७)	वैशेषिकमत, धर्मतत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १२८
१२९	५०७	नीतिशास्त्र, वैशेषिकमत—	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
(१२९—अ)	(९९८)	वैशेषिकमत, नीतिशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १२९
१३०	१५७	कणाद	चिंतक	जावडेकर, अ. ग.
१३१	६१८	प्रशस्तपाद	चिंतक	जावडेकर, अ. ग.
१३२	१००७	व्योमशेखर (व्योमशिवाचार्य)	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१३३	९७०	विश्वनाथ	चिंतक	कोकजे, र. गो.

अधिकरण १२ : न्यायमत — [एकूण लेख : २० (स्थलित : १४ व अस्थलित : ६)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना —प्रकल्प-क्रमांक
१३४	३५२	तत्त्वज्ञान, न्यायमत—	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
(१३४—अ)	(५३१)	न्यायमत, तत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १३४
१३५	२८५	ज्ञानशास्त्र, न्यायमत—	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
(१३५—अ)	(५३०)	न्यायमत, ज्ञानशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १३५
१३६	३९९	तर्कशास्त्र, न्यायमत—	सवक्षण	कोकजे, र. गो.
(१३६—अ)	(५३२)	न्यायमत, तर्कशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १३६
१३७	१०६८	सत्ताशास्त्र, न्यायमत—	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
(१३७—अ)	(५३५)	न्यायमत, सत्ताशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १३७
१३८	४५८	धर्मतत्त्वज्ञान, न्यायमत—	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
(१३८—अ)	(५३३)	न्यायमत, धर्मतत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १३८
१३९	५००	नीतिशास्त्र, न्यायमत—	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
(१३९—अ)	(५३४)	न्यायमत, नीतिशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १३९
१४०	२३३	गौतम	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१४१	९२७	वात्स्यायन	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१४२	११९	उदयन	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१४३	१०४९	श्रीधर	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१४४	१९१	कुलार्कपंडित	चिंतक	द्रविड, ना.
१४५	२१५	गंगेश	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१४५—अ	४७५	नव्यन्याय	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
१४६	९२८	वादींद्र	चिंतक	द्रविड, ना.

अधिकरण १३ : मीमांसामत — [एकूण लेख : १७ (स्थलित : ११ व अस्थलित : ६)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना —प्रकल्प-क्रमांक
१४७	३७२	तत्त्वज्ञान, मीमासामत—	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(१४७—अ)	(७९६)	मीमांसामत, तत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा १४७
१४८	२८९	ज्ञानशास्त्र, मीमांसामत—	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(१४८—अ)	(७९५)	मीमांसामत, ज्ञानशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १४८

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
१४९	४०३	तर्कशास्त्र, मीमांसामत–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(१४९–अ)	(७९७)	मीमांसामत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १४९
१५०	१०७२	सत्ताशास्त्र, मीमांसामत–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(१५०–अ)	(८००)	मीमांसामत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १५०
१५१	४६२	धर्मतत्त्वज्ञान, मीमांसामत–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(१५१–अ)	(७९८)	मीमांसामत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा १५१
१५२	५०४	नीतिशास्त्र, मीमांसामत–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(१५२–अ)	(७९९)	मीमांसामत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १५२
१५३	२७६	जैमिनि	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
१५४	१०१६	शवर	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
१५५	६१०	प्रभाकर व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	भट्ट, गोवर्धन पी.
१५६	१८९	कुमारिल व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	भट्ट, गोवर्धन पी.
१५७	१०२३	शालिकनाथ	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.

अधिकरण १४ : वेदान्तमत-सर्वसामान्य– [एकूण लेख : १३ (स्खलित : ७ व अस्खलित : ६)]

१५८	३९१	तत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(१५८–अ)	(९८२)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा १५८
१५९	२९५	ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(१५९–अ)	(९८१)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १५९
१६०	४०९	तर्कशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(१६०–अ)	(९८३)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १६०
१६१	१०७८	सत्ताशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(१६१–अ)	(९८६)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १६१
१६२	४६८	धर्मतत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(१६२–अ)	(९८४)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा १६२
१६३	५१०	नीतिशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(१६३–अ)	(९८५)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १६३
१६४	९८७	वेदान्तमत–संप्रदाय	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.

अधिकरण १५ : शांकर वेदान्तमत (१) शंकरपूर्व वेदान्त, (२) शांकर वेदान्त–सर्वसामान्य व (३) शंकर व उत्तरवर्ती– [एकूण लेख : ४० (स्खलित : ३४ व अस्खलित : ६)]

१६५	९८०	वेदान्तमत–बादरायणपूर्व	सर्वेक्षण	सहस्रबुद्धे, म. त्र्यं.
१६६	६६७	बादरायण	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
१६७	९८८	वेदान्तसूत्रें–विवरणें	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, भी. रा.
१६८	७२६	भर्तृहरि	चिंतक	सहस्रबुद्धे, म. त्र्यं.
१६९	७२५	भर्तृप्रपंच	चिंतक	सहस्रबुद्धे, म. त्र्यं.
१७०	२३२	गौडपाद	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
१७१	३८५	तत्त्वज्ञान, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
(१७१–अ)	(१०२७)	शांकर वेदान्तमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा १७१
१७२	२९३	ज्ञानशास्त्र, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
(१७२–अ)	(१०२६)	शांकर वेदान्तमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १७२
१७३	४०७	तर्कशास्त्र, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
(१७३-अ)	(१०२८)	शाकर वेदान्तमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १७३
१७४	१०७६	सत्ताशास्त्र, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
(१७४-अ)	(१०३१)	शाकर वेदान्तमत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १७४
१७५	४६६	धर्मतत्त्वज्ञान, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
(१७५-अ)	(१०२९)	शांकर वेदान्तमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा १७५
१७६	५०८	नीतिशास्त्र, शाकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
(१७६-अ)	(१०३०)	शाकर वेदान्तमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १७६
१७७	१०१९	शंकर	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
१७८	७०७	ब्रह्मसूत्रभाष्य (शंकर)	ग्रंथ	कुलकर्णी, भी. रा.
१७९	१२१	उपदेशसाहस्री (शंकर)	ग्रंथ	जोशी, रा. ल.
१८०	१०१५	शतश्लोकी (शंकर)	ग्रंथ	जोशी, रा. ल.
१८०-अ	७५९	मंडन	चिंतक	जोशी, रा. ल.
१८१	११४४	सुरेश्वर	चिंतक	जोशी, रा. ल.
१८२	५४३	पद्मपाद	चिंतक	जोशी, रा. ल.
१८३	८७	आनंदगिरि (आनदज्ञान)	चिंतक	जोशी, रा. ल.
१८४	९२४	वाचस्पति	चिंतक	जोशी, रा. ल.
१८५	११०१	सर्वज्ञात्ममुनि	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१८६	१०५६	श्रीहर्ष	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१८७	२४३	चित्सुख	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१८८	५९९	प्रकाशात्मन्	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१८९	४१	अमलानंद	चिंतक	जोशी, द. ग.
१९०	९४९	विद्यारण्य (माधव)	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१९१	२३१	गोविंदानंद	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१९२	३४	अप्पय्या दीक्षित	चिंतक	जोशी, द. ग.
१९३	४७१	धर्मराज	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१९४	७४२	मधुसूदन सरस्वती	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१९५	६००	प्रकाशानंद	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१९६	१०८९	सदानंद	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१९७	१०२५	शांकर वेदान्तमत–उपसंप्रदाय	सर्वेक्षण	नाचणे, सुलोचना

अधिकरण १६ : रामानुज वेदान्तमत – (१) रामानुजपूर्व वेदान्त, (२) रामानुज वेदान्त–सर्वसामान्य व (३) रामानुज व उत्तरवर्ती– [एकूण लेख : ३८ (स्थलित : ३२ व अस्थलित : ६)]

१९८	९६३	विशिष्टाद्वैत–रामानुजपूर्व	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
१९९	५७६	पाचरात्र संप्रदाय	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
२००	५०	अळ्वार तत्त्वज्ञान	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
२०१	८३३	यामुनाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२०२	४७८	नाथमुनि	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२०३	७३९	भास्कर	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२०४	८३२	यादवप्रकाश	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२०५	३७८	तत्त्वज्ञान, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
(२०५-अ)	(८६९)	रामानुज वेदान्तमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा २०५
२०६	२९१	ज्ञानशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
(२०६-अ)	(८६८)	रामानुज वेदान्तमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २०६

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
२०७	४०५	तर्कशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
(२०७–अ)	(८७०)	रामानुज वेदान्तमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २०७
२०८	१०७४	सत्ताशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
(२०८–अ)	(८७३)	रामानुज वेदान्तमत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २०८
२०९	४६४	धर्मतत्त्वज्ञान, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
(२०९–अ)	(८७१)	रामानुज वेदान्तमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा २०९
२१०	५०६	नीतिशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
(२१०–अ)	(८७२)	रामानुज वेदान्तमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २१०
२११	८६७	रामानुज	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२१२	१०५३	श्रीभाष्य (रामानुज)	ग्रंथ	राहूरकर, व. ग.
२१३	१०५४	श्रीभाष्य (रामानुज)–विवरणे	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	राहूरकर, व. ग. व रामानुजाचारी, आर.
२१४	१९०	कुरेश	चिंतक	राहूरकर, व. ग. व रामानुजाचारी, आर.
२१५	९२६	वात्स्यवरद	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२१६	८१२	मेघनादारि	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२१७	९७९	वेदान्तदेशिक (वेंकटनाथ)	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२१८	९१०	लोकाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२१९	११४२	सुदर्शनसूरि	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२०	१८७	कुमार वेदान्ताचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग. व रामानुजाचारी, आर.
२२१	८७४	रामानुजाचार्य (द्वितीय) (वादि–हंस–नवांबुद)	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२२	१०५१	श्रीनिवासाचार्य (रामानुजदास महाचार्य)	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२३	१६७	कस्तुरी रंगाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२४	१०४३	शैल श्रीनिवास	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२५	८५५	रंगाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२६	१०५५	श्रीशैल श्रीनिवास (अण्णगुरु)	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२७	११४१	सुदर्शनगुरु	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२८	१०५०	श्रीनिवासदास	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
२२९	८५४	रंगनायाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग. व रामानुजाचारी, आर.

अधिकरण १७ : इतर वेदान्त व इतर संप्रदाय–[एकूण लेख : १३ (स्थलित : १३ व अस्थलित : ०)]

२३०	६०८	प्रत्यभिज्ञा संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवसेनापती, व्ही. ए.
२३१	५६१	पाशुपत संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवसेनापती, व्ही. ए.
२३२	१०२१	शाक्त संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवसेनापती, व्ही. ए.
२३३	४११	तंत्र संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवसेनापती, व्ही. ए.
२३४	१०४४	शैवसिद्धान्त संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवसेनापती, व्ही. ए.
२३५	७४४	मध्व	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
२३६	७६९	माध्व संप्रदाय	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
२३७	१०४८	श्रीकंठ	चिंतक	जोशी, द. ग.
२३८	४९५	निंबार्क व सप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, भी. रा.
२३९	९२१	वल्लभ व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, भी. रा.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
२४०	१०५२	श्रीपति पंडित	चिंतक	जोशी, रा. ल.
२४१	२४७	चैतन्य व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	मित्र, एम. एन.
२४२	९४६	विज्ञानभिक्षु	चिंतक	वारे, ग. श्री.

अधिकरण १८– अ : सिद्धान्त–भारतीय क्षेत्र–[एकूण लेख : १०७ (स्थलित : ८० व अस्थलित : २७)]

(१) ज्ञानशास्त्रशाखा– [एकूण लेख : १६ (स्थलित :१३ व अस्थलित : ३)]

(२४३)	(३)	अज्ञान (अविद्या)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	पहा २४६
२४४	१४	अनुपलब्धि	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२४५	४६	अर्थापत्ति	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२४६	५२	अविद्या (अज्ञान)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२४७	७३७	भाषा–तत्त्वज्ञान (भारतीय)	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२४८	६७६	बुद्धि	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२४९	२१३	ख्यातिवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
(२५०)	(—)	लक्षण	सिद्धान्त (ज्ञा–त / भा)	पहा २५९
२५१	८८९	लक्षणा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२५२	५४५	पराविद्या व अपराविद्या	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२५३	६१२	प्रमा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२५४	६०७	प्रत्यभिज्ञा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
(२५५)	(—)	साक्षात्कार	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा)	पहा २९९
२५६	१०९४	समवाय	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२५७	१०९३	सप्तभंगीनय	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२५८	१२५	उपमान	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.

(२) तर्कशास्त्र शाखा–[एकूण लेख : ३ (स्थलित : ३ व अस्थलित : ०)]

२५९	८८८	लक्षण	सिद्धान्त (त–ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२६०	५५२	पंचावयववाक्य	सिद्धान्त (त / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
२६१	१००५	व्याप्ति	सिद्धान्त (त / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.

(३) सत्ताशास्त्र शाखा–[एकूण लेख : ५० (स्थलित : ४० व अस्थलित : १०)]

२६२	१	अचिंत्यभेदाभेदवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२६३	१२	अध्यासवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२६४)	(८)	अदृष्ट	सिद्धान्त (स–नी / भा)	पहा २८०
२६५	९	अद्वैतवाद : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२६६	६०	अहंकार	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२६७)	(२)	अजातवाद	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ३९९
२६८	१३	अनात्मवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२६९	३०	अनेकान्तवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२७०	६२	अंतःकरण	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२७१)	(३२)	अपूर्व	सिद्धान्त (स–नी / भा)	पहा २८०
२७२	९०	आरंभवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२७३	८१	आत्मवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
(२७४)	(—)	भाषा–तत्त्वज्ञान (भारतीय)	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा)	पहा २४७
२७५	७४०	भेदाभेदवाद	सिद्धान्त (स–भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२७६	७०६	ब्रह्मवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२७७	२४२	चित्त (योगमत)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२७८	४५३	द्वैताद्वैतवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२७९	२२४	गुण (सांख्यमत)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२८०	१६५	कर्मसिद्धान्त	सिद्धान्त (स–नी / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२८१	१९९	कोश–सिद्धान्त	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२८२	२१०	क्षणिकवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२८३	२१२	क्षेत्र–क्षेत्रज्ञ–विचार	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२८४)	(९०३)	लिंगदेह (लिंगशरीर / सूक्ष्मशरीर)	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ३०५
२८५	७५८	महावाक्यें	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२८६	७४५	मनस्	सिद्धान्त (स / भा)	अकोलकर, व. वि.
२८७	७७५	मायावाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२८८	४७९	नामरूप	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२८९	४९१	निर्वाण	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२९०	५५३	पंचीकरण / त्रिवृत्करण	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२९१	५४७	परिणामवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२९२	६०१	प्रकृति	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२९३)	(६०२)	प्रकृति, पुरुष व	सिद्धान्त (स / भा)	पहा २९६
(२९४)	(६०५)	प्रतीत्यसमुत्पाद	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ८०, ८१
२९५	५८९	पुरुष (साक्षी)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२९६	५९०	पुरुष व प्रकृति	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२९७	१३२	ऋत	सिद्धान्त (स–नी / भा)	वेडेकर, वि. म.
२९८	१०१८	शब्दाद्वैत	सिद्धान्त (स / भा)	सहस्रबुद्धे, म. त्र्यं.
२९९	१११५	साक्षात्कार	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(३००)	(१११६)	साक्षी (पुरुष)	सिद्धान्त (स / भा)	पहा २९५
३०१	१११२	संसार	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३०२	१०६५	सत्कार्यवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३०३	१०६६	सत्तात्रयवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३०४	११६९	स्फोट	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३०५	११४५	सूक्ष्मशरीर (लिंगदेह / लिंगशरीर)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(३०५–अ)	(९०४)	लिंगशरीर (लिंगदेह / सूक्ष्मशरीर)	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ३०५
३०६	१०४०	शून्यवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३०७	११७४	स्याद्वाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३०८	३९७	'तत्त्वमसि'	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(३०९)	(४२८)	त्रिवृत्करण / पंचीकरण	सिद्धान्त (स / भा)	पहा २९०
३१०	९६०	विवर्तवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.

(४) धर्म-तत्त्वज्ञान शाखा–[एकूण लेख : ७ (स्थलित : ३ व अस्थलित : ४)]

३११	३१	अनेकेश्वरवाद	सिद्धान्त (ध / भा)	डस्मेट, आर. व्ही.
३१२	६६५	बंध-मोक्ष	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(३१३)	(८२४)	मोक्ष (मुक्ति)	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	पहा ३१२

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ग-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
(३१४)	(८२३)	मोक्ष-बध	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	पहा ३१२
(३१५)	(—)	समाधि	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	पहा ३४०
३१६	११४३	सुफीवाद	सिद्धान्त (ध / भा)	वहिदुद्दिन, एस. व सिद्दिकी, एस.
(३१७)	(—)	यज्ञ	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	पहा ३४६

(५) नीतिशास्त्र शाखा– [एकूण लेख . ३१ (स्थलित : २१ व अस्थलित : १०)]

(३१८)	(—)	अदृष्ट	सिद्धान्त (नी–स / भा)	पहा २८०
३१९	६१	अहिंसा	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
(३२०)	(—)	अपूर्व	सिद्धान्त (नी–स / भा)	पहा २८०
३२१	९६	आश्रमधर्म	सिद्धान्त (नी / भा)	वेडेकर, वि. म.
३२२	५६	अष्टांगयोग	सिद्धान्त (नी / भा)	जोशी, का. स.
(३२२–अ)	(८३९)	योग, अष्टांग	सिद्धान्त (नी / भा)	पहा ३२२
(३२३)	(—)	बंध-मोक्ष	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	पहा ३१२
३२४	७१९	भक्तिमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
३२५	२३९	'चत्वारि आर्यसत्यानि'	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
३२६	४५५	धर्म	सिद्धान्त (नी / भा)	वेडेकर, वि. म.
३२७	४४६	दु.ख	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
३२८	२६२	जीवनमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
३२९	२८३	ज्ञानमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
३३०	१६४	कर्ममार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
(३३१)	(—)	कर्मसिद्धान्त	सिद्धान्त (नी–स / भा)	पहा २८०
३३२	९०९	लोकसंग्रह	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
(३३३)	(—)	मोक्ष (मुक्ति)	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	पहा ३१२
(३३४)	(—)	मोक्ष-बंध	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	पहा ३१२
३३५	५२८	नैष्कर्म्यवाद	सिद्धान्त (नी / भा)	वऱ्हाडपांडे, नी. र.
३३६	६१७	प्रवृत्तिमार्ग व निवृत्तिमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
(३३६–अ)	(४९२)	निवृत्तिमार्ग व प्रवृत्तिमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	पहा ३३६
(३३७)	(६२९)	प्रेयस् व श्रेयस्	सिद्धान्त (नी / भा)	पहा ३४३
(३३८)	(—)	ऋत	सिद्धान्त (नी–स / भा)	पहा २९७
३३९	१११८	साधनचतुष्टय	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
३४०	१०९९	समाधि	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	जोशी, का. स.
३४१	१११३	संस्कार	सिद्धान्त (नी / भा)	वेडेकर, वि. म.
३४२	१०८६	सत्याग्रह	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
३४३	१०५९	श्रेयस् व प्रेयस्	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
३४४	११६५	स्थितप्रज्ञ	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
३४५	९२०	वर्णाश्रमधर्म	सिद्धान्त (नी / भा)	वेडेकर, वि. म.
३४६	८२७	यज्ञ	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	वेडेकर, वि. म.

अधिकरण १८–आ : सिद्धान्त – संयुक्त (भारतीय – पाश्चात्य) क्षेत्र–

[एकूण लेख : १५८ (स्थलित : ११० व अस्थलित : ४८)]

(१) ज्ञानशास्त्र शाखा– [एकूण लेख : ३६ (स्थलित : २४ व अस्थलित : १२)]

३४७	३७	अभाव व राहित्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वारलिंगे, सु. शि.
(३४८)	(१०)	अधिकारसाक्ष्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६८

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
(३४९)	(८०)	आगम (श्रुति)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६७
(३५०)	(१५२)	ऐतिह्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६७
३५१	६३	अंत:प्रज्ञा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
३५२	१६	अनुभववाद	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
(३५३)	(३३)	अपौरुषेय / आर्ष शब्द	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६७
(३५४)	(८८)	आप्तवचन (आप्तोपदेश)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६७
(३५५)	(९२)	आर्षज्ञान	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६७
३५६	७४१	भ्रम (मिथ्याज्ञान)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३५७	६७७	बुद्धिवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३५८	२४४	चिद्वाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
(३५९)	(—)	गूढवाद	सिद्धान्त (ज्ञा–ध / भा–पा)	पहा ४५४
३६०	२९८	ज्ञान : संशय व निश्चय	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३६१	२९९	ज्ञान : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु शि.
(३६२)	(—)	मिथ्याज्ञान (भ्रम)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३५६
३६३	५३९	पदार्थ	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
३६४	६१३	प्रमाण व प्रामाण्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३६५	६०६	प्रत्यक्ष (संवेदन)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
(३६६)	(८७८)	राहित्य, अभाव व	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३४७
३६७	१०१७	शब्द	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३६८	१११७	साक्ष्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
(३६९)	(—)	सामान्य व विशेष	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	पहा ४३६
३७०	११०६	संभव	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३७१	११०९	संशय	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३७२	१११०	संशयवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३७३	१०८७	सत्याचे व सत्तेचे अंश	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	कुलकर्णी, पद्मा श्री.
३७४	१०८४	सत्य व असत्य : स्वरूप व निकष	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३७५	११७३	स्मृति	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	अकोलकर, व. वि.
३७६	१०४७	श्रद्धा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(३७७)	(१०५७)	श्रुति (आगम)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६७
३७८	११७५	स्वत:प्रामाण्य व परत:प्रामाण्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३७९	९३२	वास्तववाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
३८०	९४३	विचारस्वरूप	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
(३८१)	(९७२)	विषयवाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	पहा ३७९
३८२	९७३	विषयिवाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	हचिंग्ज, पी. एस.

(२) तर्कशास्त्र शाखा– [एकूण लेख : ७ (स्थलित : ७ व अस्थलित : ०)]

३८३	२४	अनुमान व युक्तिवाद : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (त / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३८४	१८	अनुमानदोष	सिद्धान्त (त / भा–पा)	जोशी, ज. वा.
३८५	४८३	निगमन	सिद्धान्त (त / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३८६	११२२	साम्यानुमान	सिद्धान्त (त / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
३८७	११३५	सिद्धि	सिद्धान्त (त / भा–पा)	मूर, जे. डी.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
३८८	११७७	स्वयंसिद्ध तत्त्वें	सिद्धान्त (त / भा–पा)	मूर, जे. डी.
३८९	९४१	विचारदोप	सिद्धान्त (त / भा–पा)	जोशी, ज. वा.

(३) सत्ताशास्त्र शाखा – [एकूण लेख : ६१ (स्यलित : ३४ व अस्यलित : २७)]

३९०	११	अध्यवसाय-स्वातंत्र्य	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(३९१)	(४०)	अमरत्व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ३९८
(३९२)	(२६)	अनेक, एक व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ४०६
(३९३)	(२७)	अनेकत्ववाद, एकत्ववाद व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ४०७
(३९४)	(२८)	अनेकवस्तुवाद, एकवस्तुवाद व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ४०८
३९५	५	अणुवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
३९६	९५	आशावाद व निराशावाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
३९७	७	अतीतत्ववाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	वेडेकर, दि. के.
३९८	८४	आत्मा–इहेतर जीवन	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
३९९	५३	अविश्ववाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	कुलकर्णी, भी. रा.
(४००)	(—)	चिद्वाद	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ३५८
४०१	४३९	दिक्	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४०२	४५०	द्रव्य व गुण : स्वरूप	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
४०३	४४७	दृष्टिसृष्टिवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	केतकर, भा. ग.
४०४	४४४	दुरित	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४०५	४५२	द्वैतवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४०६	१३४	एक व अनेक	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४०७	१३३	एकत्ववाद व अनेकत्ववाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४०८	१३५	एकवस्तुवाद व अनेकवस्तुवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४०९	२२३	गुण	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(४१०)	(२२५)	गुण व द्रव्य : स्वरूप	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ४०२
(४११)	(—)	ईश्वर	सिद्धान्त (स–धा / भा–पा)	पहा ४५५
(४१२)	(—)	ईश्वर–अस्तित्व	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	पहा ४५६
(४१३)	(—)	ईश्वर–स्वरूप	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	पहा ४५७
(४१४)	(—)	ईश्वर व जगत्	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	पहा ४५८
४१५	२५१	जडद्रव्य	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
४१६	२५२	जडवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(४१७)	(—)	जगत्, ईश्वर व	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	पहा ४५८
४१८	२६१	जीव (जीवात्मन्)	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४१९	१७७	काल व सतति	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४२०	१७२	कारणसिद्धान्त (कारण, कारणता)	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४२१	१७१	काय-मनः-संबंध	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४२२	१९६	केवलतत्त्व (केवलतत्त्व व परिमित वस्तु, केवलतत्त्व व सोपाधिक वस्तु)	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४२३	१९७	केवलवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४२४	२११	क्षराक्षरविचार	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
४२५	७५६	महाभूतें	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(४२६)	(७४६)	मनः-काय-संबंध	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ४२१
(४२७)	(८११)	मृत्यूत्तर जीवन	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ३९८

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
४२८	८०८	मूल्य	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(४२९)	(४८८)	निराशावाद, आशावाद व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ३९६
४३०	४८५	नियति	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(४३१)	(—)	पदार्थ	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ३६३
४३२	६१४	प्रयोजनवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(४३३)	(५८५)	पुनरवतार	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ३९८
(४३४)	(५८६)	पुनर्जन्म	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ३९८
४३५	५८७	पुराणकथा व प्रतीकें (तत्त्वज्ञानांतील उपयोग)	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	व्हेरक्रूस, ओ.
४३६	११२१	सामान्य व विशेष	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
(४३६–अ)	(९६४)	विशेष व सामान्य	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ४३६
(४३७)	(—)	सर्वेश्वरवाद	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	पहा ४६७
(४३८)	(१०६४)	सतति, काल व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ४१९
४३९	१०८०	सत्ता, सत्	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(४४०)	(—)	सत्याचे व सत्तेचे अंश	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ३७३
(४४१)	(—)	सत्य-शिव-सुंदर	सिद्धान्त (स–नी / भा–पा)	पहा ४९५
(४४२)	(—)	श्रेयतत्त्व–नीतिशास्त्रीय व सत्ताशास्त्रीय	सिद्धान्त (स–नी / भा–पा)	पहा ४९६
४४३	११४६	सृष्टि	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(४४४)	(—)	वास्तववाद	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ३७९
(४४५)	(—)	विचारस्वरूप	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ३८०
४४६	९३६	विकासवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ज. वा.
(४४७)	(—)	विषयवाद	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ३७९
(४४८)	(—)	विषयिवाद	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	पहा ३८२
४४९	१०००	व्यक्ति	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.

(४) धर्म-तत्त्वज्ञान शाखा – [एकूण लेख : २० (स्थलित : १६ व अस्थलित : ४)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
४५०	८६	आनंद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५१	५१	अवतार-सिद्धान्त	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५२	४७३	धर्म-स्वरूप	सिद्धान्त (ध–नी / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
४५३	१३६	एकेश्वरवाद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५४	२२७	गूढवाद	सिद्धान्त (ध–ज्ञा / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५५	११०	ईश्वर	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५६	१११	ईश्वर-अस्तित्व	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५७	११६	ईश्वर-स्वरूप	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५८	११३	ईश्वर व जगत्	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४५९	११५	ईश्वरशास्त्र	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४६०	११४	ईश्वरवाद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(४६१)	(२५०)	जगत्, ईश्वर व	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	पहा ४५८
४६२	२०४	क्रियाविधिवाद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	वेडेकर, वि. म.
४६३	४९०	निरीश्वरवाद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	मार्नेफ, जे. ड
(४६४)	(—)	पाप व पुण्य	सिद्धान्त (ध–नी / भा–पा)	पहा ४८७
(४६५)	(—)	पुण्य, पाप व	सिद्धान्त (ध–नी / भा–पा)	पहा ४८७
(४६६)	(—)	पुराणकथा व प्रतीकें (तत्त्वज्ञानांतील उपयोग)	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	पहा ४३५
४६७	११०२	सर्वेश्वरवाद	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
४६७–अ	४२९	थिऑसफी	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	चिपळोणकर, गो. वा.
४६८	१२७	उपासना व उपासनामार्ग	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.

(५) नीतिशास्त्र शाखा – [एकूण लेख : ३४ (स्खलित : २९ व अस्खलित : ५)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
४६९	८२	आत्मसाधन व आत्मयज्ञ	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
(४७०)	(८३)	आत्मस्वातंत्र्य	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	पहा ३९०
४७१	४३६	दंडन	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
४७२	४७०	धर्मनिरपेक्षतावाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
(४७३)	(—)	धर्म-स्वरूप	सिद्धान्त (नी–ध / भा–पा)	पहा ४५२
(४७४)	४४५	दुर्गुण, सद्‌गुण व	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	पहा ४९२
४७५	१६२	कर्तव्य	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४७६	१८५	किंकर्तव्यमीमासा	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
४७७	१८६	कुटुंब	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४७८	७७०	मानववाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४७९	५२०	नैतिक कर्तव्य व दायित्व	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४८०	५१९	नैतिक अधिकार व कर्तव्ये	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४८१	५२३	नैतिक निर्णय	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४८२	५२४	नैतिक सद्‌गुण	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
४८३	५२६	नैतिक संस्था	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
४८४	४९६	निःश्रेयस (परमश्रेय)	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४८५	४९७	नीति-अनुशासके	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४८६	५२९	न्याय	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
४८७	५५७	पाप व पुण्य	सिद्धान्त (नी–ध / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
(४८८)	(५४४)	परमश्रेय (निःश्रेयस)	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	पहा ४८४
(४८९)	(५८४)	पुण्य, पाप व	सिद्धान्त (नी–ध / भा–पा)	पहा ४८७
४९०	५९१	पुरुषार्थ	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४९१	१०८८	सदसद्‌भावना	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४९२	१०९०	सद्‌गुण व दुर्गुण	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
४९३	१११९	साध्ये व साधने	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
४९४	११०३	सहिष्णुत्व	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	मार्नेफ, जे. ड
४९५	१०८५	सत्य-शिव-सुंदर	सिद्धान्त (नी–स / भा–पा)	मार्नेफ, जे. ड
४९६	१०५८	श्रेयतत्त्व–नीतिशास्त्रीय व सत्ताशास्त्रीय	सिद्धान्त (नी–स / भा–पा)	मार्नेफ, जे. ड
४९७	११३८	सुखवाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४९८	११७६	स्वधर्म	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४९९	११७९	स्वार्थवाद व परार्थवाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
५००	९६१	विवाह	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
५०१	८२८	यतित्ववाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
५०२	८३६	युद्ध–नीतिशास्त्र	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.

उपविभाग ३ : पाश्चात्य तत्त्वज्ञान– [एकूण लेख : ५१२ (स्खलित : ४७३ व अस्खलित : ३९)]

अधिकरण १ : सामान्य सर्वेक्षणें– [एकूण लेख : १४ (स्खलित : ७ व अस्खलित : ७)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
५०३	३३९	तत्त्वज्ञान–कालपट (पाश्चात्य–प्रतीच्य)	कालपट	जोशी, ज. वा.
(५०३–अ)	(१७५)	कालपट (पाश्चात्य–प्रतीच्य), तत्त्वज्ञान	कालपट	पहा ५०३

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
५०४	३६२	तत्त्वज्ञान–पाश्चात्त्य दृष्टिकोण	सामान्य सर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
(५०४–अ)	(५७४)	पाश्चात्त्य दृष्टिकोण, तत्त्वज्ञान	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ५०४
५०५	२८६	ज्ञानशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
(५०५–अ)	(५६४)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, ज्ञानशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ५०५
५०६	४००	तर्कशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
(५०६–अ)	(५६५)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ५०६
५०७	१०६९	सत्ताशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
(५०७–अ)	(५७३)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, सत्ताशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ५०७
५०८	४५९	धर्मतत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
(५०८–अ)	(५६६)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, धर्मतत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ५०८
५०९	५०१	नीतिशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान	सामान्य सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
(५०९–अ)	(५६८)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ५०९

अधिकरण २ : प्राचीन कालखंड– [एकूण लेख : ५७ (स्थलित : ५५ व अस्थलित : २)]

५१०	३५९	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य–प्राचीन कालखंड	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी.
(५१०–अ)	(५७०)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–प्राचीन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ५१०
५११	४३३	थेलीस	चिंतक	गजेंद्रगडकर, वीणा एस.
५१२	६८	ॲनॅक्झिमँडर	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५१३	६९	ॲनॅक्झिमेनीस	चिंतक	गजेंद्रगडकर, वीणा एस.
५१४	५५८	पायथॅगोरस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५१५	३०५	झेनोफेनीस	चिंतक	गजेंद्रगडकर, वीणा एस.
५१६	१२१२	हेरॅक्लिटस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५१७	५५९	पार्मेनायडीस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५१८	६७	ॲनॅक्झॅगोरस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५१९	९१६	ल्युसिपस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५२०	१५०	एंपेडॉक्लीस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५२१	३०३	झीनो (ऑफ एलिया)	चिंतक	कनल, एस. पी.
५२२	११५०	सोफिस्ट (तत्त्वज्ञ)	सर्वेक्षण	कनल, एस. पी.
५२३	६३०	प्रोटॅगोरस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५२४	२१९	गॉर्जिअस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५२५	११३१	सॉक्रेटीस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५२६	३६	अप्रधान सॉक्रेटिक संप्रदाय	सर्वेक्षण	कनल, एस. पी.
(५२६–अ)	(११३०)	सॉक्रेटिक संप्रदाय, अप्रधान	सर्वेक्षण	पहा ५२६
५२७	३२२	डिमॉक्रिटस	चिंतक	कनल, एस. पी.
५२८	६३३	प्लेटो	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५२९	६४७	फीडो (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५३०	८८५	रिपब्लिक (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५३१	४३०	थिएटिटस (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५३२	५६०	पार्मेनायडीस (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५३३	११५१	सोफिस्टीस (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५३४	८९९	लॉज (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५३५	६४	ॲकॅडेमी	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५३६	७३	ॲरिस्टॉटल	चिंतक	गोखले, हे. द.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
५३७	१०३	ऑर्‌गॅनॉन (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
५३८	६४०	फिजिका (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
५३९	३१९	डि ॲनिमा (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
५४०	८१३	मेटॅफिजिका (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
५४१	१४१	एथिका निकोमॅकिया (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
५४२	३२१	डि पोएटिका (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
५४३	५८१	पिऱ्हो	चिंतक	गोखले, हे. द.
५४४	१४४	एपिक्युरस	चिंतक	गोखले, हे. द.
५४५	१४५	एपिक्युरिअन संप्रदाय	सर्वेक्षण	गोखले, हे. द.
५४६	३०४	झीनो (ऑफ सिटिअम)	चिंतक	गोखले, हे. द.
५४७	११६२	स्टोइक संप्रदाय	सर्वेक्षण	गोखले, हे. द.
५४८	४३१	थिओफ्रॅस्टस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५४९	२०५	क्रिसिपस	चिंतक	गोखले, हे. द.
५५०	११३६	सिसरो	चिंतक	गोखले, हे. द.
५५१	९१३	ल्युक्रिशियस	चिंतक	गोखले, हे. द.
५५२	६४३	फिलो (दि ज्यू)	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५५३	११४८	सेनेका	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५५४	६३४	प्ल्युटार्क	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५५५	१४३	एपिक्टिटस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५५६	२५४	जस्टिन	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५५७	७७६	मार्कस ऑरेलिस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५५८	२०८	क्लेमंट (ऑफ अलेक्झांड्रिया)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५५९	३०६	टर्टुलियन	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५६०	११४७	सेक्टस एंपिरिकस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५६१	१०२	ऑरिजेन	चिंतक	केतकर, भा. ग.
५६२	६३२	प्लॉटिनस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५६३	७६२	मॅनी व मॅनिकिअन्स	चिंतक (सर्वेक्षण)	केतकर, भा. ग.
५६४	५७८	पॉर्फिरी	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.

अधिकरण ३ : मध्य कालखंड–[एकूण लेख : ३२ (स्यलित : ३१ व अस्यलित : १)]

५६५	३६०	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य–मध्य कालखंड	सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
(५६५–अ)	(५७१)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, मध्य कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ५६५
५६६	९९	ऑगस्टीन, सेंट	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५६७	६२२	प्रॉक्लस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५६८	६८७	बोएथिअस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५६९	३१४	डायोनिशियस (दि एरोपेजाइट)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५७०	१४७	एरिजेना, जॉन स्कॉटस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५७१	४९	अल–फराबी	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५७२	७६	ॲव्हिसेना	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५७३	७०	ॲन्सेलम, सेंट	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५७४	४८	अल–घझाली	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५७५	९५८	विल्यम (ऑफ शांपो)	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५७६	७२	ॲबेलार्ड, पीटर	चिंतक	मानफ, जे. ड

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
५७७	६६२	वर्नार्ड (ऑफ क्लेअरव्हो), सेंट	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५७८	१२१६	ह्यू (ऑफ सेंट व्हिक्टर)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५७९	५८३	पीटर दि लॉंवर्ड	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५८०	८८४	रिचर्ड (ऑफ सेंट व्हिक्टर)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५८१	७८	अॅन्व्हेरूस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५८२	८१७	मेमोनायडीस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५८३	९४	आल्वर्टुस मॅग्नुस	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५८४	७४	अॅलेक्झँडर (ऑफ हेल्स)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५८५	५८२	पीटर (ऑफ स्पेन)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५८६	६८२	वेकन, रॉजर	चिंतक	मिंपेन, एल.
५८७	६८८	वोनाव्हेंचर, सेंट	चिंतक	मिंपेन, एल.
५८८	६५	अॅक्वायनस, सेंट टॉमस	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५८९	१०९८	समा थिऑलॉजिका (अॅक्वायनस)	ग्रंथ	डस्मेट, आर. व्ही.
५९०	११३२	सिगर (ऑफ ब्रॅबांत)	चिंतक	मिंपेन, एल.
५९१	१२१०	हेन्री (ऑफ घेंट)	चिंतक	मिंपेन, एल.
५९२	१३७	एखार्ट, माइस्टर	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५९३	११५४	स्कॉटस, जॉन डन्स	चिंतक	मिंपेन, एल.
५९४	३१७	डांटे	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५९५	१५३	ओखॅम, विल्यम (ऑफ)	चिंतक	मिंपेन, एल.

अधिकरण ४ : अर्वाचीन कालखंड–[एकूण लेख : ८२ (स्थलित : ७६ व अस्थलित : ६)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
५९६	३५५	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य–अर्वाचीन कालखंड	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी.
(५९६–अ)	(५६२)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–अर्वाचीन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ५९६
५९७	३५७	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य–नवजीवन कालखंड–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(५९७–अ)	(५६७)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, नवजीवन कालखंड–	सर्वेक्षण	पहा ५९७
(५९७–आ)	(४७४)	नवजीवन कालखंड, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ५९७
५९८	४८२	निकोलस (ऑफ कूसा)	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
५९९	९०२	लिओनार्डो डा व्हिंची	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६००	७६०	मॅकिअॅव्हेली, निकोलो	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६०१	८२५	मोर, सर टॉमस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६०२	६५३	फ्रॅन्सिस द व्हिटोरिया	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६०३	१००९	व्हायव्हेस, ल्युडोव्हिकस	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६०४	५५५	पॅरासेल्सस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६०५	७८८	माँतेन, मायकेल द	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६०६	७१२	ब्रूनो, जिओर्डानो	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६०७	११७८	स्वारेझ, एफ.	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६०८	६८१	वेकन, फ्रॅन्सिस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६०९	२१६	गॅलिलिओ, गॅलिली	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६१०	२३६	ग्रोशियस, ह्यूगो	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६११	११८४	हर्बर्ट (ऑफ चेर्बरी)	चिंतक	सोहोनी, लीला भा.
६१२	११९५	हॉब्ज, टॉमस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६१३	२१७	गॅसेंडी, पिएर	चिंतक	कनल, एस. पी.
६१४	४४८	देकार्त, रेने	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
६१५	१५६	कड्वर्थ, राल्फ	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६१६	१९८	केंब्रिज प्लेटोवादी संप्रदाय	सर्वेक्षण	कनल, एस. पी.
६१७	५७५	पास्काल, ब्लेस	चिंतक	कनल, एस. पी.
६१८	२३४	ग्यूलिंक्स, आर्नोल्ड	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६१९	११६६	स्पिनोझा, बेनेडिक्ट	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६२०	१४२	एथिक्स (स्पिनोझा)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६२१	५९७	प्युफेन्डॉर्फ, सॅम्युएल	चिंतक	कनल, एस. पी.
६२२	८९८	लॉक, जॉन	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६२३	६६	अॅन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टँडिंग (लॉक)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६२४	१६८	कंबरलंड, रिचर्ड	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६२५	७८२	मालब्रान्श, निकोलस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६२६	८९६	लायब्निझ, जी. डब्ल्यू.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६२७	६८५	बेल, पिएर	चिंतक	कनल, एस. पी.
६२८	१०१२	व्हिको, जी.	चिंतक	कनल, एस. पी.
६२९	७६६	मँडेव्हिल, बर्नार्ड	चिंतक	कनल, एस. पी.
६३०	१०२०	शॅफ्ट्स्बरी, अर्ल ऑफ	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६३१	५२५	नैतिक सवित्-संप्रदाय	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६३२	२०७	क्लार्क, सॅम्युएल	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६३३	९३५	वॉल्फ, ख्रिश्चन	चिंतक	वेडेकर, दि. के.
६३४	६५९	बर्क्ले, जॉर्ज	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६३५	१३९	ए ट्रीटिज कन्सर्निंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज (बर्क्ले)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६३६	७८७	माँटेस्क्यू, चार्लस	चिंतक	जोशी, ज. वा.
६३७	६५८	बटलर, जोसेफ	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६३८	११८१	हचिसन, एफ.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६३९	१०१०	व्हॉल्टेर, जाँ फ्रान्स्वाँ	चिंतक	जोशी, ज. वा.
६४०	३५८	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य-प्रबोधन कालखंड	सर्वेक्षण	जोशी, ज. वा.
(६४०-अ)	(५६९)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान-प्रबोधन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ६४०
(६४०-आ)	(६०९)	प्रबोधन कालखंड, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान-	सर्वेक्षण	पहा ६४०
६४१	११९३	हार्टले, डेव्हिड	चिंतक	जोशी, ज. वा.
६४२	८८६	रीड, टॉमस	चिंतक	जोशी, ज. वा.
६४३	११५५	स्कॉटिश (सामान्य बुद्धि) संप्रदाय	सर्वेक्षण	ग्रेव्ह, एस. ए.
(६४३-अ)	(११२०)	सामान्य बुद्धि (स्कॉटिश) संप्रदाय	सर्वेक्षण	पहा ६४३
६४४	१२१७	ह्यूम, डेव्हिड	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६४५	१३८	ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर (ह्यूम)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६४६	८८७	रूसो, जे. जे.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६४७	३२०	डिडरो, डेनिस	चिंतक	जोशी, ज. वा.
६४८	१८२	काँदिलॅक, एतिएन द	चिंतक	जोशी, ज. वा.
६४९	११७१	स्मिथ, अॅडॅम	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६५०	१७९	कांट, इमॅन्युएल	चिंतक	वेडेकर, दि. के.
६५१	२०२	क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन (कांट)	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
६५२	२०३	क्रिटीक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन (कांट)	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
६५३	२०१	क्रिटीक ऑफ जज्मेंट (कांट)	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
६५४	८१९	मेंडेल्सॉन, मोझेस	चिंतक	जोशी, ग. ना.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
६५५	५९५	पेन, टॉमस	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६५६	६७२	वीईटी, जे.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६५७	५५६	पॅले, विल्यम	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६५८	२५५	जॅकोवी, एफ. एच.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६५९	६५४	फ्राइज, जेकब	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६६०	११८३	हर्डर, जे. जी. व्हॉन	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६६१	६८६	बेंथॅम, जे.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६६२	६४४	फिश्ट, जे. जी.	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६६३	८१५	मेन दि बिरँ	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
६६४	१०६०	श्लिअरमॅकर, एफ.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६६५	१२०८	हेगेल, जी. डब्ल्यू. एफ.	चिंतक	वेडेकर, दि. के.
६६६	९००	लॉजिक (हेगेल)	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
६६७	६५०	*फेनॉमिनॉलॉजी ऑफ माइंड (हेगेल)*	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
६६८	७९२	मिल्ल, जेम्स	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६६९	१०४२	शेलिंग, एफ. डब्ल्यू. जे.	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६७०	१०४५	शोपेनहॉवर, ए.	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
६७१	४४३	दि वर्ल्ड अॅज विल अँड आयडिया (शोपेनहॉवर)	ग्रंथ	भट्ट, गोवर्धन पी.

अधिकरण ५ : आधुनिक कालखंड - [एकूण लेख : ८३ (स्यलित : ८२ व अस्यलित : १)]

६७२	३५६	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य–आधुनिक कालखंड	सर्वेक्षण	जोशी, ना. वि.
(६७२–अ)	(५६३)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, आधुनिक कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ६७२
६७३	११८६	हॅमिल्टन, विल्यम	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६७४	१५४	कझिन, व्हिक्टर	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६७५	१०१४	व्हेवेल, डब्ल्यू.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६७६	१८१	कॉंत, ऑगस्त	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
६७७	६५२	फेश्नर, जी. टी.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
६७८	५३६	न्यूमन, जे. एच.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६७९	६३९	फॉयरबाख, एल.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६८०	७९१	मिल्ल, जॉन स्टुअर्ट	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६८१	१४८	ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक (जे. एस. मिल्ल)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
६८२	८३५	युटिलिटेरिॲनिझम (मिल्ल)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
६८३	६५१	फेरिअर, जे. एफ.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६८४	३१५	डार्विन, सी.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६८५	१८३	किर्केगार्ड, एस.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६८६	६७९	बूल, जी.	चिंतक	रेगे, मे. पु.
६८७	८५०	रनुव्हिअर, सी.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
६८८	९१४	ल्युविस, जी. एच.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
६८९	९११	लोट्झ, आर. एच.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी,शि.ना.
६९०	७७७	मार्क्स, कार्ल	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६९१	६८३	वेन, ए.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६९२	७६३	मॅन्सेल, एच.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६९३	१४९	एंगल्स, एफ.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६९४	११६७	स्पेन्सर, एच.	चिंतक	गुप्त, श्यामला

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
			चिंतक	वेडेकर, दि. के.
६९५	११५८	स्टर्लिंग, जे. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६९६	१८४	किर्चॉफ, जी. आर.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६९७	६७३	वुल्नर, एल.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६९८	११८०	हक्स्ले, टी. एच.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
६९९	८३८	यूबरवेग, एफ.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७००	९०१	लॉरी, एस. एस.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७०१	११६०	स्टीफन, एल.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
७०२	८९५	लॅशेलिअर, जे.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
७०३	७७९	मार्वुर्ग संप्रदाय	सर्वेक्षण	गुप्त, श्यामला
७०४	३०९	टॉल्स्टॉय, एल.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७०५	३२३	डिल्थी, डब्ल्यू.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७०६	३२५	डर्चुह्लिग, ई. के.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७०७	११९८	हॉविसन, जी. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७०८	१२०७	हेकेल, ई.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७०९	१०१३	व्हेन, जे.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७१०	२६४	जेव्हन्स, डब्ल्यू. एस.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७११	६५७	वटलर, एस.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७१२	१९४	केअर्ड, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७१३	२३५	ग्रीन, टी. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७१४	६२३	प्रॉलेगॉमिना टु एथिक्स (ग्रीन)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
७१५	११३३	सिज्विक, एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७१६	८१४	मेथड्स ऑफ एथिक्स (सिज्विक)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
७१७	६५६	फ्लिंट, आर.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
७१८	६४८	फुइली, ए.	चिंतक	चतर्जी, बी. पी.
७१९	७६७	माख, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७२०	७१५	ब्रेंटॅनो, एफ.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७२१	५४९	पर्स, सी. एस.	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
७२२	६४५	फिस्के, जे.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७२३	११९१	हार्टमन, ई. व्हॉन	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७२४	२६३	जेम्स, डब्ल्यू.	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
७२५	७७	अॅव्हेनेरियस, आर. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७२६	९३३	वॉर्ड, जे.	चिंतक	प्रसाद, रा.
७२७	५१६	नीत्शे, एफ.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७२८	६७८	बूत्रो, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७२९	७०८	ब्रॅड्ले, एफ. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७३०	७१	अॅपिअरन्स अॅंड रिअॅलिटी (ब्रॅड्ले)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
७३१	१०१	ऑयकेन, आर.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी,शि.ना.
७३२	६६६	वाऊन, बी. पी.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी, शि.ना.
७३३	९७५	विंडेल्वॅंड, डब्ल्यू.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७३४	६८९	वोसाके, बी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७३५	६२५	प्रिन्सिपल ऑफ इंडिव्हिज्युॲलिटी (खंड १ व २) (वोसांके)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
७३६	६५५	फ्रेगे, जी.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७३७	६७०	वाल्फोर, ए. जे.	चिंतक	गुप्त, श्यामला

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
७३८	९५९	विल्सन, जे. सी.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७३९	८७९	रॉइस, जे.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७४०	२८०	जोन्स, एच.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
७४१	९८९	वेहिंगर, एच.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी,शि.ना.
७४२	७८६	मॉर्गन, एल.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७४३	६३५	प्वांकारे, एच.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
७४४	७९४	मीनाँग, ए.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७४५	६२८	प्रिंगल-पॅटिसन, ए. एस.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७४६	११९६	हॉल्डेन, आर. बी.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
७४७	५७९	पिअर्सन, कार्ल	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७४८	२५९	जॉन्सन, डब्ल्यू. ई.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७४९	८५६	रॅश्डॉल, एच.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
७५०	११९७	हॉल्डेन, जे. एस.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७५१	७१८	ब्लॉन्डेल, एम.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
७५२	८२६	म्युन्स्टरबर्ग, एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७५३	१०४१	शेलर, एम.	चिंतक	जोशी, ना. वि.

अधिकरण ६ : वर्तमान कालखंड—[एकूण लेख . १२३ (स्थलित : १२२ व अस्थलित : १)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
७५४	३६१	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—वर्तमान कालखंड,	सर्वेक्षण	जोशी, ना. वि.
(७५४–अ)	(५७२)	पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, वर्तमान कालखंड,	सर्वेक्षण	पहा ७५४
७५५	१२१५	होल्ट, ई. बी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
७५६	५८०	पिअॅनो, जी.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७५७	६३१	प्लांक, एम.	चिंतक	कर्णिक, म. भा.
७५८	८१८	मेयरसन, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७५९	७५	अॅलेक्झँडर, सॅम्युएल	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७६०	११६८	स्पेस, टाईम अँड-डीईटी (अॅलेक्झँडर)	ग्रंथ	गुप्त, श्यामला
७६१	१२०५	हुसर्ल, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७६२	६६१	बर्गसन, एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७६३	३२६	ड्यूई, जॉन	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
७६४	११५९	स्टाउट, जी. एफ.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७६५	१००८	व्हाइटहेड, ए. एन.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७६६	३२४	ड्युहेम, पिएर	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
७६७	११६४	स्ट्रॉंग, सी. ए.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
७६८	११९९	हिक्स, जी. डॉज	चिंतक	जोशी, शि. ना.
७६९	८८३	रिकर्ट, एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७७०	११९४	सँटायना, जी.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७७१	१२०	उनॅमुनो, एम. ड	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
७७२	१०३६	शिलर, एफ. सी. एस.	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
७७३	७६१	मॅक्टॅगार्ट, जे. एम. ई.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७७४	२०६	क्रोचे, बेनेडेट्टो	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७७५	२७८	जोअॅकिम, एच. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७७६	१००	ऑटो, आर.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
७७७	७०५	ब्रन्श्विग, एल.	चिंतक	प्रसाद, रा.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
७७८	३१२	टेलर, ए. ई.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
७७९	८९०	ल रॉय, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७८०	११७०	स्मट्स, जे. सी.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७८१	६२४	प्रिचर्ड, एच. ए.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी, शि. ना.
७८२	११७२	स्मिथ, एन. के.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
७८३	८५३	रसेल, बर्ट्रंड	चिंतक	वारलिंगे, वा. शि.
७८४	६२७	प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका (व्हाइटहेड–रसेल)	ग्रंथ	विजयन, के.
७८५	८०६	मूर, जी. ई.	चिंतक	वारलिंगे, वा. शि.
७८६	६२६	प्रिन्सिपिया एथिका (मूर)	ग्रंथ	वारलिंगे, वा. शि.
७८७	४७	अर्बन, डब्ल्यू. एम.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७८८	११९४	हॉकिंग, डब्ल्यू. ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७८९	८९१	लव्हजॉय, ए. ओ.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी, शि. ना.
७९०	१६९	कॅसिरर, ई.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७९१	६८४	वेडर्येव्ह, एन.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७९२	२६५	जेटाईल, जी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७९३	५९६	पेरी, आर. बी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
७९४	८८२	रॉस, डब्ल्यू. डी.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७९५	७६५	मॅरेशाल, जे.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
७९६	९०५	लुकॅसिविझ, जे.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७९७	७०४	ब्यूबर, एम.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
७९८	७९	आईन्स्टाइन, आल्बर्ट	चिंतक	कर्णिक, म. भा.
७९९	१२१४	होर्न्ले, आर. एफ. ए.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८००	३१६	डार्सी, एम. सी.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
८००–अ	११४९	सेलर्स, आर. डब्ल्यू.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८०१	१०२२	शार्दिन, पिएर तीलहार्द द	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८०२	७१३	ब्रूवर, एल. ई.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
८०३	१०६१	श्लिक, एम.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८०४	१४०	एडिंग्टन, आर्थर	चिंतक	कर्णिक, म. भा.
८०५	५३७	न्यूराथ, ऑटो	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
८०६	११९२	हार्टमन, निकोलाय	चिंतक	गुप्त, श्यामला
८०७	७६४	मॅरितँ, जे.	चिंतक	नांपिआपॅरॅंविल, ए.
८०८	८९७	लाव्हेल, एल.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८०९	७८९	मिझेस, आर. व्हॉन	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८१०	२५६	जॅस्पर्स, कार्ल	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८११	९१५	ल्युविस, सी. आय.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
८११–अ	१०४	ऑर्टेगा, वाय गॅसेट, जे.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८१२	२६०	जिल्सन, ई. एच.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८१३	६६९	वार्य, कार्ल	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
८१४	३१०	टिलिच, पॉल	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८१५	९०७	लेअर्ड, जे.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
८१६	७११	ब्रॉड, सी. डी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८१७	७८०	मार्सेल, जी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८१८	५९४	पेटन, एच. जे.	चिंतक	वोकील, श्री. व्यं.
८१९	१८०	कॉलिंगवुड, आर. जी.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.

127091

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
८२०	१०११	व्हिएन्ना-मंडल	सर्वेक्षण	प्रसाद, रा.
८२१	९४७	विट्गेन्स्टाइन, एल.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८२२	३१३	ट्रॅक्टॅटस लॉजिको–फिलॉसॉफिकस (विट्गेन्स्टाइन)	ग्रंथ	प्रसाद, रा.
८२३	६४२	फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स (विट्गेन्स्टाइन)	ग्रंथ	प्रसाद, रा.
८२४	११८८	हायडेगर, एम.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८२५	२७९	जोड, सी. ई. एम.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८२६	८७६	रायखेन्बाख, एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८२७	१७३	कार्नॅप, आर.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८२८	७१७	ब्लॅन्शार्ड, बी.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
८२९	७१०	ब्रॉग्ली, एल. व्ही. ड	चिंतक	कर्णिक, म. भा.
८३०	५१७	नीवुर, आर.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८३१	८३७	युर्विग, ए. सी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८३२	६२०	प्राइस, एच. एच.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८३३	७१४	ब्रेथ्वेट, आर. बी.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
८३४	८५८	राईल, जी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८३५	११८९	हायसेनवर्ग, डब्ल्यू.	चिंतक	कर्णिक, म. भा.
८३६	७७८	मार्गेनो, एच.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८३७	७८५	मॉरिस, सी. डब्ल्यू.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
८३७–अ	६३८	फार्वर, एम.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८३७–आ	९२३	वाइस, पी.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८३८	५७७	पॉपर, कार्ल	चिंतक	प्रसाद, रा.
८३९	३०८	टार्स्की, ए.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
८४०	२४०	चर्च, ए.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
८४१	६४६	फिंडले, जे. एन.	चिंतक	वेडेकर, दि. के.
८४२	६४१	फिनान्स, जे. ड	चिंतक	नांपिआपॅरॅंबिल, ए.
८४३	९१२	लोनर्गन, बी.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
८४४	९७४	विस्डम, जे.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८४५	८०५	मूनिअर, ई.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
८४६	१२१३	हेंपेल, सी. जी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८४७	७८३	मास्काल, ई. एल.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
८४८	११२३	सार्त्र, जे. पी.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८४९	६६०	वर्गमन, जी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८५०	२२२	गुडमन, एच. एन.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
८५१	११९०	हार्ट, एच. एल. ए.	चिंतक	प्रसाद, रा. वा तिवारी,बी.जी.
८५२	७४९	मर्लो–पाँती, एम.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८५३	२०९	क्वाइन, डब्ल्यू. व्ही. ओ.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८५४	११५६	स्कियाका, एम. एफ.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
८५५	११६१	स्टीव्हन्सन, सी. एल.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८५६	६६३	वर्लिन, आय.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८५७	७१६	ब्लॉक, मॅक्स	चिंतक	प्रसाद, रा.
८५७–अ	९०८	लेव्ही–स्ट्राउस, सी.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८५८	८९३	लॅझरोविट्झ, एम.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
८५९	१४६	एयर, ए. जे.	चिंतक	रेगे, मे. पुं.
८६०	१०५	ऑस्टिन, जे. एल.	चिंतक	रेगे, मे. पुं.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
८६१	६३७	फ्राव्रो, सी.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
८६२	७८१	माल्कम, एन. ए.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
८६३	११८७	हॅंपशायर, एस. एन.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
८६४	१३१	ऊर्म्सन, जे. ओ.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८६५	८५७	राईट, जी. एच. व्हॉन	चिंतक	तिवारी, वी. जी. व मराठे, मो. प्र.
८६६	१२०६	हेअर, आर. एम.	चिंतक	तळघट्टी, शं. रा.
८६७	११६३	स्ट्रॉसन, पी. एफ.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
८६८	४२५	तूलमिन, एस. ई.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८६९	९३४	वॉर्नॉक, जी. जे.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८७०	२३०	गेल्नर, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.

अधिकरण ७ अ : सिद्धान्त–पाश्चात्त्य क्षेत्र–[एकूण लेख : १२१ (स्थलित : १०० व अस्थलित : २१)]

(१) ज्ञानशास्त्र शाखा [एकूण लेख : २१ (स्थलित : १६ व अस्थलित : ५)]

८७०–अ	८४९	रचनावाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
८७१	१५	अनुभवपूर्व व अनुभवोत्तर	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	मूर, जे. डी.
(८७२)	(—)	अनुभवसत्तावाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / पा)	पहा ९४५
८७२–अ	४४	अर्थ	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	बारलिंगे, सु. शि.
८७३	७३६	भाषा–तत्त्वज्ञान (पाश्चात्त्य)	सिद्धान्त (ज्ञा–स / पा)	मूर, जे. डी.
८७४	२४६	'चिंतयामि अतः अस्मि'	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	कॅंडलिश, एस.
८७५	६३६	फलवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
८७६	२९७	ज्ञानशास्त्रीय एकत्ववाद व द्वैतवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
८७७	४८१	निकषणीयता–तत्त्व	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	मूर, जे. डी.
८७८	५४६	परिचय–वर्णन–द्वारा ज्ञान	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	कॅंडलिश, एस.
८७९	५९३	पूर्वगृहीतकें	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	बारलिंगे, सु. शि.
८८०	११००	समीक्षावाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
(८८१)	(१०२४)	शास्त्र (विज्ञान)	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	पहा ८८४
८८२	४१९	तार्किक अनुभवसत्तावाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
(८८३)	(४१८)	तार्किक अनुभववाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	पहा ८८२
८८४	९४५	विज्ञान (शास्त्र)	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	बारलिंगे, सु. शि.
८८५	९६५	विश्लेषक तत्त्वज्ञान	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
८८५–अ	९६६	विश्लेषक व संश्लेषक	सिद्धान्त (त / पा)	मूर, जे. डी.
(८८६)	(९६८)	विश्लेषण, भाषिक	सिद्धान्त (ज्ञा–स / पा)	पहा २४७, ८७३
(८८७)	(९६५)	विश्लेषण, तात्त्विक	सिद्धान्त (ज्ञा–स / पा)	पहा ८८५
८८८	९४८	वित्ति–तत्त्वज्ञान	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	बारलिंगे, वा. शि.

(२) तर्कशास्त्र शाखा [एकूण लेख : ५५ (स्थलित : ४८ व अस्थलित : ७)]

८८९	३९	अभ्युपगम	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
८९०	८५	आधृतिका	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
८९१	२९	अनेक–संविधान	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
८९२	१९	अनुमान, निगामी	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
८९३	२०	अनुमान, निगामी अव्यवहित	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
८९४	२१	अनुमान, निगामी व्यवहित	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
८९५	२३	अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानेतर	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(८९६)	(२२)	अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानी	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ९१२
(८९७)	(२५)	अनुमान, विगामी	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ९३९
८९८	५८	असंविधान	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
८९९	७३८	भाषिक चिन्हशास्त्र	सिद्धान्त (त / पा)	मौर्य, आर. एन.
९००	२२८	गृहीतकें	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९०१	२८२	ज्ञानतत्त्वें (विचार–नियम)	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९०२	९०६	लुप्तावयविका	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९०३	७९३	मिल्ल–पद्धति	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९०४	४८४	निगामी प्रणाली	सिद्धान्त (त / पा)	वोकील, श्री. व्यं.
९०५	४८९	निरीक्षण व प्रयोग	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९०६	४८६	नियम	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(९०७)	(५४१)	पदे : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ९१३
९०८	५४०	पदें : गुणार्थ व वस्त्वर्थ	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९०९	६०४	प्रतिज्ञा व विधानें : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९१०	८७७	राशिका	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(९११)	(११११)	संश्लेषण; विश्लेषण व	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ९४२
९१२	११०८	संविधान : आकृति व संघात	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९१३	११०४	संकल्पना व पदें : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९१४	१०८२	सत्यता-फलने	सिद्धान्त (त / पा)	वारलिंगे, सु. शि.
९१५	१०८१	सत्यता-कोष्टके (सत्यता-वृक्षासह)	सिद्धान्त (त / पा)	वोकील, श्री. व्यं.
९१६	१०८३	सत्यता-मूल्यें	सिद्धान्त (त / पा)	वारलिंगे, सु. शि.
९१७	४१६	तार्किक अचरें	सिद्धान्त (त / पा)	वोकील, श्री. व्यं.
९१८	४२०	तार्किक कलन	सिद्धान्त (त / पा)	वारलिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
९१९	४२१	तार्किक रचनें	सिद्धान्त (त / पा)	वारलिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
९२०	४२४	तार्किक संभव	सिद्धान्त (त / पा)	विजयन, के.
९२१	४२३	तार्किक वाक्यरचना	सिद्धान्त (त / पा)	मूर, जे. डी.
९२२	४२२	तार्किक वर्ग	सिद्धान्त (त / पा)	तिवारी, वी. जी.
९२३	१२८	उभयापत्ति	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९२४	१२४	उपपादन	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९२५	११८	उत्कर्षण	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९२६	९९२	वैधानिक फलन	सिद्धान्त (त / पा)	शहा, ए. वी.
९२७	९९१	वैधानिक कलन	सिद्धान्त (त / पा)	वारलिंगे, सु. शि.
९२८	९१७	वर्गकलन	सिद्धान्त (त / पा)	मराठे, मो. प्र.
९२९	९१८	वर्गसंबंध	सिद्धान्त (त / पा)	मराठे, मो. प्र.
९३०	९१९	वर्गीकरण व विभाजन	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(९३१)	(९५७)	विभाजन व वर्गीकरण	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ९३०
(९३२)	(९४२)	विचार-नियम (ज्ञानतत्त्वें)	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ९०१
९३३	९५०	विधान–आशय	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९३४	९५१	विधान–प्रतियोग	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९३५	९५२	विधान–रीति	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक

(५) नीतिशास्त्र शाखा – [एकूण लेख : २० (स्थलित : १७ व अस्थलित : ३)]

९६९	१२०९	हेतु व प्रयोजन	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
९७०	१६३	कर्तव्यवादी नीतिशास्त्र	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
९७१	७४३	मध्यमान सिद्धान्त	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
९७२	७७१	मानवाचे मूलाधिकार	सिद्धान्त (नी / पा)	मार्नेफ, जे. ड
९७३	५२१	नैतिक कृत्य	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
९७४	५२२	नैतिक नियम	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
९७५	५२७	नैतिक स्वातंत्र्य	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
९७६	४८७	निरपवाद आदेश	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
९७७	४९४	निसर्गवादी नीतिशास्त्र	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
९७८	४९८	नीतिनिर्णय–अभिरोचन उपपत्ति	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
९७९	५१३	नीतिशास्त्रीय आकारिकवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
९८०	५१२	नीतिशास्त्रीय अंत:प्रज्ञावाद	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
(९८१)	(५१४)	नीतिशास्त्रीय बुद्धिवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	पहा ९७० व ९७९
९८२	५१५	नीतिशास्त्रीय साध्यवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
(९८३)	(६१६)	प्रयोजन, हेतु व	सिद्धान्त (नी / पा)	पहा ९६९
९८४	५९२	पूर्तिवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
९८५	१०९७	समाज व व्यक्ति	सिद्धान्त (नी / पा)	मार्नेफ, जे. ड
९८६	१२६	उपयोगितावाद	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
(९८७)	(१००२)	व्यक्ति व समाज	सिद्धान्त (नी / पा)	पहा ९८५
९८८	८३४	युक्त	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.

अधिकरण ७ आ : संयुक्त (पाश्चात्य–भारतीय) क्षेत्र–

[स्पष्टीकरण : पहा—वरील उपविभाग २–अधिकरण १८ आ : 'सिद्धान्त–संयुक्त (भारतीय–पाश्चात्य) क्षेत्र' (प्रस्तुत अधिकरण व वरील उल्लिखित अधिकरण यातील आशय व नोंदी एकरूपच आहेत)]

विभाग २ : तत्त्वज्ञानाच्या बारा उपशाखा (१. पद्धतिशास्त्र, २. विज्ञान-तत्त्वज्ञान, ३. तात्त्विक विश्वशास्त्र, ४. तात्त्विक मानसशास्त्र, ५. इतिहास-तत्त्वज्ञान, ६. मूल्यशास्त्र, ७. समाज-तत्त्वज्ञान, ८. अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान, ९. राजकीय तत्त्वज्ञान, १०. विधि-तत्त्वज्ञान, ११. शिक्षण-तत्त्वज्ञान, व १२. कला-तत्त्वज्ञान) **दोन प्रमुख भू-क्षेत्रांच्या** (१. भारतीय व २. पाश्चात्य.) **संदर्भात**

[एकूण लेख : २५ (स्थलित : १२ व अस्थलित : १३)]

९८९	५४२	पद्धतिशास्त्र	परिसर्वेक्षण	भैरप्पा, एस. एल.
९९०	९४४	विज्ञान–तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	चारी, सी. टी. के.
(९९०–अ)	(३८०)	तत्त्वज्ञान, विज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ९९०
९९१	४१४	तात्त्विक विश्वशास्त्र	परिसर्वेक्षण	चतर्जी, पी. बी.
(९९१–अ)	(९७१)	विश्वशास्त्र, तात्त्विक	परिसर्वेक्षण	पहा ९९१
९९२	४१३	तात्त्विक मानसशास्त्र	परिसर्वेक्षण	चतर्जी, पी. बी.
(९९२–अ)	(७७३)	मानसशास्त्र, तात्त्विक	परिसर्वेक्षण	पहा ९९२
९९३	१०७	इतिहास–तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	मधुकर, डी. एस.
(९९३–अ)	(३३०)	तत्त्वज्ञान, इतिहास–	परिसर्वेक्षण	पहा ९९३
९९४	८१०	मूल्यशास्त्र (मूल्य–तत्त्वज्ञान)	परिसर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
(९९४–अ)	(८०९)	मूल्य–तत्त्वज्ञान (मूल्यशास्त्र)	परिसर्वेक्षण	पहा ९९४
(९९४–आ)	(३७३)	तत्त्वज्ञान, मूल्य–(मूल्यशास्त्र)	परिसर्वेक्षण	पहा ९९४
९९५	१०९६	समाज–तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	आरावकर, ल. के.

अधिकरण १ : मराठींतील तत्त्वज्ञान

[एकूण लेख : १६ (स्थलित : १५ व अस्थलित : १)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
१०१०	३६९	तत्त्वज्ञान, मराठीतील	परिसर्वेक्षण	करंदीकर, वि. रा.
(१०१०–अ)	(७४८)	मराठीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०१०
१०११	८०३	मुकुंदराज	चिंतक	तुळपुळे, शं. गो.
१०१२	३००	ज्ञानेश्वर	चिंतक	पेंडसे, श. दा.
१०१३	२३७	चक्रधर व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	कोलते, वि. भि
१०१४	९३०	वारकरी तत्त्वज्ञान	चिंतक (सर्वेक्षण)	दांडेकर, शं. वा.
१०१५	८६६	रामदास	चिंतक	करंदीकर, वि. रा.
१०१६	९२९	वामनपंडित	चिंतक	करंदीकर, वि. रा.
१०१७	६४९	फुले, ज्योतिबा	चिंतक	पंडित, नलिनी
१०१८	८६३	रानडे, म. गो.	चिंतक	पटवर्धन, रा. पु.
१०१९	३११	टिळक, बा. गं.	चिंतक	विद्वांस, म. धो.
१०२०	१०३८	शिंदे, वि. रा.	चिंतक	पंडित, नलिनी
१०२१	८६०	राजवाडे, शं. रा.	चिंतक	क्षीरसागर, श्री. के.
१०२२	२२६	गुलाबरावमहाराज	चिंतक	पंडित, वा. ना.
१०२३	७३५	भावे, विनोबा	चिंतक	दीक्षित, श्री. ह.
१०२४	२५८	जावडेकर, शं. द.	चिंतक	भागवत, स. ज.

अधिकरण २ : इतर तेरा अर्वाचीन भारतीय भाषांतील तत्त्वज्ञान

[एकूण लेख : २७ (स्थलित : १४ व अस्थलित : १३)]

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
१०२५	३४३	तत्त्वज्ञान, गुजरातीतील	परिसर्वेक्षण	याज्ञिक, जे. ए.
(१०२५–अ)	(२२१)	गुजरातीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०२५
१०२६	३५४	तत्त्वज्ञान, पंजाबीतील	परिसर्वेक्षण	राम सिंग
(१०२६–अ)	(५५४)	पंजाबीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०२६
१०२७	३९५	तत्त्वज्ञान, हिंदीतील	परिसर्वेक्षण	श्रीवास्तव, एस. पी.
१०२७–अ	४४९	देव आत्मा	चिंतक	कनल, एस. पी.
(१०२७–आ)	(१२०२)	हिंदीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०२७
१०२८	३४१	तत्त्वज्ञान, काश्मिरीतील	परिसर्वेक्षण	काव, आर.के. व जलाली जे एल. के.
(१०२८–अ)	(१७८)	काश्मिरीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०२८
१०२९	३६३	तत्त्वज्ञान, बंगालीतील	परिसर्वेक्षण	गुप्त, के. सी. व मुजुमदार, ए. के.
(१०२९–अ)	(६६४)	बंगालीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०२९
१०३०	३२८	तत्त्वज्ञान, आसामींतील	परिसर्वेक्षण	शर्मा, एम. एम.
(१०३०–अ)	(९७)	आसामीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०३०
१०३१	३३२	तत्त्वज्ञान, उडियांतील	परिसर्वेक्षण	मिश्र, जी.
(१०३१–अ)	(११७)	उडियांतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०३१
१०३२	३३७	तत्त्वज्ञान, कानडीतील	परिसर्वेक्षण	यामुनाचार्य, एम.
(१०३२–अ)	(१७०)	कानडीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०३२
१०३३	३५१	तत्त्वज्ञान, तेलुगूतील	परिसर्वेक्षण	वरदाचारी, के. सी.
(१०३३–अ)	(४२६)	तेलुगूतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०३३
१०३४	३५०	तत्त्वज्ञान, तामिळींतील	परिसवक्षण	मीनाक्षिसुंदरन, टी. पी.

प्रकल्प-क्रमांक	वर्ण-क्रमांक	शीर्षक [प्रकल्पक्रम–लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -प्रकल्प-क्रमांक
१०६६	४३५	दत्त, डी. एम.	चिंतक	दत्त, डी. एम.
१०६७	८६१	राजू, पी. टी.	चिंतक	राजू. पी टी.
१०६८	८०७	मूर्ति, टी. आर. व्ही.	चिंतक	त्रिपाठी, आर. के.
१०६९	७५४	महादेवन, टी. एम. पी.	चिंतक	महादेवन, टी एम. पी.
१०७०	२५७	जावडेकर, अ. ग.	चिंतक	जावडेकर, अ. ग
१०७०–अ	२८१	जोशी, ना. वि.	चिंतक	जोशी, ना. वि.

विभाग ५ : अकरा जागतिक धर्मातील (१. हिंदु, २. बौद्ध, ३. जैन, ४. शीख, ५. ताओ, ६. कन्फ्यूशी, ७. शिंतो, ८. यहुदी, ९. ख्रिस्ती, १०. झरथुष्ट्री व ११. इस्लाम) **तत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखांच्या** (१. ज्ञानशास्त्र, २. तर्कशास्त्र, ३. सत्ताशास्त्र, ४. धर्म-तत्त्वज्ञान व ५ नीतिशास्त्र) **संदर्भांत**

[एकूण लेख : २४ (स्थलित : ११ व अस्थलित : १३)]

१०७१	३९६	तत्त्वज्ञान, हिंदु धर्मातील	परिसर्वेक्षण	महादेवन, टी. एम. पी.
(१०७१–अ)	(१२०३)	हिंदु धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७१
१०७२	३६४	तत्त्वज्ञान, बौद्ध धर्मातील	परिसर्वेक्षण	मिश्र, आर. एस.
(१०७२–अ)	(६९०)	बौद्ध धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७२
१०७३	३४६	तत्त्वज्ञान, जैन धर्मातील	परिसर्वेक्षण	कलघटगी, टी. जी.
(१०७३–अ)	(२६७)	जैन धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७३
१०७४	३८८	तत्त्वज्ञान, शीख धर्मातील	परिसर्वेक्षण	कोहली, एस. एस.
(१०७४–अ)	(१०३९)	शीख धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७४
(१०७५)	(३८२)	तत्त्वज्ञान, वीरशैव धर्मातील	परिसर्वेक्षण	पहा १०७१
(१०७५–अ)	(९७६)	वीरशैव धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७१
१०७६	३४९	तत्त्वज्ञान, ताओ धर्मातील	परिसर्वेक्षण	गोटो, एम.
(१०७६–अ)	(४१२)	ताओ धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७६
१०७७	३३५	तत्त्वज्ञान, कन्फ्यूशी धर्मातील	परिसर्वेक्षण	गोटो, एम.
(१०७७–अ)	(१५९)	कन्फ्यूशी धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७७
१०७८	३८७	तत्त्वज्ञान, शिंतो धर्मातील	परिसर्वेक्षण	हिराकावा, आ.
(१०७८–अ)	(१०३७)	शिंतो धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७८
१०७९	३७४	तत्त्वज्ञान, यहुदी धर्मातील	परिसर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
(१०७९–अ)	(८२९)	यहुदी धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०७९
१०८०	३४२	तत्त्वज्ञान, ख्रिस्ती धर्मातील	परिसर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
(१०८०–अ)	(२१४)	ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०८०
१०८१	३४८	तत्त्वज्ञान, झरथुष्ट्री धर्मातील	परिसर्वेक्षण	वाडिया, ए. आर.
(१०८१–अ)	(३०२)	झरथुष्ट्री धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०८१
१०८२	३३१	तत्त्वज्ञान, इस्लाम धर्मातील	परिसर्वेक्षण	सिद्दिकी, एस.
(१०८२–अ)	(१०८)	इस्लाम धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा १०८२

वर्णक्रम–लेखसूचि

प्रास्ताविक

१. प्रस्तुतची 'वर्णक्रम-लेखसूचि' ही यापूर्वी दिलेल्या 'प्रकल्पक्रम - लेखसूची'चेंच वर्णानुक्रमांकित स्वरूप, म्हणजे प्रत्यक्षांत 'मतम'ची वर्णानुक्रमणिकाच असून, तींत या 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'तील सर्वच, म्हणजे एकूण १२५६, लेखशीर्षकांचा, त्यांच्यातील संपूर्ण तपशिलासह, समावेश केला आहे. – परतु 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'तील ३९ लेख-शीर्षके अशी आहेत, की त्यांच्या त्या 'सूची'त (काही संपादकीय सोयीसाठी) द्विरुक्त नोंदी आल्या आहेत, म्हणजे तेथे या ३९ लेखशीर्षकाच्या ७८ नोदी झाल्या आहेत. या 'द्विरुक्त' लेखशीर्षक-जोडयांतील प्रत्येकी एक-एक नोंद प्रस्तुतच्या 'वर्णक्रम-लेखसूची'त लेखशीर्षकाच्या वर्णानुक्रमांकनांतून वगळण्यांत आली आहे, व अशा या वगळलेल्या 'द्विरुक्त' नोदीच्या मागील 'वर्ण-क्रमांका'च्या स्तंभात फक्त डॅश (–) दिला आहे. इत्यर्थ हा की प्रस्तुतच्या 'वर्णक्रम – लेख-सूची'त, मागील 'प्रकल्पक्रम – लेखसूची'तील एकूण १२५६ लेखशीर्षकांपैकी फक्त १२१७ लेखशीर्पकाचेंच वर्णक्रमांकन केले आहे.

२. प्रस्तुतच्या पंचस्तंभी 'वर्णक्रम-लेखसूची'तील **पहिल्या स्तंभांत** या 'सूची'तील लेखांचे 'वर्ण-क्रमांक' दिले आहेत, तर **दुसऱ्या स्तंभांत** त्या त्या लेखाचे पूर्वीच्या 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'तील 'प्रकल्प-क्रमाक' दिले आहेत. (त्यामुळे वाचकास प्रस्तुतची 'वर्णक्रम-लेखसूचि' व पूर्वीची 'प्रकल्पक्रम-लेखसूचि' यांतील परस्पर-संदर्भ-संबंध ताडून पाहता येतील.) **तिसऱ्या स्तंभांत** लेखाची 'शीर्षके' दिली आहेत. **चौथ्या स्तभांत** त्या त्या लेखांचे विविध प्रकल्पित 'प्रकार' उल्लेखिले आहेत. (या प्रकारांपैकी 'सिद्धान्त' या लेखप्रकारांच्या उल्लेखात त्यापुढे आलेल्या 'संक्षिप्त अक्षर-चिन्हाचे स्पष्टीकरण' या प्रस्तुतच्या 'प्रास्ताविका'नंतर दिले आहे.) **पांचव्या स्तंभांत** स्थलित लेखांच्या (म्हणजे ज्या लेखांच्या शीर्षकानंतर त्या त्या विपयावरील प्रत्यक्ष लेखास स्थल म्हणजे जागा दिलेली असते व ती त्या त्या लेखांनी प्रत्यक्षात व्यापिलेलीहि असते, अशा लेखांच्या) बाबतींत त्यांच्या 'लेखकांची नांवें' दिलेली आहेत; आणि अस्थलित लेखांच्या (म्हणजे ज्या लेखाच्या शीर्षकांनंतर, ती शीर्पके कोणत्यातरी इतर संबंधित किंवा समानार्थक लेख-शीर्पकांची पर्यायी रूपेंच असल्याने, त्यावरील आणखी वेगळ्या लेखांची व त्यांसाठी आणखी वेगळी जागा (स्थल) देण्याची आवश्यकता नसते व ती तशी दिलेलीहि नसते, अशा लेखाच्या) बाबतीत त्यांच्याच विषयीच्या संबद्ध – संदर्भ – वाचना-साठी 'सदर्भ सूचना' म्हणून सुचविलेल्या संबंधित लेखाचे प्रस्तुत 'सूची'तील (पहिल्या स्तंभांतील) 'वर्णक्रमांक', 'पहा' अशा सूचनेनंतर, दिले आहेत.

३. प्रस्तुतच्या 'वर्णक्रम-लेखसूची'त पूर्वीच्या 'प्रकल्पक्रम - लेखसूची'तील सर्वच, म्हणजे एकूण १२५६ लेखशीर्पकांचा समावेश केलेला असला तरी, या 'प्रास्ताविका'च्या पहिल्या परिच्छेदांतील स्पष्टीकरणान्वये, त्यांतील फक्त १२१७ लेखशीर्षकांचेंच वर्णक्रमांकन केले असून, 'प्रकल्पक्रम - लेखसूची'तील एकूण ७८ 'द्विरुक्त' शीर्षक-नोंदी-पैकी फक्त निम्म्या, म्हणजे ३९, नोंदीचेंच वर्णक्रमांकन केलें आहे, व त्यांतील बाकी राहिलेल्या ३९ नोंदी वर्णक्रमांकनांतून वगळल्या आहेत या १२१७ वर्णक्रमांकित लेखशीर्षकांपैकी १००३ स्थलित लेखांची शीर्षके असून २१४ **अस्थलित** लेखांची शीर्षके आहेत. म्हणजे, या वर्णांकन-व्यवस्थेप्रमाणे संपूर्ण 'मतम' मध्ये अंतिमत. एकूण १२१७ लेखशीर्षकांचा अतर्भाव झालेला आहे.

४. प्रस्तुत 'वर्णक्रम-लेखसूची'तील **अस्थलित** लेखांचे पहिल्या दोन स्तंभातील 'वर्णक्रमांक' व 'प्रकल्पक्रमांक' कंसात दिले आहेत, तर स्थलित लेखांचे हे उभय क्रमाक कंसविरहित दिले आहेत.

५. प्रस्तुतच्या 'वर्णक्रम-लेखसूची'वरून वाचकास 'मतम-प्रकल्पां'तील लेखविषयांच्या (त्यांची संख्या, शीर्पके, प्रकार व लेखक यांविपयीच्या) संपूर्ण व सविस्तर प्रकल्पनाची, त्यांच्या वर्णक्रमांकित स्वरूपांत, संक्षिप्त पण समग्र कल्पना येईल.

वर्णक्रम-लेखसूचि

६. मूलतः 'विषय' व 'भू-क्षेत्र' यांस अनुलक्षून व अनुसरून केलेल्या ('मतम–प्रकल्प–सारपुस्तिका', १९६६, व 'मतम–लेखशीर्षक–पुरवणी'–पुस्तिका, १९७१, या इंग्रजी पुस्तिकांतील इंग्रजीतूनच मांडलेल्या) प्रारंभीच्या प्रकल्पक्रम–लेखव्यवस्थेचें, नंतरच्या संपादकीय कार्याच्या सोयीसाठी आवश्यक असलेलें, मराठीतील 'वर्णक्रम-लेखव्यवस्थे'त रूपांतर करण्यात आले, व तें 'वर्णानुक्रम–लेखसूचि'या मुद्रित पुस्तिकेच्या स्वरूपातहि तयार करण्यांत आलें (१९७०–७१); आणि हीच पुस्तिका नंतर सविस्तर संपादकीय प्रस्तावनेसह तयार करण्यांत आली आहे (१९७४). मूळच्या इंग्रजी 'प्रकल्पक्रम-लेखव्यवस्थे'चें या मराठी 'वर्णानुक्रम–लेखव्यवस्थे'त, म्हणजेच मराठी 'वर्णानुक्रम-लेखसूची'त, रूपांतर करण्याचें कार्य प्रो. (सौ.) पद्मा भी. कुलकर्णी यांनी साक्षेपाने केलें; आणि प्रा. भा. ग. केतकर, प्रो. डॉ. ज. वा. जोशी, डॉ. ज. र. जोशी, प्रो. डॉ. मो. प्र. मराठे व प्रो. मु. कृ. इनामदार यांनी त्या 'वर्णानुक्रम-लेखसूची'चें नंतरचें तपशिलवार संपादन केले. या सहकाऱ्यानी तयार केलेल्या या 'वर्णानुक्रम--लेखसूची'वरून प्रस्तुतच्या 'वर्णक्रम-लेखसूची'चें आवश्यक व इष्ट तें तपशिलवार संकलन व संपादन डॉ. म. प. पेठे व प्रो. ना. अ. गोरे यानी केलें आहे.

संक्षिप्त अक्षर-चिन्हांचें स्पष्टीकरण

ज्ञा — ज्ञानशास्त्र

त — तर्कशास्त्र

स — सत्ताशास्त्र

ध — धर्मतत्वज्ञान

नी — नीतिशास्त्र

भा — भारतीय

पा — पाश्चात्य

[या सूचीत अनुक्रम लावताना इंग्रजी नांवांतील 'ए', 'दि' ही उपपदें (आर्टिकल्स) ठेवून क्रम लावला गेला आहे. उदा.— 'ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर' ही नोंद 'ट्री' ऐवजी 'ए' या वर्णानुक्रमें आली आहे.]

[वर्णक्रम–लेखसूचि]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
१	२६२	अचिंत्यभेदाभेदवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२)	(२६७)	अजातवाद	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ५३
(३)	(२४३)	अज्ञान (अविद्या)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	पहा ५२
४	९४४	अज्ञेयवाद	सिद्धान्त (स / पा)	दीक्षित, श्री. ह.
५	३९५	अणुवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
६	९४६	अतिमानसशास्त्र	सिद्धान्त (स / पा)	अकोलकर, व. वि.
७	३९७	अतीतत्ववाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	वेडेकर, दि. के.
(८)	(२६४)	अदृष्ट	सिद्धान्त (स–नी / भा)	पहा १६५
(—)	(३१८)	अदृष्ट	सिद्धान्त (नी–स / भा)	(पहा ८)
९	२६५	अद्वैतवाद . स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(१०)	(३४८)	अधिकारसाक्ष्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा १११७
११	३९०	अध्यवसाय-स्वातंत्र्य	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
१२	२६३	अध्यासवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
१३	२६८	अनात्मवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
१४	२४४	अनुपलब्धि	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वारलिंगे, सु. शि.
१५	८७१	अनुभवपूर्व व अनुभवोत्तर	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	मूर, जे. डी.
१६	३५२	अनुभववाद	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वारलिंगे, सु. शि.
१७	९४५	अनुभवसत्तावाद	सिद्धान्त (स–ज्ञा / पा)	तिवारी, वी. जी.
(—)	(८७२)	अनुभवसत्तावाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / पा)	(पहा १७)
१८	३८४	अनुमानदोष	सिद्धान्त (त / भा–पा)	जोशी, ज. वा.
१९	८९२	अनुमान, निगामी	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
२०	८९३	अनुमान, निगामी अव्यवहित	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
२१	८९४	अनुमान, निगामी व्यवहित	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(२२)	(८९६)	अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानी	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ११०८
२३	८९५	अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानेतर	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
२४	३८३	अनुमान व युक्तिवाद : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (त / भा–पा)	वारलिंगे, सु. शि.
(२५)	(८९७)	अनुमान, विगामी	सिद्धान्त (त / पा)	पहा ९३८
(२६)	(३९२)	अनेक, एक व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा १३४
(२७)	(३९३)	अनेकत्ववाद, एकत्ववाद व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा १३३
(२८)	(३९४)	अनेकवस्तुवाद, एकवस्तुवाद व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा १३५
२९	८९१	अनेक-संविधान	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
३०	२६९	अनेकान्तवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३१	३११	अनेकेश्वरवाद	सिद्धान्त (ध / भा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(३२)	(२७१)	अपूर्व	सिद्धान्त (स–नी / भा)	पहा १६५
(—)	(३२०)	अपूर्व	सिद्धान्त (नी–स / भा)	(पहा ३२)
(३३)	(३५३)	अपौरुषेय / आर्ष शब्द	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा १०१७
३४	१९२	अप्पय्या दीक्षित	चिंतक	जोशी, द. ग.
(३५)	(३७–अ)	अप्रधान उपनिषदे	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	पहा १२२
३६	५२६	अप्रधान सॉक्रेटिक संप्रदाय	सर्वेक्षण	कनल, एस. पी.
३७	३४७	अभाव व राहित्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वारलिंगे, सु. शि.
३८	६०	अभिधम्म	ग्रंथ	वापट, पु. वि.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम–लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
३९	८८९	अभ्युपगम	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(४०)	(३९१)	अमरत्व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ८४
४१	१८९	अमलानंद	चिंतक	जोशी, द. ग.
४२	१०४६	अरविंद, श्री	चिंतक	चव, जे. एन.
(४३)	(१००३–आ)	अरेबिक–र्प...अन तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३५३
४४	८७२–अ	अर्थ	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	वारलिंगे, सु. शि.
४५	९९६	अर्थशास्त्र–तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	मावळणकर, ना. अ.
४६	२४५	अर्थापत्ति	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वारलिंगे, सु. शि.
४७	७८७	अर्बन, डब्ल्यू. एम.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
४८	५७४	अल–घझाली	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
४९	५७१	अल–फरावी	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
५०	२००	अळ्वार तत्त्वज्ञान	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
५१	४५१	अवतार–सिद्धान्त	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
५२	२४६	अविद्या (अज्ञान)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वारलिंगे, सु. शि.
५३	३९९	अविश्ववाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	कुलकर्णी, भी. रा.
५४	६७	अशोक	चिंतक	बापट, पु. वि.
५५	६९	अश्वघोष	चिंतक	बापट, पु. वि.
५६	३२२	अष्टांगयोग	सिद्धान्त (नी / भा)	जोशी, का. स.
५७	७२	असंग	चिंतक	बापट, पु. वि.
५८	८९८	असंविधान	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(५९)	(१००१–अ)	असिरो–इजिप्तो–बाबिलोनिअन तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३२९
६०	२६६	अहंकार	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
६१	३१९	अहिंसा	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
६२	२७०	अंत:करण	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
६३	३५१	अंत:प्रज्ञा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
६४	५३५	ॲकॅडेमी	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६५	५८८	ॲक्वायनस, सेंट टॉमस	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
६६	६२३	ॲन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टँडिंग (लॉक)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६७	५१८	ॲनॅक्झॅगोरस	चिंतक	कनल, एस. पी.
६८	५१२	ॲनॅक्झिमँडर	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६९	५१३	ॲनॅक्झिमेनीस	चिंतक	गजेंद्रगडकर, वीणा एस.
७०	५७३	ॲन्सेल्म, सेंट	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
७१	७३०	ॲपिअरन्स ॲंड रिॲलिटी (ब्रॅड्ले)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
७२	५७६	ॲबेलार्ड, पीटर	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
७३	५३६	ॲरिस्टॉटल	चिंतक	गोखले, हे. द.
७४	५८४	ॲलेक्झँडर (ऑफ हेल्स)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
७५	७५९	ॲलेक्झँडर, सॅम्युएल	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७६	५७२	ॲव्हिसेना	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
७७	७२५	ॲव्हेनेरियस, आर. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७८	५८१	ॲव्हेरूस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
७९	७९८	आईन्स्टाइन, आल्बर्ट	चिंतक	कर्णिक, म. भा.
(८०)	(३४९)	आगम (श्रुति)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा १०१७
८१	२७३	आत्मवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम–लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
८२	४६९	आत्मसाधन व आत्मयज्ञ	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
(८३)	(४७०)	आत्मस्वातंत्र्य	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	पहा ११
८४	३९८	आत्मा–इहेतर जीवन	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
८५	८९०	आधृतिका	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
८६	४५०	आनंद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
८७	१८३	आनंदगिरि (आनंदज्ञान)	चिंतक	जोशी, रा. ल.
(८८)	(३५४)	आप्तवचन (आप्तोपदेश)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा १०१७
(८९)	(१६–आ)	आरण्यके व ब्राह्मणें, तत्त्वज्ञान–	ग्रंथ सर्वेक्षण	पहा ३६६
९०	२७२	आरंभवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
९१	७१	आर्यदेव	चिंतक	बापट, पु. वि.
(९२)	(३५५)	आर्षज्ञान	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा १०१७
९३	३५	आर्षेय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
९४	५८३	आल्बर्टुस मॅग्नुस	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
९५	३९६	आशावाद व निराशावाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
९६	३२१	आश्रमधर्म	सिद्धान्त (नी / भा)	वेंडेकर, वि. म.
(९७)	(१०३०–अ)	आसामीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३२८
९८	१०६१	आंबेडकर, भी. रा.	चिंतक	केळशीकर, शं. हि.
९९	५६६	ऑगस्टीन, सेंट	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
१००	७७६	ऑटो, आर.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
१०१	७३१	ऑयकेन, आर.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी. शि. ना.
१०२	५६१	ऑरिजेन	चिंतक	केतकर, भा. ग.
१०३	५३७	ऑर्गॅनॉन (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
१०४	८११–अ	ऑर्टेगा वाय गॅसेट, जे.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
१०५	८६०	ऑस्टिन, जे. एल.	चिंतक	रेगे, मे. पुं.
(१०६)	(१००१–आ)	इजिप्तो–असिरो–बाबिलोनिअन तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३२९
१०७	९९३	इतिहास-तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	मधुकर, डी. एस.
(१०८)	(१०८२–अ)	इस्लाम-धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३३१
१०९	२५	ईशोपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
११०	४५५	ईश्वर	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(—)	(४११)	ईश्वर	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	(पहा ११०)
१११	४५६	ईश्वर-अस्तित्व	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(—)	(४१२)	ईश्वर-अस्तित्व	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	(पहा १११)
११२	११३	ईश्वरकृष्ण	चिंतक	सेनगुप्त, अणिमा
११३	४५८	ईश्वर व जगत्	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(—)	(४१४)	ईश्वर व जगत्	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	(पहा ११३)
११४	४६०	ईश्वरवाद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
११५	४५९	ईश्वरशास्त्र	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
११६	४५७	ईश्वर-स्वरूप	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(—)	(४१३)	ईश्वर-स्वरूप	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	(पहा ११६)
(११७)	(१०३१–अ)	उडियांतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३३२
११८	९२५	उत्कर्षण	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
११९	१४२	उदयन	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१२०	७७१	उनॅमुनो, एम. द	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम–लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
१२१	१७९	उपदेशसाहस्री (शकर)	ग्रंथ	जोशी, रा. ल.
१२२	३७	उपनिषदें, अप्रधान	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	माईणकर, त्र्यं. गो.
(१२३)	(१७–अ)	उपनिषदें, तत्त्वज्ञान—	सर्वेक्षण	पहा ३३३
१२४	९२४	उपपादन	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
१२५	२५८	उपमान	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वारलिंगे, सु. शि.
१२६	९८६	उपयोगितावाद	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
१२७	४६८	उपासना व उपासनामार्ग	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
१२८	९२३	उभयापत्ति	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
१२९	९६	उमास्वाति	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
(१३०)	(१०३६–इ)	उर्दूतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३३४
१३१	८६४	ऊर्म्सन, जे. ओ.	चिंतक	प्रसाद, रा.
१३२	२९७	ऋत	सिद्धान्त (स–नी / भा)	वेडेकर, वि. म.
(—)	(३३८)	ऋत	सिद्धान्त (नी–स / भा)	(पहा १३२)
१३३	४०७	एकत्ववाद व अनेकत्ववाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
१३४	४०६	एक व अनेक	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
१३५	४०८	एकवस्तुवाद व अनेकवस्तुवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
१३६	४५३	एकेश्वरवाद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
१३७	५९२	एखार्ट, माइस्टर	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
१३८	६४५	ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर (ह्यूम)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
१३९	६३५	ए ट्रीटिज कन्सर्निंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज (बर्क्ले)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
१४०	८०४	एडिंग्टन, आर्थर	चिंतक	कर्णिक, म. भा.
१४१	५४१	एथिका निकोमॅकिया (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
१४२	६२०	एथिक्स (स्पिनोझा)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
१४३	५५५	एपिक्टिटस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
१४४	५४४	एपिक्युरस	चिंतक	गोखले, हे. द.
१४५	५४५	एपिक्युरिअन संप्रदाय	सवक्षण	गोखले, हे. द.
१४६	८५९	एयर, ए. जे.	चिंतक	रेगे, मे. पुं.
१४७	५७०	एरिजनो, जॉन स्कॉटस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
१४८	६८१	ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक (जे. एस. मिल्ल)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
१४९	६९३	एंगल्स, एफ.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
१५०	५२०	एंपेडॉक्लीस	चिंतक	कनल, एस. पी.
१५१	२१	ऐतरेय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
(१५२)	(३५०)	ऐतिह्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	पहा १०१७
१५३	५९५	ओखॅम, विल्यम (ऑफ)	चिंतक	मिपेन, एल.
१५४	६७४	कझिन, व्हिक्टर	चिंतक	जोशी, ना. वि.
१५५	२४	कठ उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
१५६	६१५	कड्वर्थ, राल्फ	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
१५७	१३०	कणाद	चिंतक	जावडेकर, अ. ग.
१५८	१००५	कन्फ्युशिअस	चिंतक	गोटो, एम.
(१५९)	(१०७७–अ)	कन्फ्यूशी धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३३५
१६०	११०	कपिल	चिंतक	सेनगुप्त, अणिमा
१६१	७९	कमलशील	चिंतक	वापट, पु. वि.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम–लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
१६२	४७५	कर्तव्य	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
१६३	९७०	कर्तव्यवादी नीतिशास्त्र	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
१६४	३३०	कर्ममार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
१६५	२८०	कर्मसिद्धान्त	सिद्धान्त (स–नी / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(—)	(३३१)	कर्मसिद्धान्त	सिद्धान्त (नी–स / भा)	(पहा १६५)
१६६	१०००	कला-तत्त्वज्ञान (सौंदर्यशास्त्र)	परिसर्वेक्षण	हनुमंत राव, जी.
१६७	२२३	कस्तुरी रंगाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
१६८	६२४	कंबरलंड, रिचर्ड	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
१६९	७९०	कॅसिरर, ई.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
(१७०)	(१०३२–अ)	कानडीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३३७
१७१	४२१	काय-मनः-संबंध	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
१७२	४२०	कारणसिद्धान्त (कारण, कारणता)	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
१७३	८२७	कार्नॅप, आर.	चिंतक	प्रसाद, रा.
(१७४)	(१–अ)	कालपट (जागतिक), तत्त्वज्ञान–	कालपट	पहा ३३८
(१७५)	(५०३–अ)	कालपट (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य), तत्त्वज्ञान–	कालपट	पहा ३३९
(१७६)	(८–अ)	कालपट (भारतीय-प्राच्य), तत्त्वज्ञान–	कालपट	पहा ३४०
१७७	४१९	काल व सतति	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
(१७८)	(१०२८–अ)	काश्मिरीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४१
१७९	६५०	कांट, इमॅन्युएल	चिंतक	वेडेकर, दि. के.
१८०	८१९	कॉलिंगवुड, आर. जी.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
१८१	६७६	काँत, ऑगस्त	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
१८२	६४८	काँदिलॅक, एतिएन द	चिंतक	जोशी, ज. वा.
१८३	६८५	किर्केगार्ड, एस.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
१८४	६९६	किर्चॉफ, जी. आर.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
१८५	४७६	किंकर्तव्यमीमांसा	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
१८६	४७७	कुटुंब	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
१८७	२२०	कुमार वेदान्ताचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग. व रामानुजाचारी, आर.
१८८	१०४७	कुमारस्वामी, आनंद	चिंतक	नरवणे, वि. श्री.
१८९	१५६	कुमारिल व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	भट्ट, गोवर्धन पी.
१९०	२१४	कुरेश	चिंतक	राहूरकर, व. ग. व रामानुजाचारी, आर.
१९१	१४४	कुलार्कपंडित	चिंतक	द्रवीड, ना.
१९२	९७	कुंदकुंदाचार्य	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
१९३	१०६०	कृष्णमूर्ति, जे.	चिंतक	धोपेश्वरकर, आ. धों.
१९४	७१२	केअर्ड, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
१९५	२३	केन उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
१९६	४२२	केवलतत्त्व (केवलतत्त्व व परिमित वस्तु, केवलतत्त्व व सोपाधिक वस्तु)	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
१९७	४२३	केवलवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
१९८	६१६	केंब्रिज प्लेटोवादी संप्रदाय	सर्वेक्षण	कनल, एस. पी.
१९९	२८१	कोश-सिद्धान्त	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२००	२२	कौषीतकि उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक, संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
२०१	६५३	क्रिटीक ऑफ जजमेंट (कांट)	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
२०२	६५१	क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन (कांट)	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
२०३	६५२	क्रिटीक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन (कांट)	ग्रंथ	वेडेकर, दि. के.
२०४	४६२	क्रियाविधिवाद	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	वेडेकर, वि. म.
२०५	५४९	क्रिसिपस	चिंतक	गोखले, हे. द.
२०६	७७४	क्रोचे, बेनेडेट्टो	चिंतक	जोशी, ना. वि.
२०७	६३२	क्लार्क, सॅम्युएल	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा श्री.
२०८	५५८	क्लेमेंट (ऑफ अलेक्झांड्रिया)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
२०९	८५३	क्वाइन, डब्ल्यू. व्ही. ओ.	चिंतक	प्रसाद, रा.
२१०	२८२	क्षणिकवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२११	४२४	क्षराक्षरविचार	सिद्धान्त (न / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
२१२	२८३	क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ-विचार	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
२१३	२४९	ख्यातिवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वारलिंगे, सु. शि.
(२१४)	(१०८०–अ)	ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४२
२१५	१४५	गंगेश	चिंतक	कोकजे, र. गो.
२१६	६०९	गॅलिलिओ गॅलिली	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
२१७	६१३	गॅसेंडी, पिएर	चिंतक	कनल, एस. पी.
२१८	१०५०	गांधी, मो. क.	चिंतक	दीक्षित, श्री. ह.
२१९	५२४	गॉर्जिअस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा श्री.
२२०	४६	गीताग्रंथ (अनुगीतेसह), इतर	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
(२२१)	(१०२५–अ)	गुजरातीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४३
२२२	८५०	गुडमन, एच. एन.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
२२३	४०९	गुण	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
२२४	२७९	गुण (सांख्यमत)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२२५)	(४१०)	गुण व द्रव्य : स्वरूप	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ४५०
२२६	१०७२	गुलाबराव महाराज	चिंतक	पंडित, वा. ना.
२२७	४५४	गूढवाद	सिद्धान्त (ध–ज्ञा / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(—)	(३५९)	गूढवाद	सिद्धान्त (ज्ञा–ध / भा–पा)	(पहा २२७)
२२८	९००	गृहीतकें	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
२२९	३८	गृह्यसूत्रें	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
२३०	८७०	गेल्नर, एफ.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
२३१	१९१	गोविंदानंद	चिंतक	नानणे, गुलोनना
२३२	१७०	गौडपाद	चिंतक	कुलकर्णी, श्री. रा.
२३३	१४०	गौतम	चिंतक	कोकजे, र. गो.
२३४	६१८	ग्यूलिंक्स, आर्नोल्ड	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा श्री.
२३५	७१३	ग्रीन, टी. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
२३६	६१०	ग्रोशियस, ह्यूगो	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
२३७	१०१३	चक्रधर व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	कोलते, वि. भि.
२३८	१०६३	चटर्जी, एस. सी.	चिंतक	बनर्जी, एस. सी.
२३९	३२५	'चत्वारि आर्यसत्यानि'	सिद्धान्त (बौ / भा)	तक्रपट्टी, मं. ग.
२४०	८६०	चर्च, ए.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
२४१	५२	चार्वाकमत	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
२४२	२७७	चित्त (सांख्यमत)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.

[वर्णक्रम–लेखसूचि]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
२४३	१८७	चित्सुख	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
२४४	३५८	चिद्वाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	वार्लिगे, सु. शि.
(––)	(४००)	चिद्वाद	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	(पहा २४४)
(२४५)	(१००४–अ)	चिनी तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४४
२४६	८७४	'चिंतयामि अतः अस्मि'	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	कॅंडलिश, एस.
२४७	२४१	चैतन्य व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	मित्र, एम. एन.
२४८	३४	छागलेय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२४९	१९	छांदोग्य उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
(२५०)	(४६१)	जगत्, ईश्वर व	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	पहा ११३
(––)	(४१७)	जगत्, ईश्वर व	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	(पहा २५०)
२५१	४१५	जडद्रव्य	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
२५२	४१६	जडवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(२५३)	(१००७–अ)	जपानी तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४५
२५४	५५६	जस्टिन	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
२५५	६५८	जॅकोवी, एफ. एच.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
२५६	८१०	जॅस्पर्स, कार्ल	चिंतक	जोशी, ना. वि.
२५७	१०७०	जावडेकर, अ. ग.	चिंतक	जावडेकर, अ. ग.
२५८	१०२४	जावडेकर, शं. द.	चिंतक	भागवत, स. ज.
२५९	७४८	जॉन्सन, डब्ल्यू. ई.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
२६०	८१२	जिल्सन, ई. एच.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
२६१	४१८	जीव (जीवात्मन्)	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
२६२	३२८	जीवनमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
२६३	७२४	जेम्स, डब्ल्यू.	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
२६४	७१०	जेव्हन्स, डब्ल्यू. एस.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
२६५	७९२	जेटाईल, जी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
२६६	९४	जैन आगम (सिद्धान्त)	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	उपाध्ये, आ. ने.
(२६७)	(१०७३–अ)	जैन धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४६
(२६८)	(८८–अ)	जैनमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २८४
(२६९)	(८७–अ)	जैनमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३४७
(२७०)	(८९–अ)	जैनमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ३९८
(२७१)	(९३–अ)	जैनमत, दिगंबर व श्वेतांबर संप्रदाय–	सर्वेक्षण	पहा ४४१
(२७२)	(९१–अ)	जैनमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ४५७
(२७३)	(९२–अ)	जैनमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४९९
(२७४)	(९३–इ)	जैनमत, श्वेतांबर व दिगंबर संप्रदाय–	सर्वेक्षण	पहा ४४१
(२७५)	(९०–अ)	जैनमत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १०६७
२७६	१५३	जैमिनि	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
२७७	३२	जैमिनीय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
२७८	७७५	जोॲकिम, एच. एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
२७९	८२५	जोड, सी. ई. एम.	चिंतक	प्रसाद, रा.
२८०	७४०	जोन्स, एच.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
२८१	१०७०–अ	जोशी, ना. वि.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
२८२	९०१	ज्ञानतत्त्वें (विचार-नियम)	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
२८३	३२९	ज्ञानमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.

ग्रंथ-क्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम—लेखसूचि]	प्रकार	लेखक संदर्भ-सूचना / वर्ण-क्रमांक
२८४	८८	ज्ञानशास्त्र, जैनमत—	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
२८५	१३५	ज्ञानशास्त्र, न्यायमत—	सर्वेक्षण	कोल्हे, र. गो.
२८६	२०५	ज्ञानशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान—	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
२८७	७४	ज्ञानशास्त्र, बौद्धमत—	सर्वेक्षण	केतकर, ना. र.
२८८	१०	ज्ञानशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान—	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
२८९	१४८	ज्ञानशास्त्र, मीमांसामत—	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
२९०	११६	ज्ञानशास्त्र, योगमत—	सर्वेक्षण	जोशी, का. म.
२९१	२०६	ज्ञानशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत—	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. र.
२९२	१२५	ज्ञानशास्त्र, वैशेषिकमत—	सर्वेक्षण	जावडेकर, स. र.
२९३	१७२	ज्ञानशास्त्र, शांकर वेदान्तमत—	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, मी. रा.
२९४	३	ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
२९५	१५९	ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत—	सर्वेक्षण	ढकाने, द. ना.
२९६	१०५	ज्ञानशास्त्र, सांख्यमत—	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अनिमा
२९७	७७६	ज्ञानशास्त्रीय एकत्ववाद व द्वैतवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
२९८	३६०	ज्ञान : संशय व निश्चय	सिद्धान्त (ज्ञा / भा—न्या)	वारलिंगे, सु. गि.
२९९	३६१	ज्ञान : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (ज्ञा / भा—न्या)	वारलिंगे, सु. गि.
३००	१०१२	ज्ञानेश्वर	चिंतक	पेंडसे, शं. दा.
(३०१)	(१००२—आ)	ज्यूइश—हिब्रू तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३९४
(३०२)	(१०८१—इ)	झरथुष्ट्री धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४८
३०३	५२१	झीनो (ऑफ एलिया)	चिंतक	कमल, एस. पी.
३०४	५४६	झीनो (ऑफ सिटिअम)	चिंतक	गोखले, हे. द.
३०५	५९५	झेनोफेनीस	चिंतक	गजेंद्रगडकर, वीणा एस.
३०६	५५६	टर्ट्युलियन	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
३०७	१०४१	टागोर, रवींद्रनाथ	चिंतक	नरवणे, वि. श्री.
३०८	८३६	टार्स्की, ए.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
३०९	७०४	टॉल्स्टॉय, एल.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
३१०	८१४	टिलिच, पॉल	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
३११	१०११	टिळक, बा. गं.	चिंतक	विद्वांस, म. श्री.
३१२	७७८	टेलर, ए. ई.	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
३१३	८२२	ट्रॅक्टेटस लॉजिको-फिलॉसॉफिकस (विट्गेन्स्टाइन)	ग्रंथ	प्रसाद, रा.
३१४	५६६	डायोनिशिअस (दि एरोपेजाइट)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
३१५	६८४	डार्विन, सी.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
३१६	८००	डार्सी, एम. सी.	चिंतक	मार्तेन, जे. ड
३१७	७१४	डांटे	चिंतक	मार्तेन, जे. द
३१८	१०४०	डायसन, पॉल	चिंतक	चक्रवर्ती, एस. सी.
३१९	५३१	डि ॲनिमा (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
३२०	६४७	डिडरो, डेनिस	चिंतक	जोशी, द. बा.
३२१	५४८	डि पोएटिका (ॲरिस्टॉटल)	ग्रंथ	गोखले, हे. द.
३२२	५२७	डिमॉक्रिटस	चिंतक	कमल, एस. पी.
३२३	७०५	डिल्थी, डब्ल्यू.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
३२४	७६६	ड्युहेम, पिएर	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
३२५	७०६	ड्युर्खिम, ई. के.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
३२६	७६३	ड्यूई, जॉन	चिंतक	कुलकर्णी, मी. रा.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम–लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना –वर्ण-क्रमांक
(३२७)	(९९६–अ)	तत्वज्ञान, अर्थशास्त्र–	परिसर्वेक्षण	पहा ४५
३२८	१०३०	तत्त्वज्ञान, आसामींतील	परिसर्वेक्षण	शर्मा, एम. एम.
३२९	१००१	तत्त्वज्ञान, इजिप्तो–असिरो–बाबिलोनिअन	परिसर्वेक्षण	देव, शां. भा.
(३३०)	(९९३–अ)	तत्त्वज्ञान, इतिहास–	परिसर्वेक्षण	पहा १०७
३३१	१०८२	तत्त्वज्ञान, इस्लाम धर्मातील	परिसर्वेक्षण	सिद्दिकी, एस.
३३२	१०३१	तत्त्वज्ञान, उडियांतील	परिसर्वेक्षण	मिश्र, जी.
३३३	१७	तत्त्वज्ञान, उपनिषदें–	सर्वेक्षण	माईणकर, त्र्यं. गो.
३३४	१०३६	तत्त्वज्ञान, उर्दूतील	परिसर्वेक्षण	सिद्दिकी, एस.
३३५	१०७७	तत्त्वज्ञान, कन्फ्यूशी धर्मातील	परिसर्वेक्षण	गोटो, एम.
(३३६)	(१०००–अ)	तत्त्वज्ञान, कला– /(सौंदर्यशास्त्र)	परिसर्वेक्षण	पहा १६६
३३७	१०३२	तत्त्वज्ञान, कानडींतील	परिसर्वेक्षण	यामुनाचार्य, एम.
३३८	१	तत्त्वज्ञान–कालपट (जागतिक)	कालपट	जोशी, ज. वा.
३३९	५०३	तत्त्वज्ञान–कालपट (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य)	कालपट	जोशी, ज. वा.
३४०	८	तत्त्वज्ञान–कालपट (भारतीय-प्राच्य)	कालपट	जोशी, ज. वा.
३४१	१०२८	तत्त्वज्ञान, काश्मिरीतील	परिसर्वेक्षण	काव, आर. के. व जलाली, जे. एल. के.
३४२	१०८०	तत्त्वज्ञान, ख्रिस्ती धर्मातील	परिसर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
३४३	१०२५	तत्त्वज्ञान, गुजरातींतील	परिसर्वेक्षण	याज्ञिक, जे. ए.
३४४	१००४	तत्त्वज्ञान, चिनी	परिसर्वेक्षण	गोटो, एम.
३४५	१००७	तत्त्वज्ञान, जपानी	परिसर्वेक्षण	हिराकावा, आ.
३४६	१०७३	तत्त्वज्ञान, जैन धर्मातील	परिसर्वेक्षण	कलघटगी, टी. जी.
३४७	८७	तत्त्वज्ञान, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
३४८	१०८१	तत्त्वज्ञान, झरथुष्ट्री धर्मातील	परिसर्वेक्षण	वाडिया, ए. आर
३४९	१०७६	तत्त्वज्ञान, ताओ धर्मातील	परिसर्वेक्षण	गोटो, एम.
३५०	१०३४	तत्त्वज्ञान, तामिळींतील	परिसर्वेक्षण	मीनाक्षिसुंदरन, टी. पी.
३५१	१०३३	तत्त्वज्ञान, तेलुगूंतील	परिसर्वेक्षण	वरदाचारी, के. सी.
३५२	१३४	तत्त्वज्ञान, न्यायमत–	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
३५३	१००३	तत्त्वज्ञान, पर्सो–अरेबिक	परिसर्वेक्षण	सिद्दिकी, एस.
३५४	१०२६	तत्त्वज्ञान, पंजाबीतील	परिसर्वेक्षण	राम सिंग
३५५	५९६	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—अर्वाचीन कालखंड	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी.
३५६	६७२	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—आधुनिक कालखंड	सर्वेक्षण	जोशी, ना. वि.
३५७	५९७	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—नवजीवन कालखंड	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
३५८	६४०	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—प्रबोधन कालखंड	सर्वेक्षण	जोशी, ज. वा.
३५९	५१०	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—प्राचीन कालखंड	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी.
३६०	५६५	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—मध्य कालखंड	सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
३६१	७५४	तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य—वर्तमान कालखंड	सर्वेक्षण	जोशी, ना. वि.
३६२	५०४	तत्त्वज्ञान—पाश्चात्त्य दृष्टिकोण	सामान्य सर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
३६३	१०२९	तत्त्वज्ञान, बंगालींतील	परिसर्वेक्षण	गुप्त, के. सी. व मुजुमदार, ए. के.
३६४	१०७२	तत्त्वज्ञान, बौद्ध धर्मातील	परिसर्वेक्षण	मिश्र, आर. एस.
३६५	५३	तत्त्वज्ञान, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
३६६	१६	तत्त्वज्ञान, ब्राह्मणें व आरण्यके–	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	देवस्थळी, गो. वि.
३६७	१०३७	तत्त्वज्ञान, (भारतांतील) इंग्रजीतील	परिसर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम–लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
३६८	९	तत्त्वज्ञान–भारतीय दृष्टिकोण	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
३६९	१०१०	तत्त्वज्ञान, मराठीतील	परिसर्वेक्षण	करंदीकर, वि. रा. व लेदर्ले, एम. आर.
३७०	१०३५	तत्त्वज्ञान, मल्याळींतील	परिसर्वेक्षण	नायर, जी. सुकुमारन
३७१	४२	तत्त्वज्ञान, महाकाव्यें (महाभारत, गीताग्रंथ, रामायण, योगवासिष्ठ)	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
३७२	१४७	तत्त्वज्ञान, मीमांसामत–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
(३७३)	(९९४–आ)	तत्त्वज्ञान, मूल्य– / (मूल्यशास्त्र)	परिसर्वेक्षण	पहा ८१०
३७४	१०७९	तत्त्वज्ञान, यहुदी धर्मांतील	परिसर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
३७५	११५	तत्त्वज्ञान, योगमत–	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
३७६	१००८	तत्त्वज्ञान, रशियन	परिसर्वेक्षण	रिंगर, व्हर्जिनिया एच.
(३७७)	(९९७–अ)	तत्त्वज्ञान, राजकीय	परिसर्वेक्षण	पहा ८५९
३७८	२०५	तत्त्वज्ञान, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
३७९	१००९	तत्त्वज्ञान, लॅटिन-अमेरिकन	परिसर्वेक्षण	फ्रॉंडिझी, आर.
(३८०)	(९९०–अ)	तत्त्वज्ञान, विज्ञान–	परिसर्वेक्षण	पहा ९४४
(३८१)	(९९८–अ)	तत्त्वज्ञान, विधि–	परिसर्वेक्षण	पहा ९५४
(३८२)	(१०७५)	तत्त्वज्ञान, वीरशैव धर्मांतील	परिसर्वेक्षण	पहा ३९६
३८३	१५	तत्त्वज्ञान, वेद–	सर्वेक्षण	देवस्थळी, गो. वि.
३८४	१२४	तत्त्वज्ञान, वैशेषिकमत–	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
३८५	१७१	तत्त्वज्ञान, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
(३८६)	(९९९–अ)	तत्त्वज्ञान, शिक्षण–	परिसर्वेक्षण	पहा १०३५
३८७	१०७८	तत्त्वज्ञान, शितो धर्मांतील	परिसर्वेक्षण	हिराकावा, आ.
३८८	१०७४	तत्त्वज्ञान, शीख धर्मांतील	परिसर्वेक्षण	कोहली, एस. एस.
(३८९)	(९९५–अ)	तत्त्वज्ञान, समाज–	परिसर्वेक्षण	पहा १०९६
३९०	२	तत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
३९१	१५८	तत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
३९२	१०४	तत्त्वज्ञान, सांख्यमत–	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
३९३	१०३६–अ	तत्त्वज्ञान, सिंधीतील	परिसर्वेक्षण	वुटानी, ह. ल.
३९४	१००२	तत्त्वज्ञान, हिब्रू-ज्युइश	परिसर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
३९५	१०२७	तत्त्वज्ञान, हिंदीतील	परिसर्वेक्षण	श्रीवास्तव, एस. पी.
३९६	१०७१	तत्त्वज्ञान, हिंदु धर्मांतील	परिसर्वेक्षण	महादेवन, टी. एम. पी.
३९७	३०८	'तत्त्वमसि'	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
३९८	८९	तर्कशास्त्र, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
३९९	१३६	तर्कशास्त्र, न्यायमत–	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
४००	५०६	तर्कशास्त्र, पाश्चात्य तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
४०१	५५	तर्कशास्त्र, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
४०२	११	तर्कशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.
४०३	१४९	तर्कशास्त्र, मीमांसामत–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
४०४	११७	तर्कशास्त्र, योगमत–	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
४०५	२०७	तर्कशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
४०६	१२६	तर्कशास्त्र, वैशेषिकमत–	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
४०७	१७३	तर्कशास्त्र, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
४०८	४	तर्कशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	भट्टाचार्य, एस.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
४०९	१६०	तर्कशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
४१०	१०६	तर्कशास्त्र, सांख्यमत–	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
४११	२३३	तंत्र संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवसेनापती, व्ही. ए.
(४१२)	(१०७६–अ)	ताओ धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३४९
४१३	९९२	तात्त्विक मानसशास्त्र	परिसर्वेक्षण	चतर्जी, पी. बी.
४१४	९९१	तात्त्विक विश्वशास्त्र	परिसर्वेक्षण	चतर्जी, पी. बी.
(४१५)	(१०३४–अ)	तामिळीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३५०
४१६	९१७	तार्किक अचरे	सिद्धान्त (त / पा)	वोकील, श्री. व्यं.
४१७	९६०	तार्किक अणुवाद	सिद्धान्त (स / पा)	वारलिंगे, वा. शि.
(४१८)	(८८३)	तार्किक अनुभववाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	पहा ४१९
४१९	८८२	तार्किक अनुभवसत्तावाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
४२०	९१८	तार्किक कलन	सिद्धान्त (त / पा)	वारलिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
४२१	९१९	तार्किक रचने	सिद्धान्त (त / पा)	वारलिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
४२२	९२२	तार्किक वर्ग	सिद्धान्त (त / पा)	तिवारी, वी. जी.
४२३	९२१	तार्किक वाक्यरचना	सिद्धान्त (त / पा)	मूर, जे. डी.
४२४	९२०	तार्किक सभव	सिद्धान्त (त / पा)	विजयन, के.
४२५	८६८	तूल्मिन, एस. ई.	चिंतक	प्रसाद, रा.
(४२६)	(१०३३–अ)	तेलुगूतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३५१
४२७	२०	तैत्तिरीय उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
(४२८)	(३०९)	त्रिवृत्करण / पंचीकरण	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ५५३
४२९	४६७–अ	थिऑसफी	सिद्धान्त (ध / भा–पा)	चिपळोणकर, गो. वा.
४३०	५३१	थिएटिटस (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
४३१	५४८	थिओफ्रॅस्टस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
४३२	८०	थेरवाद-बौद्धमत	सर्वेक्षण	बापट, पु. वि.
४३३	५११	थेलीस	चिंतक	गजेंद्रगडकर, वीणा एस.
४३४	९६१	थोमीवाद व नवथोमीवाद	सिद्धान्त (स / पा)	नांपिआपॅरॅंबिल, ए.
४३५	१०६६	दत्त, डी. एम.	चिंतक	दत्त, डी. एम.
४३६	४७१	दंडन	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
४३७	१०५१	दासगुप्त, एस. एन.	चिंतक	दासगुप्त, सुरमा
४३८	१०६५	दास, रासविहारी	चिंतक	भट्टाचार्य, चं.
४३९	४०१	दिक्	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
४४०	९४९	दिक्–काल–सापेक्षता	सिद्धान्त (स / पा)	वारलिंगे, सु. शि.
४४१	९३	दिगंबर व श्वेतांबर संप्रदाय—जैनमत	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
४४२	७५	दिङ्नाग	चिंतक	बापट, पु. वि.
४४३	६७१	दि वर्ल्ड अॅज विल अॅंड आयडिया (शोपेनहॉवर)	ग्रंथ	भट्ट, गोवर्धन पी.
४४४	४०४	दुरित	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
(४४५)	(४७४)	दुर्गुण, सद्गुण व	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	पहा १०९०
४४६	३२७	दुःख	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, शं. रा.
४४७	४०३	दृष्टिसृष्टिवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	केतकर, भा. ग.
४४८	६१४	देकार्त, रेने	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
४४९	१०२७–अ	देव आत्मा	चिंतक	कनल, एस. पी.

नोंद-क्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखकाचे नाव
४००	४८२	द्रव्य व गुण [illegible]	निबंध (म. भा.-उ.)	[illegible]
४०१	५५०	द्वंद्ववाद	निबंध (म. भा.)	[illegible]
४०२	४०५	द्वैतवाद	निबंध (म. भा.-उ.)	[illegible]
४०३	२५८	द्वैताद्वैतवाद	निबंध (म. भा.)	[illegible]
४०४	३१	धम्मपद	[illegible]	[illegible]
४०५	३२५	धर्म	निबंध (मो. भा.)	[illegible]
४०६	७६	धर्मकीर्ति	निबंध	[illegible]
४०७	९१	धर्मतत्त्वज्ञान, जैनमत–	सविस्तर	[illegible]
४०८	१३८	धर्मतत्त्वज्ञान, न्यायमत–	सविस्तर	[illegible]
४०९	२०८	धर्मतत्त्वज्ञान, पाश्चात्य तत्त्वज्ञान–	सामान्य सविस्तर	[illegible]
४१०	९५	धर्मतत्त्वज्ञान, बौद्धमत–	सविस्तर	[illegible]
४११	९२	धर्मतत्त्वज्ञान, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सविस्तर	[illegible]
४१२	१११	धर्मतत्त्वज्ञान, मीमांसामत–	सविस्तर	[illegible]
४१३	११९	धर्मतत्त्वज्ञान, योगमत–	सविस्तर	[illegible]
४१४	२०९	धर्मतत्त्वज्ञान, रामानुज वेदान्तमत–	सविस्तर	[illegible]
४१५	१२८	धर्मतत्त्वज्ञान, वैशेषिकमत–	सविस्तर	[illegible]
४१६	१३५	धर्मतत्त्वज्ञान, शांकर वेदान्तमत–	सविस्तर	[illegible]
४१७	६	धर्मतत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य	सामान्य सविस्तर	[illegible]
४१८	१६२	धर्मतत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सविस्तर	[illegible]
४१९	१०८	धर्मतत्त्वज्ञान, सांख्यमत–	सविस्तर	[illegible]
४२०	४८२	धर्मनिरपेक्षतावाद	निबंध (मो. भा.-उ.)	[illegible]
४२१	१९३	धर्मपाल	निबंध	[illegible]
४२२	३९	धर्मसूत्रे	दंश (सविस्तर)	[illegible]
४२३	४१२	धर्म-स्वरूप	निबंध (उ.-मो. भा.-उ.)	[illegible]
(—)	(४२३)	धर्म-स्वरूप	निबंध (मो.-उ. भा.-उ.)	[illegible]
(४२४)	(११३-आ)	नास्तिकमतवाद, पाश्चात्य तत्त्वज्ञान–	सविस्तर	[illegible]
४२५	१४९-अ	नयवाद	सविस्तर	[illegible]
४२६	६८	नागसेन	निबंध	[illegible]
४२७	७०	नागार्जुन	निबंध	[illegible]
४२८	२०२	नागबुद्धि	निबंध	[illegible]
४२९	२४८	नामरूप	निबंध (म. भा.)	[illegible]
४३०	८१	नारदपरिव्राजको	[illegible]	[illegible]
४३१	४३७	निकायसिद्धान्त-[illegible]	निबंध (म. [illegible])	[illegible]
४३२	११८	निगंठ नात (ज्ञातपुत्र)	निबंध	[illegible]
४३३	३८७	नियमन	निबंध (म. भा.-उ.)	[illegible]
४३४	१०८	निरपेक्ष [illegible]	निबंध (म. भा.)	[illegible]
४३५	४१७	निर्वाण	निबंध (म. भा.-उ.)	[illegible]
४३६	१०२	निग्रह	निबंध (म. भा.)	[illegible]
४३७	१७६	निरपवाद [illegible]	निबंध (मो. भा.)	[illegible]
(४३८)	(२२९)	[illegible]	निबंध (म. भा.-उ.)	[illegible]
४३९	१०५	[illegible]	निबंध (म. भा.)	[illegible]
४४०	२११	[illegible]	निबंध (म. भा.-उ.)	[illegible]
४४१	२२९	[illegible]	निबंध (म. भा.)	[illegible]

[illegible]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
(४९२)	(३३६-अ)	निवृत्तिमार्ग व प्रवृत्तिमार्ग	सिद्धान्त (नी / भा)	पहा ६१७
४९३	९५२	निसर्गवाद	सिद्धान्त (स / पा)	दीक्षित, श्री. ह.
४९४	९७७	निसर्गवादी नीतिशास्त्र	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
४९५	२३८	निंबार्क व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, भी. रा.
४९६	४८४	निःश्रेयस (परमश्रेय)	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४९७	४८५	नीति-अनुशासकें	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	तळघट्टी, शं. रा.
४९८	९७८	नीतिनिर्णय-अभिरोचन उपपत्ति	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
४९९	९२	नीतिशास्त्र, जैनमत-	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
५००	१३९	नीतिशास्त्र, न्यायमत-	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो
५०१	५०९	नीतिशास्त्र, पाश्चात्य तत्त्वज्ञान-	सामान्य सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
५०२	५८	नीतिशास्त्र, बौद्धमत-	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
५०३	१४	नीतिशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान-	सामान्य सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
५०४	१५२	नीतिशास्त्र, मीमांसामत-	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
५०५	१२१	नीतिशास्त्र, योगमत-	सर्वेक्षण	जोशी, का. म.
५०६	२१०	नीतिशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत-	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
५०७	१२९	नीतिशास्त्र, वैशेषिकमत-	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
५०८	१७६	नीतिशास्त्र, शांकर वेदान्तमत-	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
५०९	७	नीतिशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
५१०	१६३	नीतिशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत-	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
५११	१०९	नीतिशास्त्र, सांख्यमत-	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
५१२	९८०	नीतिशास्त्रीय अंतःप्रज्ञावाद	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
५१३	९७९	नीतिशास्त्रीय आकारिकवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
(५१४)	(९८१)	नीतिशास्त्रीय बुद्धिवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	पहा १६३, ५१३
५१५	९८२	नीतिशास्त्रीय साध्यवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
५१६	७२७	नीत्छे, एफ.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
५१७	८३०	नीबुर, आर.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
५१८	१०२	नेमिचंद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
५१९	४८०	नैतिक अधिकार व कर्तव्यें	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	तळघट्टी, शं. रा.
५२०	४७९	नैतिक कर्तव्य व दायित्व	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	तळघट्टी, शं. रा.
५२१	९७३	नैतिक कृत्य	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
५२२	९७४	नैतिक नियम	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
५२३	४८१	नैतिक निर्णय	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	तळघट्टी, शं. रा.
५२४	४८२	नैतिक सद्‌गुण	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	अंतरकर, शि. स.
५२५	६३१	नैतिक सवित्-संप्रदाय	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, पद्मा भी
५२६	४८३	नैतिक संस्था	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
५२७	९७५	नैतिक स्वातंत्र्य	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
५२८	३३५	नैष्कर्म्यवाद	सिद्धान्त (नी / भा)	वऱ्हाडपाडे, नी. र.
५२९	४८६	न्याय	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	अंतरकर, शि. स.
(५३०)	(१३५-अ)	न्यायमत, ज्ञानशास्त्र-	सर्वेक्षण	पहा २८५
(५३१)	(१३४-अ)	न्यायमत, तत्त्वज्ञान-	सर्वेक्षण	पहा ३५२
(५३२)	(१३६-अ)	न्यायमत, तर्कशास्त्र-	सर्वेक्षण	पहा ३९९
(५३३)	(१३८-अ)	न्यायमत, धर्मतत्त्वज्ञान-	सर्वेक्षण	पहा ४५८
(५३४)	(१३९-अ)	न्यायमत, नीतिशास्त्र-	सर्वेक्षण	पहा ५००

वर्ण-क्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक संदर्भ-सूचना पर्ण-क्रमांक
(५३५)	(९३८-अ)	नव्यन्याय, न्यायशास्त्र—	सर्वेक्षण	पहा १०३८
५३६	६७८	पद्मन के गुप	निबंध	गुप्ते, रामचंद्र
५३७	८०६	पतंजल, प्रांत	निबंध	त्रिपाठी, सी. जी.
५३८	१८२	पदार्थ	निबंध	जोशी, ग. ना.
५३९	३५२	पदार्थ	सिद्धान्त (न्या–वै / भा–त)	दीक्षित श्री ह.
(—)	(८३१)	पदार्थ	सिद्धान्त (न्या–वै / भा–त)	(पहा ५३९)
५४०	९०८	पदे, सुखार्थ व वाक्यार्थ	सिद्धान्त (न / वा)	जोशी ग. ना.
(५४१)	(९०७)	पद : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (न / वा)	पहा ११०४
५४२	९४९	पदविन्यास	परिभाषिक	ओझा, एम. एम.
५४३	१८३	पद्मनाभ	निबंध	जोशी, ग. ना.
(५४४)	(८८८)	परमार्थ (नि पेक्ष)	सिद्धान्त (नी / भा–त)	पहा ४९६
५४५	३५८	पराविद्या व अपराविद्या	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
५४६	८३८	परिणाम-प्रतीत-द्वारा ज्ञान	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	कोईलिन एम
५४७	३४१	परिणामवाद	सिद्धान्त (न / भा)	दीक्षित, श्री ह.
५४८	९५३	परिमाण	सिद्धान्त (न / पा)	गजेंद्रगडकर, गो. ग.
५४९	३७१	पर्स, सी. एस.	निबंध	कुलकर्णी, श्री म.
(५५०)	(१००३–अ)	पर्सी—अमेरिकन तत्त्वज्ञान	नामनिर्देश	पहा ३५३
५५१	१११	पर्मेनिडीज	निबंध	मेनकुद्र, अनिमा
५५२	३६०	पशुपाशपाशव	सिद्धान्त (न / भा)	बार्लिंगे, सु. शि.
५५३	३५०	पशुपतित्त्व / शिवतत्त्व	सिद्धान्त (न / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(५५४)	(१०३६–अ)	पश्चार्थिक तत्त्वज्ञान	नामनिर्देश	पहा ३५४
५५५	६०४	पंचशीलतत्त्व	निबंध	कुलकर्णी, पद्मश्री
५५६	६५७	पॅले, विल्यम	निबंध	जोशी, ग. ना.
५५७	८८७	पाप व पुण्य	सिद्धान्त (नी–ध / भा–त)	आपटे, वि. म.
(—)	(८६८)	पाप व पुण्य	सिद्धान्त (ध–नी / भा–त)	(पहा ५५७)
५५८	५१४	पातंजलयोग	निबंध	मराठे, एम. पी.
५५९	५१७	पार्मेनिडीज	निबंध	मराठे, एम. पी.
५६०	५३२	पार्मेनिडीज (फोटो)	चित्र	कुलकर्णी, पद्मश्री
५६१	३२१	पाशुपत संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवीवाले, ए. पी. म.
(५६२)	(५९६–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—अर्वाचीन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ३५१
(५६३)	(६७२–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—आधुनिक कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ३५६
(५६४)	(१०४५–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—ज्ञानमीमांसा	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ४८९
(५६५)	(५०६–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—तर्कशास्त्र	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ४००
(५६६)	(५०८–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—धर्मतत्त्वज्ञान	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ४०१
(५६७)	(५४३–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—प्रबोधन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ३५७
(५६८)	(५०१–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—नीतिशास्त्र	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ५०१
(५६९)	(६४०–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—मध्ययुगीन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ३५८
(५७०)	(५१०–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—प्राचीन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ३५५
(५७१)	(५५५–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—ग्रीक कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ३५७
(५७२)	(३५८–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—रोमन कालखंड	सर्वेक्षण	पहा ३५१
(५७३)	(५०५–अ)	पाश्चात्य तत्त्वज्ञान—सौंदर्यशास्त्र	सामान्य सर्वेक्षण	पहा १०६९
(५७४)	(५०४–अ)	पाश्चात्य बुद्धिवाद, कालखंड—	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ३६२
५७५	५१७	पास्कल, ब्लेझ	निबंध	मराठे, एम. पी.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम-लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्णक्रमांक
५७६	१९९	पाञ्चरात्र संप्रदाय	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
५७७	८३८	पॉपर, कार्ल	चिंतक	प्रसाद, रा.
५७८	५६४	पॉर्फिरी	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५७९	७४७	पिअर्सन, कार्ल	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
५८०	७५६	पिॲनो, जी.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
५८१	५४३	पिऱ्हो	चिंतक	गोखले, हे. द.
५८२	५८५	पीटर (ऑफ स्पेन)	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
५८३	५७९	पीटर द लॉंबर्ड	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
(५८४)	(४८९)	पुण्य, पाप व	सिद्धान्त (नी–ध / भा–पा)	पहा ५५७
(—)	(४६५)	पुण्य, पाप व	सिद्धान्त (ध–नी / भा–पा)	(पहा ५८४)
(५८५)	(४३३)	पुनरवतार	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ८४
(५८६)	(४३४)	पुनर्जन्म	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा ८४
५८७	४३५	पुराणकथा व प्रतीके (तत्त्वज्ञानांतील उपयोग)	सिद्धान्त (स–ध / भा–पा)	व्हेरकूस, ओ.
(—)	(४६६)	पुराणकथा व प्रतीकें (तत्त्वज्ञानांतील उपयोग)	सिद्धान्त (ध–स / भा–पा)	पहा ५८७
५८८	५१	पुराणे	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	कानिटकर, वा. मो.
५८९	२९५	पुरुष (साक्षी)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
५९०	२९६	पुरुष व प्रकृति	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
५९१	४९०	पुरुषार्थ	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शां. रा.
५९२	९८४	पूर्तिवाद	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
५९३	८७९	पूर्वगृहीतकें	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
५९४	८१८	पेटन, एच. जे.	चिंतक	वोकील, श्री. व्यं.
५९५	६५५	पेन, टॉमस	चिंतक	जोशी, ग. ना.
५९६	७९३	पेरी, आर. वी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
५९७	६२१	प्युफेन्डॉर्फ, सॅम्युएल	चिंतक	कनल, एस. पी.
५९८	९५४	प्रकटता व संभाव्यता	सिद्धान्त (स / पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
५९९	१८८	प्रकाशात्मन्	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
६००	१९५	प्रकाशानंद	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
६०१	२९२	प्रकृति	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(६०२)	(२९३)	प्रकृति, पुरुष व	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ५८९
६०३	६४	प्रज्ञापारमिता	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	बापट, पु. वि.
६०४	९०९	प्रतिज्ञा व विधानें : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
(६०५)	(२९४)	प्रतीत्यसमुत्पाद	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ४३२, १२०४
६०६	३६५	प्रत्यक्ष (संवेदन)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
६०७	२५४	प्रत्यभिज्ञा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
६०८	२३०	प्रत्यभिज्ञा संप्रदाय	सर्वेक्षण	देवसेनापती, व्ही. ए.
(६०९)	(६४०–आ)	प्रबोधन कालखंड, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३५८
६१०	१५५	प्रभाकर व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	भट्ट, गोवर्धन पी.
६११	१००	प्रभाचंद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
६१२	२५३	प्रमा	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
६१३	३६४	प्रमाण व प्रामाण्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्‌लिंगे, सु. शि.
६१४	४३२	प्रयोजनवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
(६१५)	(९५६)	प्रयोजनवाद, यंत्रवाद व	सिद्धान्त (स / पा)	पहा ८३०

वर्णक्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम-लेखसूचि]	प्रकार	लेखक संदर्भ-सूचना -आलेखनांक
(११६)	(१९८३)	प्रमाण, हेतु व	सिद्धान्त (भौ/भा)	पहा १९०९
११७	३३६	प्रवृत्तिधर्म व निवृत्तिधर्म	सिद्धान्त (भौ/भा)	[illegible], शि. म.
११८	१३१	प्रशस्तपाद	विचारक	[illegible]
११९	३९	प्रश्न उपनिषद्	ग्रंथ	[illegible]
१२०	८३२	प्राइस, एच. एच.	विचारक	प्रसाद, रा.
१२१	१९०	प्राणवाद	सिद्धान्त (म/भा)	जोशी, गा. वि.
१२२	५६७	प्रोटॅगोरस	विचारक	[illegible]
१२३	७१४	प्रोलेगोमेना टु एथिक्स (ग्रीन)	ग्रंथ	जोशी, गा. वि.
१२४	७८१	प्रिचर्ड, एच. ए.	विचारक	प्रसाद, रा. व. जोशी, शि. म.
१२५	७३५	प्रिन्सिपल ऑफ इंडिव्हिज्युॲलिटी (भाग १ व २) (बोझांके)	ग्रंथ	जोशी, गा. वि.
१२६	७८६	प्रिन्सिपिया एथिका (मूर)	ग्रंथ	[illegible], गा. वि.
१२७	७८४	प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका (व्हाइटहेड–रसेल)	ग्रंथ	[illegible]
१२८	७८५	प्रिंगल–पॅटिसन, ए. एस.	विचारक	जोशी, गा. वि.
(१२९)	(२२७)	प्रेयस् व श्रेयस्	सिद्धान्त (भौ/भा)	पहा १०५९
१३०	५६३	प्लॉटिनस	विचारक	[illegible], एम. पी.
१३१	७५७	प्लांक, एम.	विचारक	[illegible], म. भा.
१३२	५६२	[illegible]	विचारक	[illegible], ऐ. द.
१३३	५६८	प्लेटो	विचारक	कुलकर्णी, पद्मा भा.
१३४	५५४	प्ल्यूटार्क	विचारक	[illegible], भा. म.
१३५	७४२	[illegible], एम.	विचारक	[illegible], आर. डी.
१३६	८०५	[illegible]	सिद्धान्त (भा/भा)	भट्ट, गोविंद बी.
१३७	८६१	[illegible], सी.	विचारक	[illegible], आर. डी.
१३८	८३७–अ	[illegible], एम.	विचारक	[illegible], आर. डी.
१३९	६७९	फॉयरबाख, एल.	विचारक	जोशी, गा. वि.
१४०	५३८	[illegible]	ग्रंथ	[illegible]
१४१	८४६	[illegible], जे. ह.	विचारक	[illegible]
१४२	८२३	फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स (विट्गेन्स्टाइन)	ग्रंथ	प्रसाद, रा.
१४३	५५२	फायलो (ज्यू)	विचारक	[illegible], भा. म.
१४४	६६२	फिक्ट, जे. जी.	विचारक	भट्ट, गोविंद बी.
१४५	७२२	[illegible], जे.	विचारक	[illegible]
१४६	८४१	फिन्डले, जे. एन.	विचारक	[illegible], दि. के.
१४७	५२९	फीडो (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भा.
१४८	७१८	[illegible]	विचारक	[illegible]
१४९	१०१७	फुले, ज्योतिबा	विचारक	[illegible]
१५०	६६७	[illegible] (हेगेल)	ग्रंथ	[illegible], दि. के.
१५१	६८३	फेक्नर, जी. टी.	विचारक	[illegible]
१५२	६०७	फेरियर, जे. एफ.	विचारक	[illegible]
१५३	६८२	[illegible]	विचारक	भट्ट, गोविंद बी.
१५४	५५९	[illegible]	विचारक	[illegible]
१५५	७११	[illegible], जी.	विचारक	[illegible]
१५६	७५७	[illegible]	विचारक	[illegible]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
६५७	७११	वटलर, एस.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६५८	६३७	वटलर, जोसेफ	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६५९	६३४	वर्क्ले, जॉर्ज	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६६०	८४९	वर्गमन, जी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
६६१	७६२	वर्गसन, एच	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६६२	५७७	वर्नार्ड (ऑफ क्लेअरव्हो), सेंट	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
६६३	८५६	वर्लिन, आय.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
(६६४)	(१०२९–अ)	वंगालीतील तत्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३६३
६६५	३१२	वंध-मोक्ष	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
(—)	(३२३)	वंध-मोक्ष	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	(पहा ६६५)
६६६	७३२	वाऊन, वी पी.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी, शि. ना.
६६७	१६६	वादरायण	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
(६६८)	(१००१–इ)	वाविलोनिअन-इजिप्तो-असीरिअन तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३२९
६६९	८१३	वार्थ, कार्ल	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
६७०	७३७	वाल्फोर, ए. जे.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६७१	३३	वाष्कलमंत्र उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
६७२	६५६	वीईटी, जे.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६७३	६९७	वुल्लर, एल.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६७४	६६	वुद्ध	चिंतक	वापट, पु. वि.
६७५	७४	वुद्धघोष	चिंतक	वापट, पु. वि.
६७६	२४८	वुद्धि	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वारलिंगे, सु. शि.
६७७	३५७	वुद्धिवाद	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वारलिंगे, सु. शि.
६७८	७२८	वूत्रो, ई.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६७९	६८६	वूल, जी.	चिंतक	रेगे, मे. पु.
६८०	१८	वृहदारण्यक उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
६८१	६०८	वेकन, फ्रॅन्सिस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
६८२	५८६	वेकन, रॉजर	चिंतक	मिंपेन, एल.
६८३	६९१	वेन, ए.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
६८४	७९१	वेडर्चेव्ह, एन.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
६८५	६२७	वेल, पिएर	चिंतक	कनल, एस. पी.
६८६	६६१	वेंथॅम, जे.	चिंतक	जोशी, ग. ना.
६८७	५६८	वोएथिअस	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
६८८	५८७	वोनाव्हेचर, सेट	चिंतक	मिंपेन, एल.
६८९	७३४	वोसांके, वी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
(६९०)	(१०७२–अ)	वौद्ध धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३६४
(६९१)	(५४–अ)	वौद्धमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २८७
(६९२)	(५३–अ)	वौद्धमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३६५
(६९३)	(५५–अ)	वौद्धमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४०१
(६९४)	(८०–अ)	वौद्धमत, थेरवाद–	सर्वेक्षण	पहा ४३२
(६९५)	(५७–अ)	वौद्धमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ४६०
(६९६)	(५८–अ)	वौद्धमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५०२
(६९७)	(८४–अ)	वौद्धमत, महायान–	सर्वेक्षण	पहा ७५७

वर्ण-क्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक संदर्भ-सूचना-वर्ण-क्रमांक
(२९८)	(८६-४)	बौद्धमत, तत्त्वमीमांसा–	सर्वेक्षण	पहा ३१८
(२९९)	(८०-४)	बौद्धमत, ज्ञानमीमांसा–	सर्वेक्षण	पहा ८८८
(३००)	(८३-४)	बौद्धमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ९९३
(३०१)	(८१-४)	बौद्धमत, मानसशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १०३०
(३०२)	(८२-४)	बौद्धमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ११९२
(३०३)	(८९-४)	बौद्धमत, लिपिज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा १२०४
३०४	३१३	ब्रूअर, एम्.	विचारक	बापट, पी. बी
३०५	३३३	ब्रिजमन, पी. ड.	विचारक	प्रभाकर, रा.
३०६	६३९	ब्रह्मसार	सिद्धान्त (न / भा)	दीक्षित, श्री. ह
३०७	१०८	ब्रह्मसूत्रभाष्य (शांकर)	ग्रंथ	कुलकर्णी, श्री. रा.
३०८	३२९	ब्रॅड्ली, एफ्. एच्.	विचारक	जोशी, ना. वि.
(३०९)	(१६-४)	ब्राह्मणे व आरण्यके, तत्त्वज्ञान–	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	पहा ३६६
३१०	८२९	ब्रॅड्ली, एफ्. एच्.	विचारक	नरवणे, म. भा.
३११	८११	ब्रॉड, सी. डी.	विचारक	प्रभाकर, रा.
३१२	६०६	ब्रूनो, जिओर्दानो	विचारक	कुलकर्णी, पद्मा श्री
३१३	८०३	ब्रूवर, एल्. ई.	विचारक	तिवारी, सी. श्री
३१४	८३३	ब्रेथवेट, आर. बी	विचारक	तिवारी, सी. श्री.
३१५	३३०	ब्रेन्टानो, एफ्.	विचारक	जोशी, ना. वि.
३१६	८५७	ब्लॅक, मॅक्स	विचारक	प्रभाकर, रा.
३१७	८३८	ब्लॅन्शार्ड, बी.	विचारक	जोशी, ग. ना.
३१८	७५१	ब्लॉंडेल, एम्.	विचारक	हर्णेंदे, आर. सी.
३१९	३६४	भक्तिमार्ग	सिद्धान्त (भी / भा)	अंतरकर, दि. य.
३२०	६६	भगवद्गीता	ग्रंथ	कुलकर्णी, श्री. रा.
३२१	६५	भगवद्गीता–विवरणे	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, श्री. रा.
३२२	१०६८	भगवानदास	विचारक	शास्त्री, आर. भार.
३२३	१०४५	भट्टाचार्य, कृष्णचंद्र	विचारक	दसरी, द. रा.
३२४	९५	भट्टपाद	विचारक	[illegible]
३२५	१६९	भर्तृप्रपंच	विचारक	मालसखुंडे, म. ना.
३२६	१६८	भर्तृहरि	विचारक	मालसखुंडे, म. ना.
३२७	९६८	भववाद	सिद्धान्त (न / भा)	जोशी, ना. वि.
(३२८)	(१०३७-४)	(भारतातील) दर्शनांतील तत्त्वज्ञान	परिशिष्ट	पहा ३६७
(३२९)	(१०-४)	भारतीय तत्त्वज्ञान, ज्ञानमीमांसा–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ७८८
(३३०)	(११-४)	भारतीय तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ४०२
(३३१)	(१२-४)	भारतीय तत्त्वज्ञान, धर्मतत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ४६१
(३३२)	(१४-४)	भारतीय तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ७०३
(३३३)	(१३-४)	भारतीय तत्त्वज्ञान, मानसशास्त्र–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा १०३१
(३३४)	(९-४)	भारतीय बुद्धिवाद, तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	पहा ३६८
३३५	१०२३	भावे, विनोबा	विचारक	दीक्षित, श्री. ह
३३६	८३२	भाषा–तत्त्वज्ञान (पाश्चात्त्य)	सिद्धान्त (ज्ञा–त / पा)	[illegible]
(—)	(९८३)	भाषा–तत्त्वज्ञान (पाश्चात्त्य)	सिद्धान्त (ज्ञा–त / पा)	(पहा ३३६)
३३७	३८३	भाषा–तत्त्वज्ञान (भारतीय)	सिद्धान्त (ज्ञा–त / भा)	वार्णेकर, श्री. भा.
(—)	(३३८)	भाषा–तत्त्वज्ञान (भारतीय)	सिद्धान्त (ज्ञा–त / भा)	(पहा ३३७)
३३८	८९९	भाषिक विश्लेषण	सिद्धान्त (ज्ञा–त / पा)	[illegible]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्णक्रमांक
७३९	७०३	भास्कर	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
७४०	२७५	भेदाभेदवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
७४१	३५६	भ्रम (मिथ्याज्ञान)	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वारलिंगे, सु. शि.
७४२	१९४	मधुसूदन सरस्वती	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
७४३	९७१	मध्यमान सिद्धान्त	सिद्धान्त (नी / पा)	अंतरकर, शि. स.
७४४	२३५	मध्व	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
७४५	२८६	मनस्	सिद्धान्त (स / भा)	अकोलकर, व. वि.
(७४६)	(४२६)	मन -काय-संबंध	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा १७१
७४७	५०	मनुस्मृति व याज्ञवल्क्यस्मृति	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	वेडेकर, वि. म.
(७४८)	(१०१०–अ)	मराठीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३६९
७४९	८५२	मर्लो–पाँती, एम.	चिंतक	चतर्जी, पी. वी.
७५०	१०५९	मलकानी, जी. आर.	चिंतक	मलकानी, घ. र.
(७५१)	(१०३५–अ)	मल्याळीतील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३७०
७५२	१०३	मल्लिषेण	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
(७५३)	(४२–अ)	महाकाव्ये, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३७१
७५४	१०६९	महादेवन, टी. एम. पी.	चिंतक	महादेवन, टी. एम. पी.
७५५	२८	महानारायण उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
७५६	४२५	महाभूते	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
७५७	८४	महायान–बौद्धमत	सर्वेक्षण	बापट, पु. वि.
७५८	२८५	महावाक्ये	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
७५९	१८०–अ	मडन	चिंतक	जोशी, रा. ल.
७६०	६००	मॅकिॲव्हेली, निकोलो	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
७६१	७७३	मॅक्टॅगार्ट, जे. एम. ई.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
७६२	५६३	मॅनी व मॅनिकिअन्स	चिंतक (सर्वेक्षण)	केतकर, भा. ग.
७६३	६९२	मॅन्सेल, एच.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
७६४	८०७	मॅरितँ, जे.	चिंतक	नांपिआपॅरॅविल, ए.
७६५	७९५	मॅरेशाल, जे.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
७६६	६२९	मॅंडेव्हिल, बर्नार्ड	चिंतक	कनल, एस. पी.
७६७	७१९	माख, ई	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७६८	८६	माध्यमिक–बौद्धमत	सर्वेक्षण	बापट, पु. वि.
७६९	२३६	माध्व संप्रदाय	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
७७०	४७८	मानववाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
७७१	९७२	मानवाचे मूलाधिकार	सिद्धान्त (नी / पा)	मार्नेफ, जे. ड
७७२	९५१	मानसघटनाशास्त्र	सिद्धान्त (स / पा)	जोशी, ना. वि.
(७७३)	(९९२–अ)	मानसशास्त्र, तात्त्विक	परिसवक्षण	पहा ४१३
७७४	१२०	मानसशास्त्र, योगमत–	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
७७५	२८७	मायावाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह
७७६	५५७	मार्कस ऑरेलियस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
७७७	६९०	मार्क्स, के	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७७८	८३६	मार्गेनो, एच.	चिंतक	चतर्जी, पी. वी.
७७९	७०३	मार्बुर्ग संप्रदाय	सर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
७८०	८१७	मार्सेल, जी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
७८१	८६२	माल्कम, एन. ए.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.

वर्ण-क्रमांक	ग्रन्थ-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक संदर्भ-सूचना क्रमांक
३८२	६२५	मालब्रान्श, निकोलस	विचारक	कुलकर्णी, वसा भी.
३८३	८८७	मास्कॉल, ई. एल.	विचारक	मार्टिन जे. ड
३८४	३१	माण्डूक्य उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र. गो.
३८५	८३७	मॉरिस, सी. डब्ल्यू.	विचारक	गु.-र. रसाळ
३८६	३४०	मॉर्गन, एम्.	विचारक	गुप्त, रसाळ
३८७	६३६	मॉंटेन्यू, मायकेल	विचारक	जोशी, ज. वा.
३८८	६०५	मार्सेल, गाब्रिएल	विचारक	भट्ट, गोवर्धन पी
३८९	८०९	मिझेस, आर. व्हॉन	विचारक	धार्जी, पी. बी.
(३९०)	(२६२)	मिथ्याज्ञान (भ्रम)	सिद्धान्त (भ / भा–पा)	पहा ७४१
३९१	६८०	मिल, जॉन स्टुअर्ट	विचारक	जोशी, ना वि.
३९२	६६८	मिल, जेम्स	विचारक	जोशी, म. वा.
३९३	९०३	मिल–पद्धति	सिद्धान्त (म / पा)	जोशी, ज. वा.
३९४	७४४	मीनाँग, ए.	विचारक	जोशी, ना. वि.
(३९५)	(१४८–अ)	मीमांसामत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २८९
(३९६)	(१४७–अ)	मीमांसामत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३७२
(३९७)	(१४९–अ)	मीमांसामत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४०३
(३९८)	(१५१–अ)	मीमांसामत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ४६२
(३९९)	(१५२–अ)	मीमांसामत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५०४
(४००)	(१५०–अ)	मीमांसामत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १०७२
४०१	१०६४	मुखर्जी, ए. सी	विचारक	मुखर्जी, ए. सी.
४०२	१०५८	मुखर्जी, राधाकमल	विचारक	मुखर्जी चंद्र
४०३	१०११	मुनुराज	विचारक	गुलहुळे, म. गो.
४०४	२७	मुंडक उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त. गो.
४०५	८४५	मुनित्झ, ई.	विचारक	मार्टिन जे. ड
४०६	३८५	मूर, जी. ई.	विचारक	भार्गवे, सा. लि.
४०७	१०६८	मूर्ति, टी. आर. व्ही.	विचारक	त्रिपाठी, आर. के.
४०८	४२८	मूल्य	सिद्धान्त (म / भा–पा)	[illegible]
(४०९)	(९९४–अ)	मूल्य–ज्ञानशास्त्र (मूल्यशास्त्र)	परिदर्शन	पहा ४१०
४१०	९९४	मूल्यशास्त्र (मूल्य–ज्ञानशास्त्र)	परिदर्शन	[illegible], अ. म
(४११)	(४२७)	मृत्यूत्तर जीवन	सिद्धान्त (म / भा–पा)	पहा ८४
४१२	२१६	[illegible]	विचारक	[illegible], ध. म
४१३	५४०	मेटॅफिजिक्स (अॅरिस्टॉटल)	ग्रंथ	[illegible], दे. द.
४१४	७१६	मेथड ऑफ एथिक्स (सिज्विक)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि
४१५	६६३	[illegible]	विचारक	[illegible], आर. डी
४१६	१०–६	[illegible]	विचारक	[illegible], एस.
४१७	५८२	[illegible]	विचारक	मार्टिन, जे ड
४१८	७०८	[illegible]	विचारक	जोशी, ना. वि.
४१९	६७४	[illegible]	विचारक	जोशी, ज. वा
४२०	१०५७	[illegible]	विचारक	[illegible], आर. एस
४२१	१०५६	[illegible]	विचारक	[illegible]
४२२	३०	मैत्रायणी उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र. गो.
(४२३)	(१११)	[illegible]	सिद्धान्त ([illegible])	पहा [illegible]
[illegible]	(११०)	[illegible]	सिद्धान्त ([illegible])	(पहा ४२३)

[illegible]

[वर्णक्रम-लेखसूचि]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
(८२४)	(३१३)	मोक्ष (मुक्ति)	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	पहा ६६५
(—)	(३३३)	मोक्ष (मुक्ति)	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	(पहा ८२४)
८२५	६०१	मोर, सर टॉमस	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
८२६	७५२	म्युन्स्टरबर्ग, एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८२७	३४६	यज्ञ	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	वेडेकर, वि. म.
(—)	(३१७)	यज्ञ	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	पहा ८२७
८२८	५०१	यतित्ववाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(८२९)	(१०७९–अ)	यहुदी धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३७४
८३०	९६८	यत्नवाद व प्रयोजनवाद	सिद्धान्त (स / पा)	दीक्षित, श्री. ह.
८३१	(५०–अ)	याज्ञवल्क्यस्मृति व मनुस्मृति	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	पहा ७४७
८३२	२०४	यादवप्रकाश	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
८३३	२०१	यामुनाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
८३४	९८८	युक्त	सिद्धान्त (नी / पा)	तळघट्टी, शं. रा.
८३५	६८२	युटिलिटेरिअॅनिझम (मिल्ल)	ग्रंथ	जोशी, ना. वि.
८३६	५०२	युद्ध–नीतिशास्त्र	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
८३७	८३१	युविंग, ए. सी.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
८३८	६९९	यूवरवेग, एफ.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
(८३९)	(३२२–अ)	योग, अष्टांग–	सिद्धान्त (नी / भा)	पहा ५६
(८४०)	(११६–अ)	योगमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २९०
(८४१)	(११५–अ)	योगमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३७५
(८४२)	(११७–अ)	योगमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४०४
(८४३)	(११९–अ)	योगमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ४६३
(८४४)	(१२१–अ)	योगमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५०५
(८४५)	(१२०–अ)	योगमत, मानसशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ७७४
(८४६)	(११८–अ)	योगमत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १०७३
८४७	४८	योगवासिष्ठ	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
८४८	८५	योगाचार–बौद्धमत	सर्वेक्षण	बापट, पु. वि.
८४९	८७०–अ	रचनावाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
८५०	६८७	रत्नुव्हिअर, सी.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८५१	१०४९	रमणमर्हषि	चिंतक	महादेवन, टी. एम. पी.
(८५२)	(१००८–अ)	रशियन तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३७६
८५३	७८३	रसेल, बर्ट्रंड	चिंतक	वारलिंगे, वा. शि.
८५४	२२९	रंगनाथाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग. व रामानुजाचार्य आर.
८५५	२२५	रंगाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
८५६	७४९	रॅंडॉल, एच.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
८५७	८६५	राईट, जी. एच. व्हॉन	चिंतक	तिवारी, बी. जी. व मराठे, मो. प्र.
८५८	८३४	राईल, जी.	चिंतक	प्रसाद, रा.
८५९	९९७	राजकीय तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	घारे, पां. श्री.
८६०	१०२१	राजवाडे, शं. रा.	चिंतक	क्षीरसागर, श्री. के.
८६१	१०६७	राजु, पी. टी.	चिंतक	राजु, पी. टी.
८६२	१०५३	राधाकृष्णन, सर्वपल्ली	चिंतक	राजु, पी. टी.

नोंद-क्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	नोंद लेखक-पुस्तक -अर्थ-क्रमांक
८६३	१०१८	रानडे, म. गो.	विचारक	पटवर्धन, रा. पु.
८६४	१०५२	रानडे, रा. द.	विचारक	कुलकर्णी, श्री. रा. व कुलकर्णी, र. वि.
८६५	१०३९	रामकृष्ण परमहंस	विचारक	शास्त्री, एस. गो.
८६६	१०५५	रामदास	विचारक	नरवणेकर, वि. रा.
८६७	२११	रामानुज	विचारक	गाडगीळ, म. ग.
(८६८)	(२०६–अ)	रामानुज वेदान्तमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २११
(८६९)	(२०७–अ)	रामानुज वेदान्तमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३०८
(८७०)	(२०३–अ)	रामानुज वेदान्तमत, सृष्टिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४०५
(८७१)	(२०९–अ)	रामानुज वेदान्तमत, प्रमेयशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४६४
(८७२)	(२१०–अ)	रामानुज वेदान्तमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५०६
(८७३)	(२०८–अ)	रामानुज वेदान्तमत, मनःशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १०३४
८७४	२२१	रामानुजाचार्य (द्वितीय) (वादिहंस-नवाम्बुद)	विचारक	गाडगीळ, म. ग.
८७५	४७	रामायण	ग्रंथ	मेहेंदळे, रि. म.
८७६	८२६	रामलिंगम, एन.	विचारक	जोशी, ना. रि.
८७७	९७०	रागिता	सिद्धान्त (स / पा)	जोशी, ज. मा.
(८७८)	(३६६)	राहित्य, अभाव व	सिद्धान्त (शा / भा–ना)	पहा २७
८७९	७३९	रॉइस, जे.	विचारक	जोशी, ना. वि.
८८०	१०६२	राय, एम. एन.	विचारक	शहा, ए. बी.
८८१	१०३८	रॉय, राजा राममोहन	विचारक	हस्बेट, आर. पी.
८८२	७९४	रॉस, डब्ल्यू. डी.	विचारक	गुप्त, श्यामला
८८३	७६९	रिचर्ड, एम.	विचारक	जोशी, ना. वि.
८८४	५८०	रिचर्ड (ऑफ सेंट व्हिक्टर)	विचारक	हस्बेट, आर. पी.
८८५	५३०	रिपब्लिक (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा श्री.
८८६	६४२	रीड, टॉमस	विचारक	जोशी, ज. मा.
८८७	६४६	रूसो, जे. जे.	विचारक	कुलकर्णी, पद्मा श्री
८८८	२५१	रसास	सिद्धान्त (श–शा / भा)	बार्गिरे, गु. वि.
(—)	(२५०)	रसास	सिद्धान्त (शा–त / भा)	(पहा ८८८)
८८९	२५१	रसाना	सिद्धान्त (शा / भा)	बार्गिरे, गु. वि.
८९०	७७१	रु गॉल, ई.	विचारक	जोशी, ना. वि.
८९१	७८९	रायल्यार, ए. औ.	विचारक	प्रसाद, रा. व जोशी, रि. मा.
८९२	६२	लंकावतारसूत्र	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
८९३	८५८	लॅझेरोविट्झ, एम.	विचारक	शिवाजी, पी. डी.
(८९४)	(१००१–अ)	लॉजिक–ऑर्थोडॉक्स तत्त्वज्ञान	परिशिष्ट	पहा ३५९
८९५	७०२	लाइबनिट्स, गे.	विचारक	मराठे, दि. य.
८९६	६३६	लामेत्री ओ. हलक्ष	विचारक	कुलकर्णी, पद्मा श्री.
८९७	८८८	लाइल, एम.	विचारक	हस्बेट, आर. पी.
८९८	६२२	लॉक, जॉन	विचारक	कुलकर्णी, पद्मा श्री
८९९	५३४	लॉज (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा श्री.
९००	६६६	लेव्हायथन (हॉब्ज)	ग्रंथ	देशपांडे, दि. वै.
९०१	३१०	लेवी, एम. एम.	विचारक	गुप्त, श्यामला
९०२	५५९	लिंगायत मत वा लिंगवंत	विचारक	नंदू, शिवलिंग वी.

[वर्णक्रम-लेखसूचि]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
(९०३)	(२८४)	लिंगदेह (लिंगशरीर / सूक्ष्मशरीर)	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ११४५
(९०४)	(३०५–अ)	लिंगशरीर (लिंगदेह / सूक्ष्मशरीर)	सिद्धान्त (स / भा)	पहा ११४५
९०५	७९६	लुकॅसिविझ, जे.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
९०६	९०२	लुप्तावयविका	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९०७	८१५	लेअर्ड, जे.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
९०८	८५७–अ	लेव्ही–स्ट्राउस, सी.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
९०९	३३२	लोकसंग्रह	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
९१०	२१८	लोकाचार्य	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
९११	६८९	लोट्झ, आर. एच.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी, शि. ना.
९१२	८४३	लोनर्गन, बी.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
९१३	५५१	ल्युक्रिशियस	चिंतक	गोखले, हे. द.
९१४	६८८	ल्युविस, जी. एच.	चिंतक	चतर्जी, पी. बी.
९१५	८११	ल्युविस, सी. आय.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
९१६	५१९	ल्युसिपस	चिंतक	कनल, एस. पी.
९१७	९२८	वर्गकलन	सिद्धान्त (त / पा)	मराठे, मो. प्र.
९१८	९२९	वर्गसंबंध	सिद्धान्त (त / पा)	मराठे, मो. प्र.
९१९	९३०	वर्गीकरण व विभाजन	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९२०	३४५	वर्णाश्रमधर्म	सिद्धान्त (नी / भा)	वेडेकर, वि. म.
९२१	२३९	वल्लभ व संप्रदाय	चिंतक (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, भी. रा.
९२२	७३	वसुवन्धु	चिंतक	बापट, पु. वि.
९२३	८३७–आ	वाइस, पी.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
९२४	१८४	वाचस्पति	चिंतक	जोशी, रा. ल.
(—)	(११४)	(वाचस्पति)	(चिंतक)	पहा ९२४
९२५	१०५४	वाडिया, ए. आर.	चिंतक	वाडिया, ए. आर.
९२६	२१५	वात्स्यवरद	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
९२७	१४१	वात्स्यायन	चिंतक	कोकजे, र. गो.
९२८	१४६	वादीद्र	चिंतक	द्रवीड, ना.
९२९	१०१६	वामनपंडित	चिंतक	करंदीकर, वि. रा.
९३०	१०१४	वारकरी तत्त्वज्ञान	चिंतक (सर्वेक्षण)	दांडेकर, शं. वा.
९३१	११२	वार्षगण्य	चिंतक	सेनगुप्त, अणिमा
९३२	३७९	वास्तववाद	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	जोशी, ग. ना.
(—)	(४४४)	वास्तववाद	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	(पहा ९३२)
९३३	७२६	वॉर्ड, जे.	चिंतक	प्रसाद, रा.
९३४	८६९	वॉर्नॉक, जी. जे.	चिंतक	प्रसाद, रा.
९३५	६३३	वॉल्फ, ख्रिश्चन	चिंतक	वेडेकर, दि. के.
९३६	४४६	विकासवाद	सिद्धान्त (स / भा–पा)	जोशी, ज. वा.
९३७	९३८	विगमन–पूर्वगृहीतकें	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९३८	९३९	विगमन : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९३९	९४०	विगमन, अयुक्तोक्त	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९४०	९४१	विगामी पद्धति	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
९४१	३८९	विचारदोष	सिद्धान्त (त / भा–पा)	जोशी, ज. वा.
(९४२)	(९३२)	विचारनियम (ज्ञानतत्त्वें)	सिद्धान्त (त / पा)	पहा २८२

वर्ण-क्रमांक	प्रबन्ध क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक संदर्भ-सूचना वर्णक्रमांक
९४३	३८०	विज्ञानवाद	सिद्धान्त (आ-म / भा-पा)	बार्लिंगे, सु. शि. व मराठे, मो. प्र.
(—)	(४४०)	विज्ञानवाद	सिद्धान्त (म-आ / भा-पा)	पहा ९४३
९४४	९९०	विज्ञान-तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पारी, सी. टी. के.
९४५	८८४	विज्ञान (ज्ञान)	सिद्धान्त (आ पा)	बार्लिंगे, सु. शि.
९४६	२४२	विज्ञानभिक्षु	विचारक	गोरे, ग. श्री.
९४७	८२१	विटगेन्स्टाइन, एल.	विचारक	प्रधान, रा.
९४८	८८८	विधि-तत्त्वज्ञान	सिद्धान्त (आ / पा)	धर्माधिकारी, स. शि.
९४९	११०	विद्यारण्य (माधव)	विचारक	मालशे, सुलोचना
९५०	९३३	विधान-आशय	सिद्धान्त (न / पा)	जोशी, ग. ना.
९५१	९३४	विधान-उपयोग	सिद्धान्त (न / पा)	जोशी, ग. ना.
९५२	९३५	विधान-रीति	सिद्धान्त (न / पा)	जोशी, ग. ना.
(९५३)	(९३६)	विधाने : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (न / पा)	पहा ६०४
९५४	९९८	विधि-तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	शिंदे, म. धो.
९५५	९३७	विधेय	सिद्धान्त (न / पा)	जोशी, ग. ना.
९५६	९६२	विप्रतिषेध	सिद्धान्त (न / पा)	वेदेकर, दि. य.
(९५७)	(९३१)	विभाजन व वर्गीकरण	सिद्धान्त (न / पा)	पहा ९१९
९५८	५७५	विल्यम (ऑफ ऑकॅम)	विचारक	मार्नेकर, जे. द.
९५९	७२८	विल्सन, जे. सी.	विचारक	त्यागी, श्री. जी.
९६०	२१०	विवर्तवाद	सिद्धान्त (म / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
९६१	५००	विवाह	सिद्धान्त (नी / भा-पा)	इर्मेट, आर. पी.
९६२	१०४२	विवेकानंद, स्वामी	विचारक	बनर्जी, एस. पी.
९६३	११८	विशिष्टाद्वैत-रामानुजपूर्व	सर्वेक्षण	गाडेकर, ग. म.
९६४	(४३६-अ)	विशेष व सामान्य	सिद्धान्त (न-आ / भा-पा)	पहा ११२१
९६५	८८५	विश्लेषक सत्यज्ञान	सिद्धान्त (आ-न / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.
(—)	(९६३)	विश्लेषक सत्यज्ञान	सिद्धान्त (न-आ / पा)	(पहा ९६५)
९६६	८८५-अ	विश्लेषक व संश्लेषक	सिद्धान्त (न / पा)	मूर, जे. डी.
(९६७)	(८८७)	विश्लेषण, तात्त्विक	सिद्धान्त (आ-न / पा)	पहा ९६५
(—)	(९६५)	विश्लेषण, तात्त्विक	सिद्धान्त (न-आ / पा)	(पहा ९६७)
९६८	(८८६)	विश्लेषण, भाषिक	सिद्धान्त (आ-न / पा)	पहा ७३६, ७३७
(—)	(९६४)	विश्लेषण, भाषिक	सिद्धान्त (न-आ / पा)	(पहा ९६८)
९६९	९४२	विश्लेषण व संश्लेषण	सिद्धान्त (न / पा)	बार्लिंगे, सु. शि.
९७०	१३३	विश्वनाथ	विचारक	कोरटे, र. गो.
(९७१)	(९९१-अ)	विश्वशास्त्र, तात्त्विक	परिसर्वेक्षण	पहा ४१४
(९७२)	(३८१)	विषयवाद	सिद्धान्त (आ-म / भा-पा)	पहा ९७३
(—)	(४४३)	विषयवाद	सिद्धान्त (म-आ / भा-पा)	(पहा ९७२)
९७३	२८२	विषयिवाद	सिद्धान्त (आ-म / भा-पा)	दीक्षित, पी. एम.
(—)	(४४८)	विषयिवाद	सिद्धान्त (म-आ / भा-पा)	(पहा ९७३)
९७४	८४४	विल्यम, जे.	विचारक	प्रधान, रा.
९७५	७३१	विठ्ठलेश, प्रभु	विचारक	जोशी, ना. वि.
(९७६)	(१०७६-अ)	वीरशैव धर्मातील तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	पहा ३६६
९७७	१०८२	वुड्रॉफ, सर	विचारक	मुखोपाध्याय, पी.
(९७८)	(९६-अ)	[illegible]	सर्वेक्षण	पहा १८३

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम-लेखसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
९७९	२१७	वेदान्तदेशिक (वेंकटनाथ)	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
९८०	१६५	वेदान्तमत–बादरायणपूर्व	सर्वेक्षण	सहस्रबुद्धे, म. त्र्यं.
(९८१)	(१५९–अ)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २९५
(९८२)	(१५८–अ)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३९१
(९८३)	(१६०–अ)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४०९
(९८४)	(१६२–अ)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, धर्मतत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ४६८
(९८५)	(१६३–अ)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५१०
(९८६)	(१६१–अ)	वेदान्तमत सर्वसामान्य, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १०७८
९८७	१६४	वेदान्तमत–संप्रदाय	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
९८८	१६७	वेदान्तसूत्रें–विवरणें	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	कुलकर्णी, भी. रा.
९८९	७४१	वेहिंगर, एच.	चिंतक	प्रसाद, रा. व जोशी, शि. ना.
९९०	४९	वैद्यक–ग्रंथ	ग्रंथ (सर्वेक्षण)	आठवले, अ. दा.
९९१	९२७	वैधानिक कलन	सिद्धान्त (त / पा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
९९२	९२६	वैधानिक फलन	सिद्धान्त (त / पा)	शहा, ए. बी.
९९३	८३	वैभाषिक–बौद्धमत	सर्वेक्षण	बापट, पु. वि.
(९९४)	(१२५–अ)	वैशेषिकमत, ज्ञानशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा २९२
(९९५)	(१२४–अ)	वैशेषिकमत, तत्त्वज्ञान–	सर्वेक्षण	पहा ३८४
(९९६)	(१२६–अ)	वैशेषिकमत, तर्कशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ४०६
(९९७)	(१२८–अ)	वैशेषिकमत, धर्मतत्त्वज्ञान–	सवक्षण	पहा ४६५
(९९८)	(१२९–अ)	वैशेषिकमत, नीतिशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा ५०७
(९९९)	(१२७–अ)	वैशेषिकमत, सत्ताशास्त्र–	सर्वेक्षण	पहा १०७५
१०००	४४९	व्यक्ति	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
१००१	९६६	व्यक्तितत्त्व	सिद्धान्त (स / पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
(१००२)	(९८७)	व्यक्ति व समाज	सिद्धान्त (नी / पा)	पहा १०९७
१००३	९६७	व्यक्तिवाद	सिद्धान्त (स / पा)	डस्मेट, आर. व्ही.
१००४	९४३	व्याख्या	सिद्धान्त (त / पा)	जोशी, ज. वा.
१००५	२६१	व्याप्ति	सिद्धान्त (त / भा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
१००६	१२३	व्यास	चिंतक	जोशी, का. स.
१००७	१३२	व्योमशेखर (व्योमशिवाचार्य)	चिंतक	कोकजे, र. गो.
१००८	७६५	व्हाइटहेड, ए. एन.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
१००९	६०३	व्हायव्हेस, ल्युडोव्हिकस	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
१०१०	६३९	व्हॉल्टेर, जाँ फ्रान्स्वाँ	चिंतक	जोशी, ज. वा.
१०११	८२०	व्हिएन्ना मंडल	सर्वेक्षण	प्रसाद, रा.
१०१२	६२८	व्हिको, जी.	चिंतक	कनल, एस. पी.
१०१३	७०९	व्हेन, जे.	चिंतक	तिवारी, बी. जी.
१०१४	६७५	व्हेवेल, डब्ल्यू.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
१०१५	१८०	शतश्लोकी (शंकर)	ग्रंथ	जोशी, रा. ल.
१०१६	१५४	शबर	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
१०१७	३६७	शब्द	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
१०१८	२९८	शब्दाद्वैत	सिद्धान्त (स / भा)	सहस्रबुद्धे, म. त्र्यं.
१०१९	१७७	शंकर	चिंतक	कुलकर्णी, भी. रा.
१०२०	६३०	शॅफ्ट्स्बरी, अर्ल ऑफ	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.

127091

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०२१	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०२२	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०२३	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०२४	([illegible])	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०२५	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०२६)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०२७)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०२८)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०२९)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०३०)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०३१)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०३२	८०	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०३३	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०३४	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०३५	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०३६	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०३७)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०३८	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०३९)	([illegible]–अ)	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४०	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४१	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४२	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४३	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४४	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४५	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४६	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४७	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४८	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०४९	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५०	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५१	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५२	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५३	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५४	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५५	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५६	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(१०५७)	([illegible])	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५८	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
(—)	([illegible])	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०५९	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
१०६०	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
१०६१	८०३	श्लिक, एम.	चिंतक	प्रसाद, रा.
१०६२	२६	श्वेताश्वतर उपनिषद्	ग्रंथ	माईणकर, त्र्यं. गो.
(१०६३)	(९३–आ)	श्वेतांबर व दिगंबर संप्रदाय–जैनमत	सर्वेक्षण	पहा ४४१
(१०६४)	(४३८)	सतति, काल व	सिद्धान्त (स / भा–पा)	पहा १७७
१०६५	३०२	सत्कार्यवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
१०६६	३०३	सत्तालयवाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
१०६७	९०	सत्ताशास्त्र, जैनमत–	सर्वेक्षण	उपाध्ये, आ. ने.
१०६८	१३७	सत्ताशास्त्र, न्यायमत–	सर्वेक्षण	कोकजे, र. गो.
१०६९	५०७	सत्ताशास्त्र, पाश्चात्य तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	मार्नेफ, जे. ड
१०७०	५६	सत्ताशास्त्र, बौद्धमत–	सर्वेक्षण	केतकर, भा. ग.
१०७१	१२	सत्ताशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान–	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
१०७२	१५०	सत्ताशास्त्र, मीमांसामत–	सर्वेक्षण	भट्ट, गोवर्धन पी.
१०७३	११८	सत्ताशास्त्र, योगमत–	सर्वेक्षण	जोशी, का. स.
१०७४	२०८	सत्ताशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	राहूरकर, व. ग.
१०७५	१२७	सत्ताशास्त्र, वैशेषिकमत–	सर्वेक्षण	जावडेकर, अ. ग.
१०७६	१७४	सत्ताशास्त्र, शांकर वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	कुलकर्णी, भी. रा.
१०७७	५	सत्ताशास्त्र, सर्वसामान्य	सामान्य सर्वेक्षण	डस्मेट, आर. व्ही.
१०७८	१६१	सत्ताशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत–	सर्वेक्षण	जकाते, द. शा.
१०७९	१०७	सत्ताशास्त्र, सांख्यमत–	सर्वेक्षण	सेनगुप्त, अणिमा
१०८०	४३९	सत्ता, सत्	सिद्धान्त (स / भा–पा)	दीक्षित, श्री. ह.
१०८१	९१५	सत्यता–कोष्टकें	सिद्धान्त (त / पा)	वोकील, श्री. व्यं.
१०८२	९१४	सत्यता–फलनें	सिद्धान्त (त / पा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
१०८३	९१६	सत्यता–मूल्ये	सिद्धान्त (त / पा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
१०८४	३७४	सत्य व असत्य : स्वरूप व निकष	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
१०८५	४९५	सत्य–शिव–सुंदर	सिद्धान्त (नी–स / भा–पा)	मार्नेफ, जे. ड
(—)	(४४१)	सत्य–शिव–सुंदर	सिद्धान्त (स–नी / भा–पा)	(पहा १०८५)
१०८६	३४२	सत्याग्रह	सिद्धान्त (नी / भा)	अंतरकर, शि. स.
१०८७	३७३	सत्याचे व सत्तेचे अंश	सिद्धान्त (ज्ञा–स / भा–पा)	कुलकर्णी, पद्मा भी.
(—)	(४४०)	सत्याचे व सत्तेचे अंश	सिद्धान्त (स–ज्ञा / भा–पा)	(पहा १०८७)
१०८८	४९१	सदसद्भावना	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
१०८९	१९६	सदानंद	चिंतक	नाचणे, सुलोचना
१०९०	४९२	सद्गुण व दुर्गुण	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
१०९१	६५	सद्धर्मपुंडरीक	ग्रंथ	वापट, पु. वि.
१०९२	४३	सनत्सुजातीय	ग्रंथ	वेडेकर, वि. म.
१०९३	२५७	सप्तभंगीनय	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
१०९४	२५६	समवाय	सिद्धान्त (ज्ञा / भा)	वार्रलिंगे, सु. शि.
१०९५	९७–अ	समंतभद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.
१०९६	९९५	समाज–तत्त्वज्ञान	परिसर्वेक्षण	आरावकर, ल. के.
१०९७	९८५	समाज व व्यक्ति	सिद्धान्त (नी / पा)	मार्नेफ, जे. ड
१०९८	५८९	समा थिऑलॉजिका (ॲक्वायनस)	ग्रंथ	डस्मेट, आर. व्ही.
१०९९	३४०	समाधि	सिद्धान्त (नी–ध / भा)	जोशी, का. स.
(—)	(३१५)	समाधि	सिद्धान्त (ध–नी / भा)	(पहा १०९९)
११००	८८०	समीक्षावाद	सिद्धान्त (ज्ञा / पा)	भट्ट, गोवर्धन पी.

वर्ण-क्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम-शीर्षसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना-वर्ण-क्रमांक
११०१	१८५	सर्वज्ञात्ममुनि	चिंतक	भावे, सुनीता
११०२	४६७	सर्वेश्वरवाद	सिद्धान्त (भा-त / आ-त)	[illegible], आर. डी.
(—)	(४२७)	सर्वेश्वरवाद	सिद्धान्त (भा-त / आ-त)	(पहा ११०२)
११०३	४९४	सहिष्णुता	सिद्धान्त (नी / आ-त)	मार्डीकर, वि. ह.
११०४	९१२	संस्कृती व धर्म : स्वरूप व प्रकार	सिद्धान्त (ध / पा)	जोशी, ग. ना.
११०५	९५७	समय	सिद्धान्त (ध / पा)	जोशी, ग. ना.
११०६	३७०	संशय	सिद्धान्त (ज्ञा / आ-त)	बार्लिंगे, सु. शि.
(११०७)	(९५८)	संभाव्यता व प्रसक्ता	सिद्धान्त (ध / पा)	पहा ९५८
११०८	९१२	संप्रदाय : आशय व संघटन	सिद्धान्त (ध / पा)	जोशी, ग. ना.
११०९	२७१	संज्ञा	सिद्धान्त (ज्ञा / आ-त)	बार्लिंगे, सु. शि.
१११०	२७२	संज्ञावाद	सिद्धान्त (ज्ञा / आ-त)	बार्लिंगे, सु. शि.
(११११)	(९११)	संश्लेषण, विश्लेषण व	सिद्धान्त (ध / पा)	पहा ९११
१११२	२०१	संसार	सिद्धान्त (ध / आ)	दीक्षित, श्री. ह.
१११३	३४१	संस्कार	सिद्धान्त (नी / आ)	मेहेंदळे, दि. य.
१११४	७३०	सँटायना, जॉ.	चिंतक	तिवारी, बी. पी.
१११५	२९९	सामान्यवाद	सिद्धान्त (भा-ज्ञा / आ)	[illegible], आर. डी.
(—)	(२५५)	सामान्यवाद	सिद्धान्त (ज्ञा-त / आ)	(पहा १११५)
१११६	(३००)	साक्षी (पुरुष)	सिद्धान्त (ध / आ)	पहा ३००
१११७	२६८	सादृश्य	सिद्धान्त (ज्ञा / आ-त)	बार्लिंगे, सु. शि.
१११८	२२९	सापेक्षवाद	सिद्धान्त (नी / आ)	सहस्रबुद्धे, म. ग.
१११९	४९२	साधने व साध्ये	सिद्धान्त (नी / आ-त)	[illegible], दि. य.
(११२०)	(६४३-अ)	सामान्यबुद्धि (रूढिगत) संप्रदाय	सर्वेक्षण	पहा ११५५
११२१	४२६	सामान्य व विशेष	सिद्धान्त (भा-त / आ-त)	जोशी, ग. ना.
(—)	(३६९)	सामान्य व विशेष	सिद्धान्त (ज्ञा-त / आ-त)	(पहा ११२१)
११२२	२८६	सामान्यानुमान	सिद्धान्त (ज्ञा / आ-त)	बार्लिंगे, सु. शि.
११२३	८८८	सार्त्र, जॅ. पॉ.	चिंतक	पाटील, पी. वी.
(११२४)	(१०५-अ)	साहित्य, भारतीय-	सर्वेक्षण	पहा २९६
(११२५)	(१०४-अ)	साहित्य, मराठी-	सर्वेक्षण	पहा २९२
(११२६)	(१०६-अ)	साहित्य, संस्कृत-	सर्वेक्षण	पहा ४१०
(११२७)	(१०८-अ)	साहित्य, पाश्चात्त्य-	सर्वेक्षण	पहा ६६९
(११२८)	(१०९-अ)	साहित्य, चीनी-	सर्वेक्षण	पहा ५११
(११२९)	(१०७-अ)	साहित्य, [illegible]-	सर्वेक्षण	पहा १००९
(११३०)	(५३६-अ)	सांस्कृतिक संदर्भ, भारतीय	सर्वेक्षण	पहा ३६
११३१	५२५	सांख्येतिहास	चिंतक	[illegible], एम. पी.
११३२	५९०	सिद्ध (आदिसंप्रदाय)	चिंतक	मिश्र, एन.
११३३	७१५	सिजविक, एच.	चिंतक	जोशी, ना. वि.
११३४	९९	सिद्धसेन दिवाकर	चिंतक	उपाध्ये, आ. नें.
११३५	३८७	सिद्धि	सिद्धान्त (ध / भा-त)	मुर. जे. डी.
११३६	५५०	सिसरो	चिंतक	गाडगे, हे. द.
(११३७)	(१०३६-आ)	सिमॉनीडिज संदर्भात	परिसंवाद	पहा ३९३
११३८	४९७	सुखवाद	सिद्धान्त (नी / भा-त)	तळघट्टी, मं. रा.
११३९	६३	सुत्तनिपात	ग्रंथ	बापट, पु. वि.
११४०	५९	सुत्तपिटक	ग्रंथ	बापट, पु. वि.

वर्ण-क्रमांक	प्रकल्प-क्रमांक	शीर्षक	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
११४१	२२७	सुदर्शनगुरु	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
११४२	२१९	सुदर्शनसूरि	चिंतक	राहूरकर, व. ग.
११४३	३१६	सुफीवाद	सिद्धान्त (ध / भा)	वहिदुद्दिन, एस. व सिद्दिकी, एस.
११४४	१८१	सुरेश्वर	चिंतक	जोशी, रा. ल.
११४५	३०५	सूक्ष्मशरीर (लिंगदेह / लिंगशरीर)	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
११४६	४४३	सृष्टि	सिद्धान्त (स / भा–पा)	डस्मेट्, आर. व्ही.
११४७	५६०	सेक्स्टस एंपिरिकस	चिंतक	केतकर, भा. ग.
११४८	५५३	सेनेका	चिंतक	केतकर, भा. ग.
११४९	८००–अ	सेलर्स, आर. डब्ल्यू.	चिंतक	डस्मेट, आर. व्ही.
११५०	५२२	सोफिस्ट (तत्त्वज्ञ)	सर्वेक्षण	कनल, एस. पी.
११५१	५३३	सोफिस्टीस (प्लेटो)	ग्रंथ	कुलकर्णी, पद्मा भी.
११५२	८२	सौत्रांतिक-बौद्धमत	सर्वेक्षण	वापट, पु. वि.
(११५३)	(१०००–आ)	*सौंदर्यशास्त्र (कला-तत्त्वज्ञान)*	परिसर्वेक्षण	पहा १६६
११५४	५९३	स्कॉटस, जॉन डन्स	चिंतक	मिपेन, एल.
११५५	६४३	स्कॉटिश (सामान्यबुद्धि) संप्रदाय	सर्वेक्षण	ग्रेव्ह, एस. ए.
११५६	८५४	स्कियाका, एम. एफ.	चिंतक	मार्नेफ, जे. ड
११५७	९५९	स्कोलॅस्टिकवाद व नवस्कोलॅस्टिकवाद	सिद्धान्त (स / पा)	मार्नेफ, जे. ड
११५८	६९५	स्टर्लिंग, जे. एच.	चिंतक	वेडेकर, दि. के.
११५९	७६४	स्टाउट, जी. एफ	चिंतक	गुप्त, श्यामला
११६०	७०१	स्टीफन, एल.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
११६१	८५५	स्टीव्हन्सन, सी. एल.	चिंतक	प्रसाद, रा.
११६२	५४७	स्टोइक संप्रदाय	सर्वेक्षण	गोखले, हे. द.
११६३	८६७	स्ट्रॉसन, पी. एफ.	चिंतक	तिवारी, वी. जी.
११६४	७६७	स्ट्रॉंग, सी. ए.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
११६५	३४४	स्थितप्रज्ञ	सिद्धान्त (नी / भा)	तळघट्टी, श. रा.
११६६	६१९	स्पिनोझा, बेनेडिक्ट	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
११६७	६९४	स्पेन्सर, एच.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
११६८	७६०	स्पेस, टाईम अँड डीईटी (अॅलेक्झँडर)	ग्रंथ	गुप्त, श्यामला
११६९	३०४	स्फोट	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
११७०	७८०	स्मट्स, जे. सी.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
११७१	६४९	स्मिथ, अॅडॅम	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
११७२	७८२	स्मिथ, एन. के.	चिंतक	जोशी, शि. ना.
११७३	३७५	स्मृति	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	अकोलकर, व. वि.
११७४	३०७	स्याद्वाद	सिद्धान्त (स / भा)	दीक्षित, श्री. ह.
११७५	३७८	स्वतःप्रामाण्य व परतःप्रामाण्य	सिद्धान्त (ज्ञा / भा–पा)	वारलिंगे, सु. शि.
११७६	४९८	स्वधर्म	सिद्धान्त (नी /भा–पा)	तळघट्टी, शं. रा.
११७७	३८८	स्वयंसिद्ध तत्त्वे	सिद्धान्त (त / भा–पा)	मूर, जे. डी.
११७८	६०७	स्वारेझ, एफ.	चिंतक	भट्ट, गोवर्धन पी.
११७९	४९९	स्वार्थवाद व परार्थवाद	सिद्धान्त (नी / भा–पा)	अंतरकर, शि. स.
११८०	६९८	हक्स्ले, टी. एच.	चिंतक	गुप्त, श्यामला
११८१	६३८	हचिसन, एफ	चिंतक	कुलकर्णी, पद्मा भी.
११८२	९८	हरिभद्र	चिंतक	उपाध्ये, आ. ने.

वर्ण-क्रमांक	प्रकरण-क्रमांक	शीर्षक [वर्णक्रम-शीर्षसूचि]	प्रकार	लेखक/संदर्भ-सूचना -वर्ण-क्रमांक
११८३	६६०	हुईट, जे. सी. ग्लेन	निबंध	जोशी, म. ना.
११८४	६११	हुईट (ऑफ बेवेरी)	निबंध	मोडोशी, मीना भा.
११८५	१०४४	हूवर, हिराजास	निबंध	मुजुमदार, ए. के. व गुप्त, के. सी.
११८६	६७३	हॅमिल्टन, विल्यम	निबंध	गुप्त, श्यामला
११८७	८९३	हॅमाजर, एल. एल.	निबंध	तिवारी, बी. डी.
११८८	८३४	हारडेगर, एम.	निबंध	जोशी, ना. वि.
११८९	८३५	हारमोनवर्ग, डब्ल्यु.	निबंध	कनिक, म. भा.
११९०	८५१	हार्ट, एल. एल. ए.	निबंध	प्रसाद, रा. व तिवारी, बी. डी.
११९१	७२३	हार्टमन, ई. ग्रॉन	निबंध	जोशी, ना. वि.
११९२	८०६	हार्टमन, निकोलाय	निबंध	गुप्त, श्यामला
११९३	६४१	हार्टले, डेव्हिड	निबंध	जोशी, ज. ना.
११९४	७८८	हॉकिंग, डब्ल्यु. ई.	निबंध	जोशी, ना. वि.
११९५	६१२	हॉब्स, टॉमस	निबंध	कुलकर्णी, पद्मा भी.
११९६	७४६	हॉल्डेन, आर. बी.	निबंध	जोशी, वि. ना.
११९७	७५०	हॉल्डेन, जे. एस.	निबंध	जोशी, ना. वि.
११९८	७०७	हॉविसन, जी. एच.	निबंध	गुप्त, श्यामला
११९९	७६८	हिक्स, जी डॉज	निबंध	जोशी, वि. ना.
(१२००)	(१००३–अ)	हिंदू–ग्रहण तत्त्वज्ञान	परिवेशन	पहा १९४
१२०१	१०५५	हिरियण्णा, एम.	निबंध	हनुमंत राव, सी.
(१२०२)	(१०६७–आ)	हिंदोलिप तत्त्वज्ञान	परिवेशन	पहा १९५
(१२०३)	(१०७१–अ)	हिंदू धर्मांतर तत्त्वज्ञान	परिवेशन	पहा १९६
१२०४	८१	हीनयान–बौद्धमत	सर्वेक्षण	बापट, पु. वि.
१२०५	७६१	हुसर्ल, ई.	निबंध	जोशी, ना. वि.
१२०६	८६६	हेअर, आर. एम.	निबंध	गलतगडी, नं. ग.
१२०७	७०८	हेकेल, ई.	निबंध	जोशी, ना. वि.
१२०८	६६५	हेगेल, जी. डब्ल्यु. एफ.	निबंध	देशपांडे, दि. य.
१२०९	९६९	हेतु व प्रयोजन	सिद्धान्त (भौ / पा)	अंबेडकर, वि. म.
१२१०	५९१	हेन्री (ऑफ गेंट)	निबंध	मिलेन, एम.
१२११	१०१	हेमचंद्र	निबंध	उपाध्ये, आ. ने.
१२१२	५१६	हेरॅक्लिटस	निबंध	वनारे, एल. पी.
१२१३	८४६	हेल्म, सी. डी.	निबंध	प्रसाद, रा.
१२१४	७९९	हॉर्नले, आर. एफ. ए.	निबंध	जोशी, ना. वि.
१२१५	७५५	हॉल्ट, ई. बी.	निबंध	प्रसाद, रा.
१२१६	५७८	ह्यू (ऑफ सेंट व्हिक्टर)	निबंध	नन्मेंट, आर. ड्ब्ली.
१२१७	६४४	ह्यूम, डेव्हिड	निबंध	कुलकर्णी, पद्मा भी.

मराठी तत्त्वज्ञान - महाकोश

लेखक - लेख - सूचि

प्रास्ताविक

१. 'मतम'मधील सर्व लेखांचे लेखक एकूण १२९ आहेत; आणि या लेखकांत महाराष्ट्रांतील ६३, भारतातील इतर सर्व राज्यांतील मिळून ५६, व परदेशांतील १० (जपानमधील २, ऑस्ट्रेलियातील ५ व अमेरिकेंतील ३) असे लेखक आहेत.

२. 'मतम'मधील एकूण (स्थलित) लेख १००३ आहेत. या लेखांपैकी ६८३ लेख मूळ मराठीतच लिहिले गेले आहेत; आणि ३१७ लेख इंग्रजीत, २ लेख हिंदीत व १ लेख गुजरातीत लिहिले गेले असून, 'मतम'-साठी त्यांची मराठीत भाषांतरे करण्यांत आली आहेत.

३. प्रस्तुतच्या 'लेखक - लेख - सूची'त (१) प्रथमतः लेखकांचीं (त्यांच्या आडनांवांच्या वर्णक्रमानुसार) संपूर्ण नांवें, व (२) त्यानंतर त्यांनी 'मतम'-साठी लिहिलेल्या लेखांच्या (त्यांच्या शीर्षकांच्या वर्णक्रमानुसार) याद्या, अशी माहिती दिली आहे; आणि (३) त्यानंतर (हे लेखक महाराष्ट्रांतील व इतर सर्व भारतीय राज्यांतील आणि भारताबाहेरीलहि असल्याने, त्या सर्वांच्या सोईसाठी) त्यांचीं पूर्ण नांवे व पत्ते (इंग्रजीत) दिले आहेत.

४. प्रस्तुतच्या 'लेखक-लेख-सूची'वरून वाचकांस 'मतम'-कार्यांतील विविध ठिकाणचे सर्व लेखक-सहकारी व त्यांनी केलेल्या संपूर्ण लेखन-सहकार्याची संक्षिप्त पण समग्र कल्पना येईल.

५. प्रस्तुतच्या 'लेखक-लेख-सूची'च्या प्रारंभिक संकलन-संपादनाचें काम मुख्यतः 'मतम'चे सहसंपादक डॉ. ज. र जोशी यानी केले. त्यानंतरचें सर्व उर्वरित कार्य 'मतम' चे सहसंपादक डॉ. म प. पेठे व प्रो. ना. अ. गोरे यांनी केले आहे.

मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश

लेखक - लेख - सूचि

प्रो. व. वि. अकोलकर (ज. १९११)

लेख : १. अतिमानसशास्त्र. – २. मनस्. – ३. स्मृति.

Prof. V. V. Akolkar (Professor, N. Wadia College, Poona-1), Swaramala, 70/9 B Erandawana, Karve Road, Poona-4. (Maharashtra-India).

डॉ. शि. स. अंतरकर (ज. १९३१)

लेख : १. आत्मसाधन व आत्मयज्ञ. – २. उपयोगितावाद. – ३. कर्ममार्ग. – ४. किंकर्तव्य मीमांसा. – ५. जीवनमार्ग. – ६. ज्ञानमार्ग. – ७. दंडन. – ८. धर्मनिरपेक्षतावाद. – ९. निसर्गवादी नीतिशास्त्र. – १०. नीतिनिर्णय – अभिरोचन उपपत्ति. – ११. नीतिशास्त्रीय साध्यवाद. – १२. नैतिक सद्गुण. – १३. नैतिक स्वातंत्र्य. – १४. न्याय. – १५. पाप व पुण्य. – १६. पूर्तिवाद. – १७. प्रवृत्तिमार्ग व निवृत्तिमार्ग. – १८. भक्तिमार्ग. – १९. मध्यमान सिद्धान्त. – २०. लोकसंग्रह. – २१. सत्याग्रह. – २२. सद्गुण व दुर्गुण. – २३. साध्ये व साधनें. – २४. स्वार्थवाद व परार्थवाद. – २५. हेतु व प्रयोजन.

Dr. S. S. Antarkar (Lecturer, Centre of Post–Graduate Instruction and Research, Bombay University, Panji), 12, Singpal Building, Tonca, P. O. Caranzalem. (Goa-India).

वैद्य अ. दा. आठवले (ज. १९२२)

लेख : १. वैद्यक ग्रंथ.

Vaidya A. D. Athavale (Ex-Principal, Tilak Ayurveda Mahavidyalaya, Poona-11), 743 Sadashiv, Poona-30. (Maharashtra-India)

प्रो. ल. के. आरावकर (ज. १९२२)

लेख : १. समाज-तत्त्वज्ञान.

Prof. L. K. Aravkar (Professor, Ramnarain Ruia College, Bombay-19), 59 A Ultra Society, Shivaji Park Cross Road No. 3, Gupte Road, Bombay- 76, (Maharashtra-India).

डॉ. आ. ने. उपाध्ये (ज. १९०६)

लेख : १. उमास्वाति. – २. कुंदकुंदाचार्य. – ३. जैन आगम (सिद्धान्त). – ४. ज्ञानशास्त्र, जैनमत. – ५. तत्त्वज्ञान, जैनमत. – ६. तर्कशास्त्र, जैनमत. – ७. दिगंबर व श्वेतांबर संप्रदाय, जैनमत. – ८. धर्मतत्त्वज्ञान, जैनमत. – ९. नीतिशास्त्र, जैनमत, – १०. नेमिचंद्र. – ११. प्रभाचंद्र. – १२. भद्रबाहु. – १३. मल्लिषेण. १४ – सत्ताशास्त्र, जैनमत. – १५. समंतभद्र. – १६. सिद्धसेन दिवाकर. – १७. हरिभद्र. – १८. हेमचंद्र.

Dr. A. N. Upadhye (Professor and Head of the Department of Jainology and Prakrits, University of Mysore, Mysore-6), Dhavala, VIII Rajarampuri, Kolhapur-1 (Maharashtra-India).

प्रो. एस. पी. कनल (ज. १९११)

लेख : १. अप्रधान सॉक्रेटिक संप्रदाय. – २. ॲनॅक्झॅगोरस. – ३. एंपेडॉक्लीस. – ४. केंब्रिज प्लेटोवादी संप्रदाय. – ५. गॅसेंडी, पिएर. – ६. झीनो (ऑफ एलिया). – ७. डिमॉक्रिटस. – ८. देव आत्मा. – ९. पायथॅगोरस. – १०. पार्मेनायडीस. – ११. पास्काल, ब्लेस. – १२. प्युफेंडॉर्फ, सॅम्युएल. – १३. प्रोटॅगोरस. – १४. बेल, पिएर. – १५. मँडेव्हिल, बर्नार्ड. – १६. ल्युसिपस. – १७. व्हिको, जी. – १८. सॉक्रेटीस. – १९. सोफिस्ट (तत्त्वज्ञ). – २०. हेरॅक्लिटस.

Prof. S. P. Kanal (Reader and in-charge of the Department of Philosophy, Institute of Post-Graduate (E) Studies, University of Delhi, Delhi-7), 570, Double Storey, New Rajinder Nagar, New Delhi-60. (India).

डॉ. वि. रा. करंदीकर (ज. १९१९)

लेख : १. रामदास. – २. वामनपंडित.

डॉ. एम. आर. लेदर्ले यांच्या सहकार्याने. – ३. तत्त्वज्ञान, मराठींतील.

Dr. V. R. Karandikar (Professor and Head of the Department of Marathi, Fergusson College, Poona 4); 7, Fergusson College, Poona-4 (Maharashtra-India).

डॉ. म. भा. कर्णिक (ज. १९१८)

लेख : १. आईन्स्टाइन, आल्बर्ट. – २. एडिंग्टन, आर्थर. – ३. प्लांक, एम. – ४. ब्रॉग्ली, एल. व्ही. ड – ५. हायसेनबर्ग, डब्ल्यू.

Dr. M. B. Karnik (Professor of Physics, Ramnarain Ruia College, Bombay-19), 178-A, Hindu Colony, Dadar, Bombay-14 (Maharashtra-India).

डॉ. टी. जी. कलघटगी (ज. १९१८)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, जैन धर्मातील.

Dr. T. G. Kalaghatagi (Principal, Karnatak Arts College, Dharwar), Principal's Quarters, Karnatak Arts College, Dharwar (Mysore-India).

प्रो. एस. कॅंडलिश (ज. १९४३)

लेख : १. 'चिन्तयामि अतः अस्मि'. – २. परिचय-वर्णन-द्वारा ज्ञान.

Prof. S. Candlish (Lecturer, University of Western Australia, Perth), Department of Philosophy, University of Western Australia, Perth (Western Australia).

(प. वा.) **डॉ. वा. मो. कानिटकर** (१९०२–१९७१)

लेख : १. पुराणें.

(The Late) Dr. B. M. Kanitkar (Ex-Professor of Philosophy, S. P. College, Poona).

डॉ. आर. के. काव (ज. १९०५)
श्री. जे. एल. के. जलाली यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. तत्त्वज्ञान, काश्मिरीतील.

Dr. R. K. Kaw (Vice-Chancellor, Sharada Peetha International University, Srinagar), Sharada Peetha Research Centre, Karan-Nagar, Srinagar (Jammu and Kashmir-India).

प्रो. (सौ.) पद्मा भी. कुलकर्णी (ज. १९३०)

लेख : १. अॅकॅडेमी. – २. अॅन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टॅंडिंग (लॉक). – ३. अॅनॅक्झिमॅंडर. – ४. ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर (ह्यूम). – ५. ए ट्रीटिज कन्सर्निंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज (वर्क्ले). – ६. एथिक्स (स्पिनोझा). – ७. कड्वर्थ, राल्फ. – ८. कंबरलंड, रिचर्ड. – ९. क्लार्क, सॅम्युएल. – १०. गॉर्जिअस. – ११. ग्यूलिंक्स, आर्नोल्ड. – १२. जॅकोबी, एफ. एच. – १३. टेलर, ए. ई. – १४. तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य – अर्वाचीन कालखंड. – १५. तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य – प्राचीन कालखंड. – १६. थिएटिटस (प्लेटो). – १७. देकार्त, रेने. – १८. निकोलस (ऑफ कूसा). – १९. नैतिक संवित्-संप्रदाय. – २०. पॅरासेल्सस. – २१. पार्मेनायडीस (प्लेटो). – २२. प्लेटो. – २३. फीडो (प्लेटो). – २४. बटलर, जोसेफ. – २५. बर्क्ले, जॉर्ज – २६. बेकन फरॅन्सिस. – २७. ब्रूनो, जिओर्डानो. – २८. मॅकिअॅव्हेली, निकोलो. – २९. मालब्रान्श, निकोलस. – ३०. मोर, सर टॉमस. – ३१. रिपब्लिक (प्लेटो). – ३२. रूसो, जे. जे. – ३३. लायब्निझ, जी. डब्ल्यू. – ३४. लॉक, जॉन. – ३५. लॉज (प्लेटो). – ३६. शॅफ्ट्स्बरी, अर्ल ऑफ. – ३७. श्लिअरमॅकर, एफ. – ३८. सत्याचे व सत्तेचे अंश. – ३९. सोफिस्टीस (प्लेटो). – ४०. स्पिनोझा, बेनेडिक्ट. – ४१. स्मिथ, अॅडॅम. – ४२. हचिसन, एफ. – ४३. हॉब्स, टॉमस. – ४४. ह्यूम, डेव्हिड.

Prof. (Mrs.) P. B. Kulkarni, Bharatiya Vidya Bhavan, Kasturba Gandhi Marg, New Delhi-1 (India).

प्रो. भी. रा. कुलकर्णी (ज. १९२६)

लेख : १. अविश्ववाद. – २. गौडपाद. – ३. जेम्स, डब्ल्यू. – ४. ज्ञानशास्त्र, शांकरवेदान्तमत. – ५. ड्यूई, जॉन. – ६. तत्त्वज्ञान, शांकरवेदान्तमत. – ७. तर्कशास्त्र, शांकरवेदान्तमत. – ८. धर्मतत्त्वज्ञान, शांकरवेदान्तमत. – ९. निंबार्क व संप्रदाय. – १०. नीतिशास्त्र, शांकरवेदान्तमत. – ११. पर्स, सी. एस. – १२. बादरायण. – १३. ब्रह्मसूत्रभाष्य (शंकर). – १४. भगवद्गीता. – १५. भगवद्गीता-विवरणे. – १६. मध्व. – १७. माध्व संप्रदाय. – १८. वल्लभ व संप्रदाय. – १९. वेदान्तसूत्रें-विवरणें. – २०. शंकर. – २१. शिलर, एफ. सी. एस. – २२. सत्ताशास्त्र, शांकरवेदान्तमत.
श्री. ग. वि. तुळपुळे यांच्या सहकार्याने. – २३. रानडे, रा. द.

Prof. B. R. Kulkarni (Formerly Director, Bharatiya Vidya Bhavan, Delhi Kendra, New Delhi), 8/53 South Patel Nagar, New Delhi-8 (India).

प्रो. भा. ग. केतकर (ज. १९२७)

लेख : १. ऑरिजेन. – २. एपिक्टिटस. – ३. ज्ञानशास्त्र, बौद्धमत. – ४. तत्त्वज्ञान, बौद्धमत. – ५. तर्कशास्त्र, बौद्धमत. – ६. थिओफ्रॅस्टस. – ७. दृष्टिसृष्टिवाद. – ८. धर्मतत्त्वज्ञान, बौद्धमत. – ९. नीतिशास्त्र, बौद्धमत. – १०. प्ल्यूटार्क. – ११. फिलो (दि ज्यू). – १२. मॅनी व मॅनिकिअन्स. – १३. मार्कस, ऑरेलियस. – १४. सत्ताशास्त्र, बौद्धमत. – १५. सेक्टस् एंपिरिकस. – १६. सेनेका.

Prof. B. G. Ketkar (Assistant Professor of Philosophy, S. S. V. P. Sanstha's Arts and Science College, Dhulia), 1532, 5th Lane, Dhulia (Maharashtra-India).

प्रो. शं. हि. केळशीकर (ज. १९२१)

लेख : १. आंबेडकर, भी. रा.

Prof. S. H. Kelshikar (Professor and Head of the Department of Philosophy, Parley College, Bombay), 1/1 Shivanand Society, Playground, Cross-Road, Vile Parle-East, Bombay-57 (Maharashtra-India).

पं. र. गो. कोकजे (ज. १९०४)

लेख : १. उदयन. – २. गंगेश. – ३. गौतम. – ४. ज्ञानशास्त्र, न्यायमत. – ५. तत्त्वज्ञान, न्यायमत. – ६. तर्कशास्त्र, न्यायमत. – ७. धर्मतत्त्वज्ञान, न्यायमत. – ८. नव्यन्याय. – ९. नीतिशास्त्र, न्याय-

मत. – १०. वात्स्यायन. – ११. विश्वनाथ. – १२. व्योमशखर (व्योमशिवाचार्य). – १३. श्रीधर. – १४. सत्ताशास्त्र, न्यायमत.

Pandit RAGHUNATHASHASTRI KOKJE (Professor and Research Scholar, Kaivalya Dhama, Lonavala), Lonavala, Dist. Poona (Maharashtra-India).

डॉ. वि. भि. कोलते (ज. १९०८)

लेख : १. चक्रधर व संप्रदाय.

Dr. V. B. KOLTE (Vice-Chancellor Nagpur University, Nagpur), New Ramdas Peth, Nagpur (Maharashtra-India).

डॉ. एस. एस. कोहली (ज. १९२०)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, शीख धर्मांतील.

Dr. S. S. KOHLI (Professor and Head of the Department of Panjabi, Panjab University, Chandigarh-14), Panjab University, Chandigarh-14 (Panjab-India).

प्रो. श्री. के. क्षीरसागर (ज. १९०१)

लेख : १. राजवाडे, शं. रा.

Prof. S. K. KSHIRSAGAR (Ex-Head of the Department of Marathi, M. E. S. College, Poona), Lecturers' Quarters, Poona University Campus, Poona-7 (Maharashtra-India).

प्रो. (सौ.) वीणा एस. गजेंद्रगडकर (ज. १९१९)

लेख : १. अॅनॅक्झिमेनीस. – २. झेनोफेनीस. – ३. थेलीस.

Prof. (Mrs.) V. S. GAJENDRAGADKAR (Professor and Head of the Department of Logic and Philosophy, Siddharth College of Arts and Science, Bombay) Nanik Nivas, 30-34 D. D. Sathye Marg, Girgaum, Bombay-4 (Maharashtra-India).

डॉ. के. सी. गुप्त (ज. १९०१)
प्रो. ए. के. मुजुमदार यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. तत्त्वज्ञान, बंगालींतील. – २. हलदर, हिरालाल.

Dr. K. C. GUPTA (Ex-Reader in Philosophy, University of Calcutta), 20/2A, Halderbagan Lane, Calcutta-4 (West Bengal-India).

डॉ. (श्रीमती) श्यामला गुप्त (ज. १९३१)

लेख : १. अर्बन, डब्ल्यू. एम. – २. अॅलेक्झँडर, सॅम्युएल. – ३. कॅसिरर, ई. – ४. टॉलस्टॉय, एल. – ५. डार्विन, सी. – ६. डिल्थी, डब्ल्यू. – ७. न्यूमन, जे. एच. – ८. फिस्के, जे. – ९. फेरिअर, जे. एफ. १०.– बटलर, एस. – ११. बाल्फोर, ए. जे. – १२. बेन, ए. – १३. मॅन्सेल, एच. – १४. मॉरिस, सी. डब्ल्यू. – १५. मॉर्गन, एल. – १६. रॉस, डब्ल्यू. डी. – १७. लॉरी, एस. एस. – १८. व्हेवेल, डब्ल्यू. – १९. स्टाउट, जी. एफ. – २०. स्टीफन, एल. – २१. स्पेन्सर, एच. – २२. स्पेस, टाईम अँड डीईटी (अलेक्झँडर). – २३. स्मट्स, जे. सी. – २४. हक्स्ले, टी. एच. – २५. हॅमिल्टन, विल्यम. – २६. हार्टमन, निकोलाय. – २७. हॉविसन, जी. एच.

Dr. (Mrs.) SHYAMALA GUPTA (Senior Lecturer, Philosophy Department, Modern College for Women, New Delhi), A-241, Defence Colony, New Delhi-3 (India).

डॉ. हे. द. गोखले (ज. १९३८)

लेख : १. अॅरिस्टॉटल. – २. ऑर्‌गॅनॉन (अॅरिस्टॉटल). – ३. एथिका निकोमॅकिया (अॅरिस्टॉटल). – ४. एपिक्युरस. – ५. एपिक्युरिअन संप्रदाय. – ६. क्रिसिपस. – ७. झीनो (ऑफ सिटिअम). ८. डि अॅनिमा (अॅरिस्टॉटल). – ९. डि पोएटिका (अॅरिस्टॉटल). – १०. पिऱ्हो. – ११. फिजिका (अॅरिस्टॉटल). – १२. मेटॅफिजिका (अॅरिस्टॉटल). – १३. ल्युक्रिशियस. – १४. सिसरो. – १५. स्टोइक संप्रदाय.

Dr. H. D. GOKHALE (Assistant Professor and Head of the Department of Philosophy, Ahmednagar College, Ahmednagar), 4320, Court lane, Ahmednagar (Maharashtra-India).

प्रो. मोटोमी गोटो (ज. १९१५)

लेख : १. कन्फ्युशियस. – २. तत्त्वज्ञान, कन्फ्यूशी धर्मातील. – ३. तत्त्वज्ञान, चिनी. – ४. तत्त्वज्ञान, ताओ धर्मातील. – ५. मेन्शियस.

Prof. MOTOMI GOTO (Professor, Shirayuri Women's College, Tokyo), 8-24-6 Kinuta, Setagaya-Ku, Tokyo (Japan).

प्रो. एस. ए. ग्रेव्ह (ज. १९१६)

लेख : १. स्कॉटिश (सामान्यबुद्धि) संप्रदाय.

Prof. S. A. GRAVE (Professor of Philosophy, University of Western Australia, Department of Philosophy, University of Western Australia, Nedlands (Western Australia).

डॉ. पां. श्री. घारे (ज. १९२४)

लेख : १. राजकीय तत्त्वज्ञान.

Dr. P. S. GHARE (Professor and Head of the Department of Political Science, People's College, Nanded), 237, Sadashiv Peth, Opp. Chitrashala Press, Poona-30 (Maharashtra-India).

डॉ. एस. सी. चक्रवर्ती (ज. १९०९)

लेख : १. डॉयसन, पॉल.

Dr. S. C. CHAKRAVARTI (Reader in Philosophy, Centre of Advanced Study in Philosophy, Santiniketan), R. C. Deb Road, P. O. Bolpur, Dt. Birbhum, W. Bengal (India).

डॉ. पी. बी. चतर्जी (ज. १९२४)

लेख : १. उनॅमुनो, एम ड. – २. कॉंत, ऑगस्त. – ३. टिलिच, पॉल. – ४. तात्त्विक मानसशास्त्र. – ५. तात्त्विक विश्वशास्त्र. – ६. नीबुर, आर. – ७. फइली, ए. – ८. फेश्नर, जी. टी. – ९. ब्यूबर, एम. – १०. मर्लोपाँती, एम. – ११. मार्गेनो, एच. – १२. मिझेस, आर, व्हॉन. – १३. रनुव्हिअर, सी. – १४. रॅश्डॉल, एच. – १५. ल्युविस, जी. एच. – १६. शार्दिन, पिएर तीलहार्द द. – १७. सार्त्र, जे. पी.

Dr. P. B. CHATTERJI (Reader and Head, of the Post-Graduate Department of Philosophy, Calcutta University, Calcutta), Niharika-Niketan, 320, Lake Town (Block-A), Calcutta-55 (West Bengal-India).

डॉ. एस. सी. चतर्जी (ज. १८९३)

लेख : १. चतर्जी, एस. सी. – २. रामकृष्ण परमहंस. – ३. विवेकानंद, स्वामी.

Dr. S. C. CHATTERJI (Ex-Professor of Philosophy, Calcutta University, Calcutta), 59 B, Hindustan Park, Calcutta-29 (West Bengal-India).

डॉ. जे. एन. चब (ज. १९१०)

लेख : १. अरविंद, श्री

Dr. J. N. CHUBB (Ex-Professor, Elphinstone College Bombay-1), 42, Sagar Darshan, B. Desai Road Bombay-26 (Maharashtra-India).

डॉ. सी. टी. के. चारी (ज. १९०९)

लेख : १. विज्ञान-तत्त्वज्ञान

Dr. C. T. K. CHARI (Head of the Department of Philosophy and Psychology, Madras Christian College, Madras), The Cloister, No. 13, Vyasar Street, Tambaram East, Madras-59 (Tamil Nadu-India).

श्री. गो. वा. चिपळोणकर (ज. १९०२)

लेख : १. थिऑसफी

Shri. G. W. CHIPLONKAR (Retired State Government Servant, District and Sessions Judge, Nagpur), 40/33 Bhonde Colony, Poona-4 (Maharashtra-India).

प्रो. द. शा. जकाते (ज. १९१३)

लेख : १. ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत. – २. तत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य वेदान्तमत. – ३. तर्कशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत. – ४. धर्मतत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य वेदान्तमत. – ५. नीतिशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान. – ६. नीतिशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान. – ७. नीतिशास्त्र, सर्वसामान्य. – ८. नीतिशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत. – ९. भट्टाचार्य कृष्णचंद्र. – १०. वेदान्तमत-संप्रदाय. – ११. सत्ताशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत.

Prof. D. S. JAKATEY (Lecturer in Philosophy, Vidarbha Mahavidyalaya, Amaravati), Anand Nagar, Camp Road, Amaravati (Maharashtra-India).

श्री. जे. एल. के. जलाली (ज. १८९५)
डॉ. आर. के. काव यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. तत्त्वज्ञान, काश्मिरींतील.

Shri J. L. K. JALALI (President All State Kashmiri Pandit Conference), Jalali Nivas, Karan–Nagar, Srinagar (Jammu and Kashmir-India).

डॉ. अ. ग. जावडेकर (ज. १९१९)

लेख : १. कणाद. – २. चार्वाकमत. – ३. जावडेकर, अ. ग. – ४. ज्ञानशास्त्र, वैशेषिकमत. – ५. तत्त्वज्ञान, वैशेषिकमत. – ६. तर्कशास्त्र, वैशेषिकमत. – ७. धर्मतत्त्वज्ञान, वैशेषिकमत. – ८. नीतिशास्त्र. – ९. प्रशस्तपाद. – १०. मूल्यशास्त्र (मूल्य-तत्त्वज्ञान). – ११. सत्ताशास्त्र, वैशेषिकमत.

Dr. A. G. JAVADEKAR (Professor and Head of the Department of Philosophy, Maharaja Sayajirao University of Baroda, Baroda), Ganesh Kripa, Patel Colony, Baroda (Gujarat State, India).

डॉ. का. स. जोशी (ज. १९२९)

लेख . १. अष्टांगयोग. – २. ज्ञानशास्त्र, योगमत. – ३. तत्त्वज्ञान, योगमत. – ४. तर्कशास्त्र, योगमत. – ५. धर्मतत्त्वज्ञान, योगमत. – ६. नीतिशास्त्र, योगमत. – ७. पतंजलि. – ८. मानसशास्त्र, योगमत. – ९. व्यास. – १०. सत्ताशास्त्र, योगमत. – ११. समाधि.

Dr. K. S. JOSHI (Head o the Department of Yogic Studies, University of Saugar, Saugar), 72/C, University of Saugar (M. P. - India).

डॉ. ग. ना. जोशी (ज. १९२१)

लेख · १. ऑटो, आर. – २ एकत्ववाद व अनेकत्ववाद. –

३. एक व अनेक. – ४. एकवस्तुवाद व अनेकवस्तुवाद. – ५. काय-मन.संबंध. – ६. कारण-सिद्धान्त. (कारण, कारणता). – ७. काल व सतति. – ८. केवलतत्त्व (केवलतत्त्व व परिमित वस्तु, केवलतत्त्व व सोपाधिक वस्तु). – ९. केवलवाद. – १०. दिक्. – ११. दुरित. – १२. द्वैतवाद. – १३. पॅले, विल्यम. – १४. पेन, टॉमस. – १५. फ्राइज, जेकब. – १६. फ्लिट, आर. – १७. बीईटी, जे. – १८. बेंथॅम, जे. – १९. ब्लॅन्शार्ड, वी. – २०. मिल्ल, जेम्स. – २१. मेंडेल्सॉन, मोझेस. – २२. वास्तववाद. – २३. संबंध. – २४. सामान्य व विशेष. – २५. हर्डर, जे. जी. व्हॉन.

Dr. G. N. Joshi (Professor and Head of the Department of Philosophy, Fergusson College, Poona-4), Fergusson College, Poona-4 (Maharashtra-India).

डॉ. ज. वा. जोशी (ज. १९३७)

लेख : १. अनुमानदोष. – २. अनुमान, निगामी. – ३. अनुमान, निगामी अव्यवहित. – ४. अनुमान, निगामी व्यवहित. – ५. अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानेतर. – ६. अनेक-संविधान. – ७. अभ्युपगम. – ८. असंविधान. – ९. आधृतिका. – १०. उत्कर्षण. ११. उपपादन. – १२. उभयापत्ति. – १३. काँदिलॅक, एतिएन द. – १४. गृहीतकें. – १५. ज्ञानतत्त्वें (विचार-नियम). – १६. डिडरो, डेनिस. – १७. तत्त्वज्ञान-कालपट (जागतिक). – १८. तत्त्वज्ञान-कालपट (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य). – १९. तत्त्वज्ञान-कालपट (भारतीय-प्राच्य) – २०. तत्त्वज्ञान-पाश्चात्त्य-प्रवोधन कालखंड. – २१. नियम. – २२. निरीक्षण व प्रयोग. – २३. पदें : गुणार्थ व वस्त्वर्थ. – २४. प्रतिज्ञा व विधानें : स्वरूप व प्रकार. – २५. मॉंटेस्क्यू, चार्लस. – २६. मिल्ल पद्धति. – २७. राशिका. – २८. रीड, टॉमस. – २९. लुप्तावयविका. – ३०. वर्गीकरण व विभाजन. – ३१. विकासवाद. – ३२. विगमन-पूर्वगृहीतकें. – ३३. विगमन : स्वरूप व प्रकार. – ३४. विगमनें, अयुक्तोक्त. – ३५. विगामी पद्धति. – ३६. विचारदोष. – ३७. विधान-आशय. – ३८. विधान-प्रतियोग. – ३९. विधान-रीति. – ४०. विधेयकें. – ४१. व्याख्या. – ४२. व्हॉल्टेर, जॉ. फ्रान्स्वाँ. – ४३. संकल्पना व पदें : स्वरूप व प्रकार. – ४४. संविधान : आकृति व संघात. – ४५. हार्टले, डेव्हिड.

Dr. J. V. Joshi (Assistant Professor and Head of the Philosophy Department Willingdon College, Sangli), Kancan, Vishrambag, Sangli. (Maharashtra – India).

डॉ. द. ग. जोशी (ज. १९२६)

लेख : १. अप्पया दीक्षित. – २. अमलानंद. – ३. श्रीकंठ.

Dr. D. G. Joshi (Professor and Head of the Department of Sanskrit and Prakrit Languages, Ahmednagar College, Ahmednagar), 4331 Nawathe Wada, Gujar Galli, Ahmednagar (Maharashtra-India).

डॉ. ना. वि. जोशी (ज. १९११)

लेख : १. अॅपिअरन्स अँड रिॲलिटी (ब्रॅड्ले). – २. अॅव्हेनेरियस, आर. एच. – ३. ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक (जे. एस. मिल्ल). – ४. एंगल्स, एफ – ५. कझिन, व्हिक्टर. – ६. किर्केगार्ड, एस. – ७. किर्चॉफ, जी. आर. – ८ केअर्ड, ई. – ९. क्रोचे, बेनेडेट्टो. – १०. गेल्नर, एफ. – ११. ग्रीन, टी. एच. – १२. जॅस्पर्स, कार्ल. – १३. जेंटाइल, जी. – १४. जोॲकिम, एच. एच. – १५. जोशी, ना. वि. १६. डयूह्लिंग, ई. के. – १७. तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य–आधुनिक कालखंड. – १८. तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य-वर्तमान कालखंड. – १९. नीत्शे, एफ. २०. प्राणवाद. – २१. प्रॉलेगोमेना टु एथिक्स (ग्रीन). – २२. प्रिन्सिपल्स ऑफ इंडिव्हिज्युॲलिटी (खं. १ व २) (बोसांके). – २३. प्रिंगल–पॅटिसन, ए. एस. – २४. फॉयरबाख, एल. – २५. बर्गसन, एच. – २६. बर्लिन, आय. – २७. बुल्नर, एल. – २८. बून्रो, ई. – २९. वेडर्चेव्ह, एन. – ३०. बोसांके, बी. – ३१. ब्रॅड्ले, एफ. एच. – ३२. ब्रेन्टॅनो, एफ. सी. – ३३. भववाद. – ३४. माख, ई. – ३५. मानसघटनाशास्त्र. – ३६. मार्क्स, के. – ३७. मार्सेल, जी. – ३८. मिल्ल, जॉन स्टुअर्ट. – ३९. मीनाँग, ए. – ४०. मेथड्स ऑफ एथिक्स (सिज्विक). – ४१. मेयरसन, ई. – ४२. म्युन्स्टरवर्ग, एच. – ४३. युटिलिटेरिॲनिझम (मिल्ल). – ४४. युविंग, ए. सी. – ४५. रायखेन्वाख, एच. – ४६. रॉइस, जे. – ४७. रिकर्ट, एच. – ४८. ल रॉय, ई. – ४९. विंडेल्बँड, डब्ल्यू. – ५०. शेलर, एम. – ५१. सिज्विक, एच. – ५२. हायडेगर, एम. – ५३. हार्टमन, ई. व्हॉन. – ५४. हॉकिंग, डब्ल्यू. ई. – ५५. हॉल्डेन, जे. एस. – ५६. हुसर्ल, ई. – ५७. हेकेल, ई. – ५८. होर्न्ले, आर. एफ. ए.

Dr. N. V. Joshi (Professor and Head of the Department of Philosophy, Ramnarain Ruia College, Bombay-19), Chandrakala, Mahatma Gandhi Road, Kandivlee, Bombay-67 (Maharashtra-India).

डॉ. रा. ल. जोशी (ज. १९३०)

लेख : १. आनंदगिरि (आनंदज्ञान). – २. उपदेश-साहस्री (शंकर). – ३. पद्मपाद. – ४. मंडन. – ५. वाचस्पति. – ६. शतश्लोकी (शंकर). – ७. श्रीपतिपंडित. – ८. सुरेश्वर.

Dr. R. L. Joshi (Senior Lecturer, Sangameshwar College, Sholapur,) 100/2 Modi, Sholapur (Maharashtra – India).

प्रो. शि. ना. जोशी (ज. १९४५)

लेख : १. जोन्स, एच. – २. लेअर्ड, जे. – ३. स्ट्राँग, सी. ए. – ४. स्मिथ, एन. के. – ५. हॉल्डेन, आर. जी. – ६. हिक्स, जी. डॉज.

डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांच्या सहकार्यानें. – ७. ऑयकेन, आर. – ८. प्रिचर्ड, एच. ए. – ९. ब्राऊन, बी. पी. – १०. लव्हजॉय, ए. ओ. – ११. लोट्झ, आर. एच. – १२. वेहिंगर, एच.

Prof. S. N. Joshi (Lecturer in Education and Philosophy, Ramnarain Ruia College, Bombay-19), Chandrakala, Mahatma Gandhi Road, Kandivlee, Bombay-67 (Maharashtra-India).

डॉ. शं. रा. तळघट्टी (ज. १९३७)

लेख : १. अहिंसा. – २. कर्तव्य. – ३. कर्तव्यवादी नीतिशास्त्र. – ४. 'चत्वारि आर्यसत्यानि'. – ५ दुःख. – ६. निरपवाद आदेश. – ७. निःश्रेयस (परमश्रेय). – ८. नीति-अनुशासके. – ९. नीतिशास्त्रीय अंतःप्रज्ञावाद. – १०. नीतिशास्त्रीय आकारिकवाद. – ११. नैतिक अधिकार व कर्तव्यें. – १२. नैतिक कर्तव्य व दायित्व. – १३. नैतिक कृत्य. – १४. नैतिक नियम. – १५. नैतिक निर्णय. – १६. पुरुषार्थ. – १७. युक्त. – १८. श्रेयस् व प्रेयस्. – १९. सदसद्भावना. – २०. साधनचतुष्टय. – २१. सुखवाद. – २२. स्थितप्रज्ञ. – २३. स्वधर्म. – २४. हेअर, आर. एम.

Dr. S. R. Talghatti (Lecturer, Department of Philosophy, University of Poona, Poona-7), 113-A Shaniwar Peth, Nene Ghat, Poona-30 (Maharashtra-India).

(प. वा.) **डॉ. बी. जी. तिवारी** (१९०१–१९६९)

लेख : १. अनुभवसत्तावाद. – २. कॉलिंगवुड, आर. जी. – ३. गुडमन, एच. एन. – ४. चर्च, ए. – ५. जॉन्सन, डब्ल्यू. ई. – ६. जेव्हन्स, डब्ल्यू. एस. – ७. टार्स्की, ए. – ८. तार्किक वर्ग. – ९. न्यूराथ, ऑटो. – १०. पिअर्सन, कार्ल. – ११. पिॲनो, जी. – १२. फ्रेगे, जी. – १३. ब्रुवर, एल. ई. – १४. ब्रेथ्वेट, आर. बी. – १५. मॅक्टॅगार्ट, जे. एम. ई. – १६. माल्कम, एन. ए. – १७. यूबरवेग, एफ. – १८. लॅंझरोविट्झ, एम. – १९. लुकॅसिविझ, जे. – २०. ल्युविस, सी. आय. – २१. विल्सन, जे. सी. – २२. व्हाइटहेड, ए. एन. – २३. – व्हेन, जे. – २४. सँटायना, जी. – २५. स्ट्रॉसन, पी. एफ. – २६. हॅम्शायर, एस. एन.

डॉ. राजेंद्र प्रसाद यांच्या सहकार्याने – २७. हार्ट, एच. एल. ए.
प्रो. मराठे यांच्या सहकार्याने – २८. राईट, जी. एच. व्हॉन.

(The Late) Dr. B. G. Tiwari (Ex-Professor of Philosophy, Agra College, Agra) (U. P.-India).

श्री. ग. वि. तुळपुळे (ज. १८९०)
प्रो. भी. रा. कुलकर्णी यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. रानडे, रा. द.

Shri. G. V. Tulpule (Chairman, the Gurudeo Ranade Academy of Comparative Philosophy and Religion, Belgaum), 145, Shivaji Nagar, P.O. Sangli (Maharashtra-India).

डॉ. शं. गो. तुळपुळे (ज. १९१४)

लेख : १. मुकुंदराज.

Dr. S. G. Tulpule (Ex-Professor of Marathi, University of Poona, Poona-7), 580 Sadashiv Peth, Poona-30 (Maharashtra-India).

प्रो. आर. के. त्रिपाठी (ज. १९१८)

लेख : १. मूर्ति, टी. आर. व्ही.

Prof. R. K. Tripathi (Reader in Philosophy, Centre of Advanced Study in Philosophy, B. H. U. Varanasi -5), P 1/7 New Colony Durgakund, Varanasi-5 (U. P.-India).

डॉ. डी. एम. दत्त (ज. १८९८)

लेख : १. दत्त, डी. एम.

Dr. D. M. Datta (Ex-Professor of Philosophy, Patna College, Patna), 'Santam', Santiniketan, West-Bengal (India).

(प. वा.) **प्रो. शं. वा. दांडेकर** (१८९६–१९६८)

लेख : १. वारकरी तत्त्वज्ञान.

(The Late) Prof. S. V. Dandekar (Ex-Professor and Head of the Department of Philosophy and Ex-Principal, S. P. College, Poona-30).

डॉ. (श्रीमती) सुरमा दासगुप्त (ज. १९०७)

लेख : १. दासगुप्त, एस. एन.

Dr. (Mrs.) S. Dasgupta (Ex-Professor of Philosophy, Ashutosh College, Calcutta, and Lucknow University, Lucknow), C-861 Mahanagar, Lucknow-6 (U. P.-India).

प्रो. श्री. ह. दीक्षित (ज. १९२०)

लेख : १. अचिंत्यभेदाभेदवाद. – २. अज्ञेयवाद. – ३. अणुवाद. – ४. अद्वैतवाद : स्वरूप व प्रकार. – ५. अध्यवसाय-स्वातंत्र्य. – ६. अध्यासवाद. – ७. अनात्मवाद. – ८. अनेकान्तवाद. – ९. अहंकार. – १०. अंतःकरण. – ११. आत्मवाद. – १२. आरंभवाद. – १३. कर्मसिद्धान्त. – १४. कोश-सिद्धान्त. – १५. क्षणिकवाद. – १६. क्षराक्षरविचार. – १७. क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ-विचार. – १८. गांधी, मो. क. – १९. गुण. – २०. गुण (सांख्यमत). – २१. चित्त (योगमत). – २२. जडद्रव्य. – २३. जडवाद. – २४. 'तत्त्वमसि'. – २५. द्रव्य व गुण : स्वरूप. – २६. द्वैताद्वैतवाद – २७. धर्म-स्वरूप. – २८. नामरूप. – २९. नियति. – ३०. निर्वाण. – ३१. निसर्गवाद. – ३२.

पदार्थ. – ३३. परिणामवाद. – ३४. पंचीकरण त्रिवृत्करण. – ३५. पुरुष (साक्षी). – ३६. पुरुष व प्रकृति. – ३७. प्रकृति. – ३८. प्रयोजनवाद. – ३९. बंध-मोक्ष. – ४०. ब्रह्मवाद. – ४१. भावे, विनोबा – ४२. भेदाभेदवाद. – ४३. महाभूते. – ४४. महावाक्यें. – ४५. मायावाद. – ४६. मूल्य. – ४७. यंत्रवाद व प्रयोजनवाद. – ४८. विवर्तवाद. – ४९. शून्यवाद. – ५०. सत्कार्यवाद. – ५१. सत्तात्रयवाद. – ५२. सत्ता, सत्. – ५३. संसार. – ५४. सूक्ष्म शरीर (लिंगदेह, लिंगशरीर). – ५५. स्फोट. – ५६. स्याद्वाद.

Prof. S. H. Dixit (Head of the Department of Philosophy and Psychology, Rajaram College, Kolhapur), Ideal Housing Society, Sagarmal, Kolhapur (Maharashtra-India).

डॉ. शां. भा. देव (ज. १९३३)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, इजिप्तो-असिरो-बाबिलोनिअन.

Dr. S. B. Deo (Professor and Head of the Department of Indian History, Culture and Archaeology, University of Nagpur, Nagpur), Department of Ancient Indian History, Culture and Archaeology, Amba-Vihar, South Ambazari Road, Nagpur-3 (Maharashtra-India).

डॉ. व्ही. ए. देवसेनापती (ज. १९१४)

लेख : १. तंत्र–संप्रदाय.– २. पाशुपत–संप्रदाय. – ३. प्रत्यभिज्ञा-संप्रदाय. – ४. शाक्त–संप्रदाय. – ५. शैवसिद्धान्त–संप्रदाय.

Dr. V. A. Devasenapati (Professor of Philosophy, Centre of Advanced Study in Philosophy, University of Madras, Madras), 11 Mathiyalu Chetti Street, Vepery, Madras-7 (Tamil Nadu-India).

डॉ. गो. वि. देवस्थळी (ज. १९०६)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, ब्राह्मणे व आरण्यके. – २. तत्त्वज्ञान, वेद.

Dr. G. V. Devasthali (Ex-Professor of Sanskrit, Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona, Poona-7), 17, Mukundanagar, Poona-9 (Maharashtra-India).

डॉ. नारायणशास्त्री द्रविड (ज. १९२४)

लेख : १. कुलार्कपंडित. – २. वादीद्र.

Dr. N. S. Dravid (Head of the Department of Philosophy, Nagpur University, Nagpur), Professors' Colony, Hanuman-Nagar, Nagpur (Maharashtra-India).

प्रो. आ. धों. धोपेश्वरकर (ज. १८८९)

लेख : १. कृष्णमूर्ति, जे.

Prof. A. D. Dhopeshwarkar (I. E. S. Retired), 857, Bhandarkar Institute Road, Poona-4 (Maharashtra-India).

डॉ. वि. श्री. नरवणे (ज. १९२०)

लेख : १. कुमारस्वामी, आनंद. – २. टागोर, रवीद्रनाथ.

Dr. V. S. Naravane (Ex-Professor of Philosophy, Poona University) 'Shanti-Nivas', Opposite Circuit House, Allahabad (U. P.-India).

डॉ. (कु.) सुलोचना अ. नाचणे (ज. १९२५)

लेख : १. गोविंदानंद. – २. चित्सुख. – ३. धर्मराज. – ४. प्रकाशात्मन. – ५. प्रकाशानंद. – ६. मधुसूदन सरस्वती. – ७. विद्यारण्य (माधव). – ८. शांकरवेदान्तमत-उपसंप्रदाय. – ९. श्रीहर्ष. – १०. सदानंद. – ११. सर्वज्ञात्ममुनि.

Dr. (Miss) Sulochana A. Nachane (Reader-in-Sanskrit, Faculty of Arts, M. S. University of Baroda, Baroda), 'Rangaari', De Luxe Society, Nizampura, Baroda-2 (Gujarat-India).

प्रो. जी. सुकुमारन नायर (ज. १९२९)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, मल्याळीतील.

Prof. G. Sukumaran Nair (Professor and Head of the Department of Philosophy, N. S. S. Hindu College, Changanacherry-2), Sreenilayana Thakalassery, Tiruvella-1. (Kerala-India).

फादर ए. नांपिआपॅरॅबिल (ज. १९३१)

लेख : १. थोमीवाद व नवथोमीवाद. – २. फिनान्स, जे. ड – ३. मॅरितँ, जे.

Father A. Nampiaparambil (Director of Chavara Library and Cultural Centre, Cochin-1), Prior General's House, Cochin-71 (Tamil Nadu-India).

प्रो. रा. पु. पटवर्धन (ज. १८९२)

लेख : १. रानडे, म. गो.

Prof. R. P. Patwardhan (Ex-Director of Public Instruction, Bombay), 800, Bhandarkar Institute Road, Poona-4) (Maharashtra-India).

प्रो. (सौ.) नलिनी पंडित (ज. १९२७)

लेख : १. फुले, ज्योतिबा. – २. शिंदे, वि. रा.

Prof. (Mrs.) Nalini Pandit (Professor and Head of

the Department of Economics, M. L. Dahanukar College of Commerce, Bombay), Bambuli-Niwas, Lady Jamshedji Road, Mahim, Bombay-16 (Maharashtra-India).

डॉ. वा. ना. पंडित (ज. १९१४)

लेख . १. गुलाबराव महाराज.

Dr. V. N. PANDIT (Member, Official Languages (Legislature) Commission, Ministry of Law, New Delhi), Suman Co-operative Housing Society, Block No. B-5/8, Suman Nagar,-Sion-Chembur Road, Chembur, Bombay-71(Maharashtra-India)

प्रो. (कु.) सुलभा पाणंदीकर (ज. १९०४)
प्रो. वि. पां. वोकील यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. शिक्षण-तत्त्वज्ञान.

Prof. (Miss) S. PANANDIKAR (Directar of Education, Maharashtra State, Retired), 8, Garden House, Dhurandhar Marg, Khar, Bombay-52 (Maharashtra-India).

डॉ. शं. दा. पेंडसे (ज. १८९७)

लेख : १. ज्ञानेश्वर

Dr. S. D. PENDSE (Ex-Professor of Marathi, Hislop College, Nagpur) 124/5 A, Erandawane, Poona-4 (Maharashtra-India).

डॉ. राजेंद्र प्रसाद (ज. १९२६)

लेख : १. ऊर्म्सन, जे. ओ. – २. कार्नॅप, आर. – ३. क्वाइन, डब्ल्यू. व्ही. ओ. – ४. जोड, सी. ई. एम. – ५. ट्रॅक्टॅटस लॉजिको फिलॉसॉफिकस (विट्गेन्स्टाइन). – ६. तूल्मिन, एस. ई. – ७. पॉपर, कार्ल. – ८. पेरी, आर. बी. – ९. प्राइस, एच. एच. – १०. फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स (विट्गेन्स्टाइन). – ११. वर्गमन, जी. – १२. ब्रन्शिवग, एल. – १३. ब्रॉड, सी. डी. – १४. ब्लॅंक, मॅक्स. – १५. राईल, जी. – १६. वॉर्ड, जे. – १७. वॉरनॉक, जी. जे. – १८. विट्गेन्स्टाइन, एल. – १९. विस्डम, जे. – २०. व्हिएन्ना मंडल. – २१. श्लिक, एम. – २२. स्टीव्हन्सन, सी. एल. – २३. हेंपेल, सी. जी. – २४. होल्ट, ई. बी.

प्रो. शि. ना. जोशी यांच्या सहकार्याने.–२५. ऑयर्कन, आर. – २६. प्रिचर्ड, एच. ए. – २७. वाऊन, वी. पी. – २८. लव्हजॉय, ए. ओ. – २९. लोट्झ, आर. एच. – ३०. वेहिंगर, एच.

डॉ. बी. जी. तिवारी याच्या सहकार्याने. – ३१. हार्ट, एच. एल. ए.

Dr. R. PRASAD (Professor of Philosophy and Head of the Philosophy Division, Indian Institute of Technology, Kanpur), Indian Institute of Technology, Kanpur-16 (U. P.-India).

डॉ. आर. फ्रॉंडिझी (ज. १९१०)

लेख .: १. तत्त्वज्ञान, लॅटिन-अमेरिकन.

Dr. R. FRONDIZI (Professor of Philosophy, Southern Illinois University Carbondale), Junin 1925-Buenos Aires, Argentina (U. S. A.)

डॉ. पु. वि. बापट (ज. १८९४)

लेख : १. अभिधम्म. – २. अशोक. – ३. अश्वघोष. – ४. असंग. – ५. आर्यदेव. – ६. कमलशील. – ७. थेरवाद-बौद्धमत. – ८. दिङ्नाग. – ९. धम्मपद. – १०. धर्मकीर्ति. – ११. नागसेन. – १२. नागार्जुन. – १३. प्रज्ञापारमिता. – १४. बुद्ध. – १५. बुद्धघोष. –१६. महायान-बौद्धमत. – १७. माध्यमिक-बौद्धमत. – १८. योगाचार-बौद्धमत. – १९. लंकावतारसूत्र. – २०. वसुबंधु. – २१. वैभाषिक-बौद्धमत. – २२. शांतरक्षित. – २३. शांतिदेव. – २४. सद्धर्मपुंडरीक. – २५. सुत्तनिपात. – २६. सुत्तपिटक. – २७. सौत्रांतिक-बौद्धमत. – २८. हीनयान-बौद्धमत.

Dr. P. V. BAPAT (Ex-Professor, Fergusson College, Poona 4), Svadhyaya, 772, Shivajinagar, Poona-4 (Maharashtra-India).

श्री. वा. शि. बार्लिंगे (ज. १९०४)

लेख : १. तार्किक अणुवाद. – २. प्रिन्सिपिया एथिका (मूर). – ३. मूर, जी. ई. – ४. रसेल, बर्ट्रंड. – ५. वित्ति-तत्त्वज्ञान.

Shri W. S. BARLINGAY (Senior Advocate, Supreme Court of India, New Delhi), East High Court Road, Dharam–Peth, Nagpur (Maharashtra-India).

डॉ. सु. शि. बार्लिंगे (ज. १९१९)

लेख : १. अनुपलब्धि. – २. अनुभववाद. – ३. अनुमान व युक्तिवाद : स्वरूप व प्रकार. – ४. अभाव व राहित्य. – ५. अर्थ. – ६. अर्थापत्ति. – ७. अविद्या (अज्ञान). – ८. उपमान. – ९. ख्यातिवाद. – १०. चिद्वाद. – ११. ज्ञान : संशय व निश्चय. – १२. ज्ञान : स्वरूप व प्रकार. – १३. दिक्-काल-सापेक्षिता. – १४. निगमन. – १५ पराविद्या व अपराविद्या. – १६. पंचावयववाक्य. – १७. पूर्व-गृहीतके. – १८. प्रत्यभिज्ञा. – १९. प्रमा. – २०. प्रमाण व प्रामाण्य. – २१. बुद्धि. – २२. बुद्धिवाद. – २३. भाषा-तत्त्वज्ञान (भारतीय). –२४. भ्रम (मिथ्याज्ञान). – २५. लक्षण. – २६. लक्षणा. – २७. विज्ञान (शास्त्र). – २८. विश्लेषण व संश्लेषण. – २९. वैधानिक

कलन. – ३०. व्याप्ति. – ३१. शब्द. – ३२. सत्यता-फलनें. – ३३. सत्यता-मूल्यें. – ३४. सत्य व असत्य : स्वरूप व निकष. – ३५. सप्त-भंगीनय. – ३६. समवाय. – ३७. संभव. – ३८. संशय. – ३९. संशयवाद. – ४०. साक्ष्य. – ४१. साम्यानुमान. – ४२. स्वतःप्रामाण्य व परतःप्रामाण्य.

प्रो. मो. प्र. मराठे यांच्या सहकार्याने. – ४३. तार्किक कलन. – ४४. तार्किक रचनें. – ४५. प्रत्यक्ष (संवेदन). –४६. विचार-स्वरूप.

Dr. S. S. BARLINGAY (Professor and Head of the Department of Philosophy, University of Poona, Poona-7) 'Mitralabha' Dharam-Peth, Nagpur (Maharashtra-India).

प्रो. हृ. ल. बुटानी (ज. १९११)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, सिंधीतील.

Prof. H. L. BUTANI (Post-Graduate Teacher in Islamic Philosophy, Rishi Dayananda Gidumal National College, Bombay-50), Plot No. 5, Scheme No. 6, Road No.1, Near Sion Market, Bombay-22 (Maharashtra-India).

(प. वा.) प्रो. दि. के. बेडेकर (१९१०-१९७३)

लेख : १. अतीततत्ववाद. – २. कांट, इमॅन्युएल. – ३. क्रिटीक ऑफ जज्मेंट (कांट). – ४. क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन (कांट). – ५. क्रिटीक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन (कांट) – ६. द्वंद्वविकास. – ७. फिडले, जे. एन. – ८. फेनॉमेनॉलॉजी ऑफ माइंड (हेगेल.). – ९. लॉजिक (हेगेल). – १०. वॉल्फ, ख्रिश्चन. – ११. विप्रतिषेध. – १२. स्टर्लिंग, जे. एच. –१३. हेगेल, जी. डब्ल्यू. एफ.

(The Late) Prof. D. K. BEDEKAR (Hon. Professor, Tilak Maharashtra Vidyapeeth, Poona-9.)

प्रो. वि. म. बेडेकर (ज. १९०२)

लेख : १. आश्रमधर्म. – २. ऋत. – ३. क्रियाविधिवाद. – ४. गीताग्रंथ. (अनुगीतेसह, इतर). – ५. गृह्यसूत्रे. – ६. तत्त्वज्ञान, महाकाव्ये (महाभारत, गीताग्रंथ, रामायण, योगवासिष्ठ). – ७. धर्म. – ८. धर्मसूत्र. – ९. नारदभक्तिसूत्रें. – १०. मनुस्मृति व याज्ञवल्क्य-स्मृति. – ११. यज्ञ. – १२. रामायण. – १३. वर्णाश्रमधर्म. – १४. शांडिल्यसूत्रें. – १५. सनत्सुजातीय. – १६. संस्कार.

Prof. V. M. BEDEKAR (Research Fellow, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona-4), 'Yeshodamai', 783, Shivajinagar, Poona-4 (Maharashtra-India).

प्रो. वि. पां. बोकील (ज. १८९०)

प्रो. (कु.) सुलभा पाणंदीकर यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. शिक्षण-तत्त्वज्ञान.

Prof. V. P. BOKIL (Ex-Professor of Education, University of Poona), 'Shrirang', 1203, Sadashiv Peth, Poona-30 (Maharashtra-India).

डॉ. श्री. व्यं. बोकील (ज. १९३१)

लेख : १. तार्किक अचरें. – २. निगामी प्रणाली. – ३. पेटन, एच. जे.

प्रो. जे. डी. मूर यांच्या सहकार्याने. –४. सत्यता-कोष्टकें.

Dr. S. V. BOKIL (Principal, D. E. Society's Kirti M. Doongursee College, Bombay-28), D. E. Society's Kirti M. Doongursee College, Dadar, Bombay-28 (Maharashtra-India).

डॉ. गोवर्धन पी. भट्ट (ज. १९२३)

लेख : १. आशावाद व निराशावाद. – २ कुमारिल व संप्रदाय. – ३. गॅलिलिओ, गॅलिली. – ४. ग्रोशियस, ह्यूगो. – ५. जैमिनी. – ६. ज्ञानशास्त्र, मीमांसामत – ७. ज्ञानशास्त्रीय एकत्ववाद व द्वैतवाद. –८.तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य-नवजीवन कालखंड. – ९. तत्त्वज्ञान, मीमांसा-मत. – १०. तर्कशास्त्र, मीमांसामत. – ११. तार्किक अनुभवसत्तावाद. – १२. दि वर्ल्ड अॅज विल अँड आयडिया (शोपेनहॉवर). – १३. धर्म-तत्त्वज्ञान, मीमांसामत. – १४. नीतिशास्त्र, मीमासामत – १५. प्रभाकर व संप्रदाय. – १६. फलवाद. – १७. फिश्ट, जे. जी. – १८. फ्रॅन्सिस द व्हिटोरिया. – १९. मॉतेन, मायकेल द. – २०. लिओनार्डो डा व्हिंची. – २१. विश्लेषक तत्त्वज्ञान. – २२. व्हायव्हेस, ल्यूडोव्हिकस. – २३. शबर. – २४. शालिकनाथ. – २५. शेलिंग, एफ. डब्ल्यू. जे. – २६. शोपेनहॉवर, ए. – २७. सत्ताशास्त्र, मीमांसामत.– २८. समीक्षावाद. – २९. स्वारेझ, एफ.

Dr. G. P. BHATTA (Senior Research Officer, Commission for Scientific and Technical Terminology, Ministry of Education, New Delhi), 5202/4, Krishna-Nagar, Karolbagh, New Delhi-5 (India).

श्री. चंद्रोदय भट्टाचार्य (ज. १९०१)

लेख : १. दास, रासविहारी.

Shri. C. BHATTACHARYA (Associate Professor, The Indian Academy of Philosophy, Calcutta), Belgachia Villa, Block F, Flat S, Calcutta-37 (West Bengal-India).

प्रो. एस. भट्टाचार्य (ज. १९२६)

लेख : १. ज्ञानशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान. – २. ज्ञानशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान. – ३. ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य. – ४. तर्कशास्त्र, पाश्चात्त्य

तत्त्वज्ञान. – ५. तर्कशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान. – ६. तर्कशास्त्र, सर्वसामान्य.

Prof. S. Bhattacharya (Vivekananda Professor, Burdwan University, Burdwan), 10, Chandranath Vidyaratna lane, P. O. Bhatpara, Dist. 34 Parganas, West Bengal (India).

(प. वा.) आचार्य सखाराम जगन्नाथ भागवत (१९०३–१९७३)

लेख : १. जावडेकर, शं. द.

(The Late) Acharya S. J. Bhagwat (Ex-Professor, Tilak Maharashtra Vidyapeeth, Poona-9)

डॉ. एस. एल. भैरप्पा (ज १९३४)

लेख : १. पद्धतिशास्त्र.

Dr. S. L. Bhyrappa (Reader, Regional College of Education, Mysore), Regional College of Education, Mysore-6 (India).

श्री. डी. एस. मधुकर (ज. १९२६)

लेख : १. इतिहास-तत्त्वज्ञान.

Shri D. S. Madhukar (Senior Research Officer, Commission for Scientific and Technical Terminology, Ministry of Education), 202 A, New Double Storey, Lajpat-Nagar, New Delhi-24 (India).

प्रो. मो. प्र. मराठे (ज. १९३९)

लेख : १. वर्गकलन. – २. वर्गसंबंध. – ३. वैधानिक फलन. **डॉ. सु. शि. बार्लिंगे** यांच्या सहकार्याने. – ४. तार्किक कलन. – ५. तार्किक रचने. – ६. प्रत्यक्ष (संवेदन). – ७. विचारस्वरूप. **डॉ. बी. जी. तिवारी** याच्या सहकार्याने. – ८. राईट, जी. एच. व्हॉन.

Prof. M. P. Marathe (Lecturer, Department of Philosophy, University of Poona), 1187/21, Yamuna-Kunj, Shivajinagar, Poona-5 (Maharashtra-India).

प्रो. घ. र. मलकानी (ज. १८९२)

लेख : १. मलकानी, जी. आर.

Prof. G. R. Malkani (Ex-Director, Indian Institute of Philosophy, Amalner) A/1, Triveni, 32 Road, Bandra, Bombay-50 (Maharashtra-India).

डॉ. टी. एम. पी. महादेवन (ज. १९११)

लेख : १. महादेवन, टी. एम. पी. – २. रमणमहर्षि. **प्रो. जी. हनुमंत राव** यांच्या सहकार्याने – ३. तत्त्वज्ञान, हिंदुधर्मातील.

Dr. T. M. P. Mahadevan (Director, Centre of Advanced Study in Philosophy, University of Madras, Madras-5) 'Upanisad-Vihar', 70, Venkatesapuram Colony, Ayanavaram, Madras-33 (Tamil Nadu-India).

डॉ. त्र्यं. गो. माईणकर (ज. १९१५)

लेख : १. आर्षेय उपनिषद्. – २. ईशोपनिषद्. – ३. उपनिषदें-अप्रधान. – ४. ऐतरेय उपनिषद्. – ५. कठ-उपनिषद्. – ६ केन उपनिषद्. – ७. कौषीतकि उपनिषद्. – ८. छागलेय उपनिषद्. – ९. छांदोग्य उपनिषद् – १०. जैमिनीय उपनिषद्. – ११. तत्त्वज्ञान, उपनिषदें. – १२. तैत्तिरीय उपनिषद्. – १३. प्रश्न उपनिषद्. – १४. बाष्कलमंत्र उपनिषद्. – १५. बृहदारण्यक उपनिषद्. – १६. महानारायण उपनिषद् – १७. मांडूक्य उपनिषद्. – १८. मुडक उपनिषद्. – १९. मैत्रायणी उपनिषद्. – २०. योगवासिष्ठ. – २१. शौनक उपनिषद्. – २२. श्वेताश्वतर उपनिषद्.

Dr. T. G. Mainkar (Professor and Head of the Department of Sanskrit, University of Bombay), Block No. 8, U. O. C. T. Quarters, Kidwai Road, Matunga, Bombay-19 (Maharashtra-India).

डॉ. जे. ड मार्नेफ (ज. १९१८)

लेख : १. अल-घझाली. – २. अल-फरावी. – ३ अँन्सेल्म, सेंट. – ४. अॅबेलार्ड, पीटर. – ५ अॅव्हिसेना. – ६. अॅव्हेरूस. – ७ एरिजेना, जॉन स्कॉटस. – ८. डार्सी, एम. सी – ९. डांटे. – १०. तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य दृष्टिकोन. – ११ तत्त्वज्ञान, यहुदी धर्मातील. – १२. तत्त्वाज्ञान, हिब्रू-ज्युइश. – १३. धर्मतत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान. – १४. निरीश्वरवाद. – १५. प्रॉक्लस. – १६. प्लॅटिनस. – १७. बर्नार्ड (ऑफ क्लेअरव्हो), सेंट. – १८. बार्थ, कार्ल. – १९. बोएथिअस. – २०. मानवाचे मूलाधिकार. – २१. मार्बुर्ग संप्रदाय. – २२. मास्काल, ई. एल. – २३. मूनिअर, ई. – २४. मेमोनायडीस. – २५. लॅशोलिअर, जे. – २६. लोनर्गन, बी. – २७. विल्यम (ऑफ शांपो). – २८. श्रेयतत्त्व-नीतिशास्त्रीय व सत्ताशास्त्रीय. – २९. सत्ताशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान. – ३०. सत्य-शिव-सुदर. – ३१. समाज व व्यक्ति. – ३२. सहिष्णुत्व. – ३३. स्क्रियाका, एम. एफ. – ३४. स्कोलॅस्टिक वाद व नवस्कोलॅस्टिकवाद.

Dr. J. de Marneffe (Professor of Philosophy, Pontifical Athenaeum, Poona), De Nobili College, Poona-14 (Maharashtra-India).

श्री. ना. अ. मावळणकर (ज. १९०६)

लेख : १. अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान.

Prof. N. A. Mavalankar (Ex-Professor of Economics,

B. M. College of Commerce, Poona), 1076/6, Vidya-Vihar, Poona-16 (Maharashtra-India).

प्रो. एम. एन. मित्र (ज. १९३७)

लेख : १. चैतन्य व संप्रदाय.

Prof. M. N. MITRA (Lecturer in Philosophy, Ramakrishna Mission Vidya-Mandira, Belurmath), 86 B, Manoharpukar Road, Calcutta-20 (West Bengal-India).

डॉ. जी. मिश्र (ज. १९१७)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, उडियांतील.

Dr. G. MISRA (Professor and Head of the Department of Philosophy, Utkal University, Bhubaneswar), Vill, P. O. Raichakradhorpur, Via Sakhigopal, Puri Dt. (Orissa-India).

डॉ. आर. एस. मिश्र (ज. १९२३)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, बौद्ध धर्मातील. – २. मैत्र, शिशिरकुमार.

Dr. R. S. MISHTRA (Reader, Department of Philosophy, Banaras Hindu University), K. 32/44, Dandpani Gali, Varanasi (U. P.-India).

फादर एल. मिंपेन (ज. १९२४)

लेख : १. ओखॅम, विल्यम (ऑफ). – २. बेकन, रॉजर. – ३. बोनाव्हेंचर, सेंट. – ४. सिगर (ऑफ ब्रॅबांत). – ५. स्कॉटस, जॉन डन्स. – ६. हेन्री (ऑफ घेंट).

Father L. MIMPEN (Professor of History of Western Philosophy, St. Antony's Theological College, Bangalore), St. Anthony's Friary, Hosour Road, Bangalore 34 (Mysore-India).

प्रो. टी. पी. मीनाक्षिसुंदरन (ज. १९०१)

लेख १. तत्त्वज्ञान, तामिळीतील.

Prof. T. P. MEENAKSHISUNDARAN (Ex-Vice Chancellor, Madurai University and Ex-Professor of Tamil, Annamalai University), Madurai-13 (Tamil Nadu-India).

(प. वा.) डॉ. ए. सी. मुकर्जी (१८८९–१९६८)

लेख : १. मुकर्जी, ए. सी.

(The Late) Dr. A. C. MUKERJI (Ex-Professor and Head of the Department of Philosophy, Allahabad University).

डॉ. जी. मुखोपाध्याय (ज. १९१८)

लेख : १. वुड्रॉफ, जॉन.

Dr. G. MUKHOPADHYAYA (Professor and Head of the Department of Sanskrit, University of Burdwan). University Quarters, Tarabag, Burdwan (West Bengal-India).

प्रो. ए. के. मुजुमदार (ज. १९१७)
डॉ. के. सी. गुप्त यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. तत्त्वज्ञान, बंगालीतील. – २. हलदर, हिरालाल.

Prof. A. K. MUZUMDAR (Lecturer in Philosophy, Rabindra Bharati University, Calcutta), P. 211, Lake Town, Block A, Calcutta-55 (West Bengal-India).

प्रो. जे. डी. मूर (ज. १९४२)

लेख : १. अनुभवपूर्व व अनुभवोत्तर. – २. तार्किक वाक्यरचना. – ३. निकषणीयता-तत्त्व. – ४. भाषा-तत्त्वज्ञान (पाश्चात्त्य). – ५. विश्लेषक व संश्लेषक. – ६. सिद्धि. – ७. स्वयंसिद्ध तत्त्वें.
श्री. श्यं. बोकील यांच्या सहकार्याने. – ८. सत्यता-कोष्टकें.

Prof. J. D. MOORE (Lecturer, University of Western Australia, Perth), Department of Philosophy, University of Western Australia, Perth (Australia).

(प. वा.) डॉ. एस. के. मैत्र (१८९०–१९६५)

लेख : १. मैत्र, सुशीलकुमार.

(The Late) Dr. S. K. MAITRA (Ex-Director, Oriental Research Institute of Philosophy, Vrindavan).

डॉ. आर. एन. मौर्य (ज. १९३३)

लेख : १. भाषिक चिन्हशास्त्र.

Dr. R. N. MAURYA (Lecturer in Hindi, Hindi Department, University of Poona, Poona-7 (Maharashtra-India).

डॉ. जे. ए. याज्ञिक (ज. १९३३)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, गुजरातीतील.

Dr. J. A. YAJNIK (Professor and Head of the Department of Philosophy, H. K. Arts College, Ahmedabad-9), 'Anand', 6-B, Highland Park, Gulbai Tekra, Ahmedabad-15 (Gujarat-India).

(प. वा.) प्रो. एम. यामुनाचार्य (१८९९–१९६९)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, कानडीतील.

(The Lat) Prof. M. YAMUNACHARYA (Ex-Principal, Intermediate College, Harihar.

डॉ. पी. टी. राजु (ज. १९०४)

लेख : १. राजु, पी. टी – २. राधाकृष्णन, सर्वपल्ली.

Dr. P. T. RAJU (Professor of Philosophy and Indian Studies, The College of Wooster, U. S. A.), The College of Wooster, Wooster, Ohio 44091 (U. S. A.).

प्रो. राम सिंग (ज. १९१६)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, पंजाबीतील.

Prof. RAM SINGH (Lecturer, Panjabi Department, Panjab University, Chandigarh), F. 26, Sector 25, Chandigarh-23 (Panjab-India).

प्रो. आर. रामानुजाचारी (ज. १९०२)

डॉ. व. ग. राहूरकर यांच्या सहकार्याने.

लेख १. कुमार वेदान्ताचार्य. – २ कुरेश. – ३. रंगनाथाचार्य. – ४. श्रीभाष्य (रामानुज) विवरणें.

Prof. R. RAMANUJACHARI (Ex-Dean, Faculty of Philosophy and Education, Annamalai University, Annamalainagar), 90, Habibulla Road, T'nagar, Madras-17 (Tamil Nadu-India).

प्रो. जी. हनुमंत राव (ज. १८९८)

लेख १. कला-तत्त्वज्ञान (सौदर्यशास्त्र). – २. हिरियण्णा, एम.

डॉ. टी. एम. पी. महादेवन यांच्या सहकार्याने. – ३. तत्वज्ञान, हिंदु धर्मातील.

Prof. G. HANUMANTA RAO (Ex- Professor of Philosophy, Post-Graduate Department of Philosophy, Manasagangotri. and Mysore University, Mysore City), 1210, Kantharaja Urs Road, Krishnamurthipuram, Mysore-4 (Mysore-India).

डॉ. व. ग. राहूरकर (ज. १९१९)

लेख : १. अळवार तत्त्वज्ञान. – २. कस्तुरी रंगाचार्य. – ३. ज्ञानशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत. – ४. तत्त्वज्ञान, रामानुज वेदान्तमत.– ५. तर्कशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत. – ६. धर्मतत्त्वज्ञान, रामानुज वेदान्तमत. – ७ नाथमुनि. – ८. नीतिशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत.– ९. पांचरात्र संप्रदाय. – १०. भास्कर. – ११. मेघनादारि – १२. यादवप्रकाश – १३. यामुनाचार्य. – १४. रंगाचार्य. – १५. रामानुज. – १६. रामानुजाचार्य (द्वितीय) (वादी-हंस-नवाबुद). – १७. लोकाचार्य. – १८. वात्स्यवरद. – १९. विशिष्टाद्वैत-रामानुजपूर्व. – २०. वेदान्तदेशिक (वेंकटनाथ). – २१. शैल श्रीनिवास. – २२. श्रीनिवासदास. – २३. श्रीनिवासाचार्य (रामानुजदास महाचार्य). – २४. श्रीभाष्य (रामानुज) .– २५. श्रीशैल श्रीनिवास (अण्णगुरु). –२६. सत्ताशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत. – २७. सुदर्शनगुरु. – २८. सुदर्शनसूरि.

प्रा. रामानुजाचारी यांच्या सहकार्याने. – २९. कुमार वेदान्ताचार्य. – ३०. कुरेश. – ३१. रंगनाथाचार्य. – ३२. श्रीभाष्य (रामानुज) विवरणें.

Dr. V. G. RAHURKAR (Reader, Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona), Teachers' Hostel. A/6, University of Poona, Poona-7 (Maharashtra-India).

डॉ. (श्रीमती) व्ही. रिंगर (ज. १९२८)

लेख १. तत्त्वज्ञान, रशियन.

Dr. (Mrs.) V. RINGER (Full Professor of Philosophy and Chairman of Department of Philosophy, California State College at Long Beach), 6316 E, Colorado Street, Long Beach, California, 90814, U. S. A. (U. S. A.).

प्रो. मे. पुं. रेगे (ज. १९२४)

लेख : १. ऑस्टिन, जे. एल. – २. एयर, ए. जे. – ३. बूल, जी.

Prof. M. P. REGE (Senior Lecturer in Philosophyi, Kirti College, Bombay), Staff Quarters, Kirti, College, Veer Savarkar Marg, Bombay-28 (Maharashtra–India).

डॉ. एम. आर. लेदर्ले (ज. १९२६)

डॉ. वि. रा. करंदीकर यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. तत्त्वज्ञान, मराठींतील.

Dr. M. R. Lederle (Member of the Snehasadan, Pune), Snehasadan, 250, Shaniwar Peth, Poona-30 (Maharashtra-India).

(प. वा.) डॉ. के. सी. वरदाचारी (ज. १९०२–१९७१)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, तेलुगूंतील.

(The Late) Dr. K. C. VARADACHARI (Ex-Reader in Philosophy, S. V. University, Madras).

डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

लेख : १. नैष्कर्म्यवाद. – २. परिमाग.

Dr. N. R. WARHADPANDE (Chief Scientific Officer Defence Ministry, India Govt.), D. P. R. S. Block, New Delhi (India).

डॉ. एस. वहिदुद्दिन (ज. १९०९)

लेखक - लेख - सूचि

डॉ. एस. सिद्दिकी यांच्या सहकार्याने.

लेख : १. सुफीवाद.

Dr. S. Vahiduddin (Professor and Head of the Department of Philosophy, Delhi University), 'Bait-ulHabib' Matarpet-Hyderabad-24 (Andhra Pradesh—India).

(प. वा.) प्रो. ए. आर. वाडिया (१८८८–१९७१)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, झरथुष्ट्री धर्मातील. – २. वाडिया, ए. आर.

(The Late) Prof. A. R. Wadia (Ex-Professor of Philosophy, Mysore University, Mysore—India).

डॉ. ग. श्री. वारे (ज. १९२५)

लेख : १. विज्ञानभिक्षु.

Dr. G. S. Waray (Professor and Head of the Department of Sanskrit, J. S. M. College, Alibag), 2022 Somwar Peth, Nasik City (Maharashtra—India).

प्रो. के. विजयन (ज. १९४०)

लेख : १. तार्किक संभव. २. प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका (व्हाइट-हेड—रसेल).

Prof. K. Vijayan (Senior Lecturer, University of Western Australia, Nedlands), Department of Mathematics, University of Western Australia Nedlands, Western Australia-6009 (Western Australia).

प्रो. म. धों. विद्वांस (ज. १९००)

लेख : १. टिळक, बा. गं. – २. विधि-तत्त्वज्ञान.

Prof. M. D. Vidwans (Advocate, Civil Courts, Poona), 61, Budhwar, Poona-2 (Maharashtra—India).

फादर ओ. व्हेरक्रूस (ज. १९१६)

लेख : १. पुराणकथा व प्रतीकें (तत्त्वज्ञानांतील उपयोग).

Father O. Vergruysse (Professor of S. Scripture and Principal St. Albert's College, Ranchi), St. Albert's College, Ranchi (Bihar—India).

डॉ. एम. एम. शर्मा (ज. १९३४)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, आसामीतील.

Dr. M. M. Sharma (Reader in Sanskrit, Gauhati University, Gauhati), East Chowkidingi, Dibrugarh, Assam (Assam—India).

डॉ. ए. बी. शहा (ज. १९२०)

लेख : १. रॉय, एम. एन.

Dr. A. B. Shah (Director, International Association for Cultural Freedom, India, Bombay), 20, Joothica, 22-N, Bharucha Road, Bombay-7 (Maharashtra-India).

प्रो. आर. आर. शास्त्री (ज. १९०४)

लेख : १. भगवानदास.

Prof. R. R. Shastri (Member of Parliament, New Delhi), Kashi Vidyapeeth, Varanasi (U. P.—India).

डॉ. एस. पी. श्रीवास्तव (ज. १९२५)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, हिंदीतील.

Dr. S. P. Srivastav (Reader and Head of the Department of Philosophy, Y. D. Post Graduate College, Lakhimpur), Gupta Bhavan, Maharajnagar, Lakhimpur (Kheri) (U. P.—India).

डॉ. म. त्र्यं. सहस्त्रबुद्धे (ज. १९२०)

लेख : १. भर्तृप्रपंच. – २. भर्तृहरि. – ३. वेदान्तमत-बादरायण-पूर्व. – ४. शब्दाद्वैत.

Dr. M. T. Sahasrabuddhe (Lecturer in Sanskrit, Sanskrit Department, Nagpur University, Nagpur), 87 A, Shivajinagar, Dharampeth Extension, Shri-Y. M. Mulay's Bangalow, Nagpur-1 (Maharashtra—India).

डॉ. एस. सिद्दिकी (ज. १९२४)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, इस्लाम धर्मातील. – २. तत्त्वज्ञान, उर्दूतील – ३. तत्त्वज्ञान, पर्शो-अरेबिक.

डॉ. एस. वहिदुद्दिन यांच्या सहकार्याने–४. सुफीवाद.

Dr. S. S. Siddiqui (Head of the Department of Philosophy and Psychology, Government College of Arts and Science, Aurangabad), Department of Philosophy and Psychology, Government College of Arts and Science, Aurangabad (Maharashtra-India).

डॉ. सुशील चंद्र (ज. १९१६)

लेख : १. मुकर्जी, राधाकमल.

Dr. Sushil Chandra (Professor of Sociology, Institute of Social Sciences, Agra), Institute of Social Sciences, Agra University, Agra (U. P.–India).

डॉ. (कु.) अणिमा सेनगुप्त (ज. १९१८)

लेख : १. ईश्वरकृष्ण. – २. कपिल. – ३ ज्ञानशास्त्र, साख्यमत – ४. तत्त्वज्ञान, साख्यमत. – ५. तर्कशास्त्र, साख्यमत. – ६. धर्मतत्त्वज्ञान, साख्यमत. – ७ नीतिशास्त्र, साख्यमत. – ८. पचशिख. – ९. वार्षगण्य. – १०. सत्ताशास्त्र, साख्यमत.

Dr. (Miss) A. SENGUPTA (Acting Head of the Department of Philosophy, Patna University, Patna), Krishnaghat Quarters, Patna University, Patna-5 (Bihar—India).

प्रो. (सौ.) लीला भा. सोहोनी (ज. १९२०)

लेख · १. हर्बर्ट (ऑफ चेर्बरी)

Prof. Mrs. L. B. Sohoni (Professor and Head of the Department of Philosophy, M. E. S. College of Arts and Science, Poona City), 1597, Sadashiv Peth, Poona-30 (Maharashtra—India).

डॉ. आर. व्ही. ड स्मेट (ज. १९१६)

लेख . १ अनेकेश्वरवाद. – २. अवतार-सिद्धान्त. – ३. अंतःप्रज्ञा. – ४. अॅक्वायनस, सेंट टॉमस. – ५. अॅलेक्झँडर (ऑफ हेल्स). – ६. आत्मा—इहेतर जीवन. – ७ आनंद. – ८. आल्वर्टुस मॅग्नुस. – ९. ऑगस्टीन, सेट – १०. ऑर्टेगावाय गॅसेट, जे. – ११. ईश्वर. – १२. ईश्वर-अस्तित्व. – १३. ईश्वर व जगत्. – १४. ईश्वरवाद. – १५. ईश्वरशास्त्र. – १६. ईश्वरस्वरूप. – १७. उपासना व उपासनामार्ग. – १८. एकेश्वरवाद. – १९. एखार्ट, माइस्टर. – २०. कुटुव. – २१. क्लेमट (ऑफ अलेक्झांड्रिया). – २२. गूढवाद. – २३. जस्टिन. – २४. जिल्सन, ई. एच. – २५. जीव (जीवात्मन्). – २६. टर्ट्युलियन. – २७. डायोनिशियस (दि एरोपेजाइट) – २८ ड्युहेम, पिएर. – २९. तत्त्वज्ञान, ख्रिस्ती धर्मातील. – ३०. तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य-मध्य कालखंड. – ३१. तत्त्वज्ञान, (भारतातील) इंग्रजीतील. – ३२. तत्त्वज्ञान, भारतीय दृष्टिकोण. – ३३. तत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य. – ३४. धर्मतत्त्वज्ञान, भारतीय तत्त्वज्ञान. – ३५. धर्मतत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य. – ३६. नैतिक संस्था. – ३७. पॉर्फिरी. – ३८. पीटर (ऑफ स्पेन). – ३९. पीटर द लॉंवर्ड. – ४०. प्रकटता व संभाव्यता. – ४१. प्वाकारे, एच. – ४२. फाब्रो, सी. – ४३. फार्वर एम. – ४४ ब्लाँडेल, एम – ४५. मॅरेशाल, जे. – ४६. मानववाद. – ४७. मेन द विरँ. – ४८. यतित्ववाद. – ४९. युद्ध-नीतिशास्त्र. – ५०. रचनावाद. – ५१. रॉय, राजा राममोहन. – ५२. रिचर्ड (ऑफ सेंट व्हिक्टर). – ५३. लाव्हेल, एल. – ५४. लेव्ही-स्ट्राऊस, सी. ५५. वाइस, पी. – ५६. विवाह. – ५७. व्यक्ति. – ५८. व्यक्तितत्त्व. – ५९. व्यक्तिवाद. – ६०. श्रद्धा. – ६१. सत्ताशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान. – ६२. सत्ताशास्त्र, सर्वसामान्य. – ६३. समा थिऑलॉजिका (अॅक्वायनस). – ६४. सर्वेश्वरवाद. – ६५. साक्षात्कार – ६६. सृष्टि. – ६७. सेलर्स, आर. डब्ल्यू. – ६८. ह्यू (ऑफ सेट व्हिक्टर).

Dr. R. V. DE SMET (Professor of History of Indian Philosophy, De Nobili College, Poona and Institute of Indian Culture, Bombay), De Nobili College, Poona-14 (Maharashtra—India).

प्रो. पी. एस. हचिग्ज (ज. १९२९)

लेख : १. विपयिवाद.

Prof. P. S. HUTCHINGS (Associate Professor, University of Western Australia, Perth), 51, Kimberly St., West Leederville, Western Australia 6007 (Australia).

डॉ. आकिरा हिराकावा (ज. १९१५)

लेख : १. तत्त्वज्ञान, जपानी. – २. तत्त्वज्ञान, शिंतो धर्मातील.

Dr. AKIRA HIRAKAWA (Professor, Department of Indian Philosophy, University of Tokyo, Tokyo), 43, Hanazono-machi, Chibe-shi, Japan.

शुद्धिपत्र

१. दुसऱ्या खंडात १०९ पृष्ठावर ' तार्किक रचने ' हा लेख सु. शि. वार्लिगे याच्या नांवावर आहे तो सु. शि. वार्लिगे व मो. प्र. मराठे याच्या जोडनावावर वाचावा.

२. दुसऱ्या खंडांत ४९० पृष्ठावर 'युक्त' हा लेख ना. वि. जोशी यांच्या नांवावर आहे तो शं. रा. तळघट्टी यांच्या नांवावर वाचावा.

' मतम '-मधील मराठी शुद्धलेखन, वर्णानुक्रम व मुद्रण : धोरण

प्रास्ताविक

(अ) **शुद्धलेखन** : 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा'तील लेख-साहित्याचें संकलन व संपादन झाल्यानंतर ते साहित्य मुद्रणास देण्यापूर्वी 'मतम'-मधील शुद्धलेखनविषयक धोरण कोणते असावें, याचा संपादकीय विचार झाला; व 'मतम'सारख्या ग्रंथांतील लेखन हें शक्यतों मराठी व्याकरण-शास्त्राच्या नियमांस अनुसरूनच ठेवावे, असा त्यांत सर्वसाधारण निर्णय घेण्यांत आला.— इ. स १९३० सालापर्यंत मराठीत परंपरेने चालू असलेले रूढ किंवा जुनें (दादोवा पाडुरंगी) शुद्धलेखन चालू होतें.— इ. स. १९३० मध्ये ' महाराष्ट्र-साहित्य-परिषदे 'ने पुढाकार घेऊन तें अधिक शास्त्रशुद्ध वनविण्याचा प्रयत्न केला आणि शुद्धलेखनाची एक नियमावलि प्रसिद्ध केली. या नियमावलींत अनुच्चारित व फक्त रूढीमुळे तत्पूर्वी दिले जात असलेले अनुस्वार काढून टाकण्यांत आले; आणि सर्व व्याकरणिक, अर्थ-भेददर्शक व व्युत्पत्तिसिद्ध अनुस्वार ठेवून तें शुद्धलेखन व्याकरणशास्त्राशी संवादी करण्यांत आले.—'मतम'साठी लेखन व संपादन करणारे वहुतेक सहकारी याच परिषदेच्या लेखनपरपरेत वाढलेले असल्यामुळे म.सा.प. चें शुद्धलेखन त्यांनी सामान्यत: अनुसरले होतें.— परंतु इ.स. १९६१ साली 'मराठी-साहित्य-महामंडळा'ने या नियमांत खूप वदल केले. हे महामंडळाचे शुद्धलेखनविषयक नियम शास्त्रीय दृष्टया विवाद्य असून त्यांतील हेतु फक्त लेखन सुलभ करण्याचाच दिसतो. या नियमांनुसार स्पष्टोच्चारित व अनेकवचनाच्या सामान्यरूपावरील अनुस्वार तेवढे ठेवून वाकीचे सर्व व्याकरणिक, अर्थभेददर्शक व व्युत्पत्तिसिद्ध अनुस्वारहि काढून टाकण्यांत आले आहेत, आणि संस्कृतांतून मराठीत आलेल्या सर्व (तत्सम) शब्दांच्या अंतीचे ऱ्हस्व इकार व उकार मराठीच्या स्वभावा-नुसार दीर्घान्त लिहिण्यात आले आहेत.—'मतम' या तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांत संस्कृत (तत्सम) शब्दांचा भरणा विशेष असणें साहजिक आहे. संस्कृत (तत्सम) शब्दांचें लेखन मूळ संस्कृतातल्याप्रमाणेच ठेवणें युक्त होय. ग्रंथनामें, ग्रंथकारनामें, लेखशीर्पकें, पारिभाषिक-तात्विक शब्द व अवतरणें ही मुळांप्रमाणेच ठेवणें इष्ट असल्यामुळे, आणि म. सा. प.- चे लेखनविषयक नियम या धोरणाला अधिक अनुकूल असल्यामुळे 'मतम'साठी सामान्यत: तेच नियम अनुसरणें संपादकीय दृष्टया योग्य वाटलें. मात्र 'म. सा. प.'च्या नियमांतहि जेथे धरसोड झाली आहे व ज्या त्रुटी राहून गेल्या आहेत, त्याहि काढून टाकून आणि जरूर तेथे नवीन नियम तयार करून, 'मतम'साठी शुद्धलेखनविषयक धोरण याविषयीचे अंतिम निवेदन संपादकीय सहकाऱ्यांच्या सविस्तर चर्चेतून सिद्ध झालें; व तेंच निवेदन पुढे दिलें आहे. या निवेदनाची प्राथमिक आवृत्ति मुद्रित-नियमांच्या स्वरूपांत 'मतम'च्या मुद्रितशोधकांस पुरविण्यांत आली होती व तीस अनुसरून त्यांनी 'मतम'-मधील मुद्रितशोधनाचे कार्य केलें आहे.

(आ) **वर्णानुक्रम** : 'मतम'मधील लेखशीर्पकांच्या वर्णानुक्रम-व्यवस्थेवावत संस्कृत वर्णमाला व वर्णमालेसंवंधीची मराठी धाटणी, या उभयतांचा संयुक्त विचार करून जें समन्वित धोरण प्रकल्पिलें आणि स्वीकारलें आहे, त्यासंवंधीचे निवेदनहि पुढे दिले आहे.

(इ) **मुद्रण** : 'मतम'च्या मुद्रणांत वापरावयाची मुद्रा (टाईप), त्याची पृष्ठरचना, त्यांतील लेखशीर्पकें व संदर्भग्रंथांचे उल्लेख यांबावत संपादकीय चर्चेतून ठरलेलें व स्वीकारलेले धोरण यांसवंधीचें निवेदनहि पुढे दिलें आहे.

वरील शुद्धलेखन, वर्णानुक्रमव्यवस्था व मुद्रण या तीनहि वावतीत 'मतम'चे धोरण ठरविण्याच्या चर्चेत प्रमुख संपादक व संपादक प्रो. वि. म. वेडेकर यांजवरोवर शुद्धलेखनतज्ज्ञ प्रो. रा. श्री. जोग व श्री. मो. रा. वाळवे व मुद्रणशुद्धितज्ज्ञ श्री. व्य. रा. दामले या सहकाऱ्यांनी वहुमोल साहाय्य केले आहे आणि 'मतम' मंडळ या सर्व सहकाऱ्यांचे त्यांच्या या साहाय्यावद्दल मन:पूर्वक आभार मानीत आहे.

(अ) ' मतम 'मधील मराठी शुद्धलेखनविषयक धोरण

' मतम 'मध्ये मराठी शुद्धलेखनासंवंधी पुढील धोरण स्वीकारलें आहे :

१. अनुस्वार :

(१) स्पष्टोच्चारित अनुनासिकांच्या वावतीत सामान्यत: अनुस्वार-पद्धति स्वीकारलेली आहे. उदा. — शंकराचार्य, संजय, पंडित, भापांतर, संपादक.

(२) शब्दातील अर्थभेद व्यक्त करण्यासाठी अनुस्वारांऐवजी पर-सवर्ण ठेवले आहेत. उदा. — वेदान्त (वेदांत), देहान्त (देहात), एकान्त (एकांत).

(३) व्युत्पत्तिसिद्ध , अनुच्चारित अनुनासिके अर्थभेदार्थ सानुस्वार ठेविली आहेत. उदा. — पांच (सख्या) — पाच (रत्न), नांव (संज्ञा) — नाव (नौका), का (कारण) — का (काय).

(४) व्याकरणिक व अर्थविपयक भेद न दर्शविणारे सर्व अनुच्चारित अनुस्वार गाळले आहेत. उदा. — नाही, काही, एकदा, सवय.

(५) पुढील व्याकरणिक अनुस्वार ठेविले आहेत :

(अ) नामांच्या व सर्वनामांच्या अनेकवचनी सामान्यरूपां-वरील. उदा. — ग्रंथांचा, तुम्हांस, आपणांला, गुणां-विषयी, टिळकांचा.

(आ) ई-कारान्त, ऊ-कारान्त व ए-कारान्त नपुंसकलिंगी नामें, विशेषणें व क्रियापदें यांच्या अंत्याक्षरांवरील. उदा.–लेंकरूं-लेंकरें. अक्षरें, बोलणीं. खेडें-खेडीं. अशीं प्लेटोचीं मतें होतीं.

(इ) क्रियापदाच्या अंत्याक्षरांवरील. उदा.–(१) वर्तमान, भूत, रीतिवर्तमान व रीतिभूत काळीं प्रथम पुरुषी उभयवचनी : (मी, आम्ही) बोलतों-बोललों, बोलत असतों, बोलत असूं; (मी) आहें-नाहीं. (२) द्वि. पु. अ. व. : उदा.–(तुम्ही) बोलतां-बोललां. (३) भविष्यकाळीं प्र. पु. अ. व.: उदा.–(आम्ही) येऊं (४) विध्यर्थ, भावे व भावकर्तरि प्रयोग : उदा.– (नियमानें) वागावें, (सॉक्रेटिसानें प्लेटोस) घडविलें, (त्याला) उमगलें, उजाडलें.

(६) धातुसाधितांवरील. उदा.–जाऊं, जातां, जातांना.

(७) क्रियाविशेषण, शब्दयोगी व विभक्तिप्रतिरूपक अव्ययांवरील अनुस्वार गाळले आहेत. उदा.–जेथे, जेव्हा, कोठे, आता, मागे, पुढे, साठी, मुळे, प्रमाणे, संबंधी.

(८) चालू, लागू हे शब्द विशेषणें असतांना त्यांवरील अनुस्वार गाळले आहेत. उदा.–चालू वर्ष, भारतीयांचा प्रयत्न चालू होता, पाश्चात्यांना हा नियम लागू नव्हता.

२. ऱ्हस्व-दीर्घ :

(१) मराठी शब्दांतील अंत्य इ-कार व उ-कार दीर्घान्त आणि इतर यथोच्चार ऱ्हस्व वा दीर्घ ठेविले आहेत. उदा.–काठी, वही, महिना, गरीब, फूल, मुळाक्षरें, हळूहळू.

(२) मराठींत येणाऱ्या तत्सम शब्दांतील व सामासिक शब्दांच्या प्रथम पदांतील इ-कार व उ-कार (ऱ्हस्व वा दीर्घ) त्यांच्या मूळ संस्कृत रूपांस अनुसरून ठेविले आहेत. उदा.–कवि, गुरु, नदी, वधू; तथापि, परंतु; कालिदास, सरस्वतीप्रसाद.

(३) 'विद्यार्थिन्, प्राणिन्, स्थायिन्' यांसारखे इन्-अन्त तत्सम शब्द मराठींत 'विद्यार्थी, प्राणी, स्थायी' असे होतात. सामासिक शब्दांत प्रथमपदी ते ऱ्हस्वान्त ठेविले आहेत. उदा.–विद्यार्थिप्रिय, प्राणिसंग्रह, स्थायिभाव.

३. सामान्यरूप :

(१) शब्दांच्या अंतीं येणारे 'इ' व 'उ' (ऱ्हस्व वा दीर्घ) सामान्यरूपाच्या वेळीं दीर्घान्त ठेविले आहेत. उदा.–वृत्ति-वृत्तीचा, जडवस्तु-जडवस्तूशी, प्रगतीसाठी, पतंजलीच्या, वसुबंधूचे.

(२) मराठी शब्दांतील उपान्त्य (दीर्घ) ई व ऊ सामान्यरूपाच्या वेळीं ऱ्हस्व ठेविले आहेत. उदा.–जाणीव-जाणिवेने, जरूर-जरुरीला, गरीब-गरिबांस, हुकूम-हुकुमावरून.

(३) तत्सम शब्दांतील उपान्त्य (दीर्घ) ई व ऊ सामान्यरूपाच्या वेळीं दीर्घच ठेविले आहेत. उदा.–समीक्षा-समीक्षेत, शून्य-शून्यांतील, स्वरूप-स्वरूपाचा.

४. इतर :

(१) व्यंजनान्त तत्सम शब्द मराठींत व्यंजनान्तच ठेविले आहेत. उदा.–क्वचित्, विद्वान्. पश्चात्, बुद्धिमान्; पण 'मान' प्रत्ययान्त विशेषणें स्वरान्त ठेविलीं आहेत. उदा.–विद्यमान, प्रकाशमान.

(२) सामासिक शब्दांत पदोपदीं येणारे व्यंजनान्त शब्द संधिनियमांनुसार जोडले आहेत, किंवा त्यांच्यामध्ये संयोगचिन्ह ठेविलें आहे उदा.–विद्युद्वेग किंवा विद्युत्-वेग.

(३) भारतीयेतर नांवें व शब्द मराठी शब्दांप्रमाणे अकारान्त ठेविली आहेत. उदा.–थेलीस, सॉक्रेटिस, रोझन, क्रिटीक, ॲरिस्टॉटल, पायथॅगोरस.

(४) 'तर, तरी, मात्र, पण' यांसारखे शब्द शब्दयोगी अव्ययें असतांना जोडून लिहिले आहेत; आणि ते उभयान्वयी किंवा क्रियाविशेषणें असतांना तोडून लिहिले आहेत. उदा.–एकतर, काहीतरी, तूंमात्र, तोपण.

(आ) 'मतम'मधील लेखशीर्षकें, पारिभाषिक शब्दावलि व सर्वसाधारण सूचि यांतील वर्णानुक्रमव्यवस्थेसंबंधी धोरण.

१. 'मतम'मधील वर्णानुक्रमव्यवस्थेंत संस्कृत-वर्ण-मालेचा क्रम स्वीकारलेला आहे. या व्यवस्थेनुसार या वर्णमालेंतील शेवटचा वर्ण 'ह्' हा आहे. ('ळ्' हा वर्ण 'ल्' या वर्णानंतर लगेच घेतला आहे.)

२. 'मतम'मधील या वर्णानुक्रमव्यवस्थेंत संस्कृत-वर्णमालेचा क्रम स्वीकारल्यामुळे, 'क्ष' व 'ज्ञ' या (जोड-अक्षरांनी आरंभ होणारे शब्द अनुक्रमें क् (क्ष = क् + ष) व ज् (ज्ञ = ज् + ञ) या वर्णानुक्रमाने आले आहेत.— उदाहरणार्थ : 'क्षणिकवाद' हें लेखशीर्षक, 'क्वाईन' या लेखशीर्षकानंतर आलें आहे; तर 'ज्ञानतत्त्वें' हें लेखशीर्षक 'जोशी' या लेखशीर्षकानंतर आलें आहे.

३. 'मतम'मधील वर्णानुक्रमव्यवस्थेंत अनुनासिकांसंबंधीची संस्कृतांतील 'पर-सवर्ण अनुनासिक लेखनपद्धति' न स्वीकारतां, तींत त्यासंबंधीची मराठीच्या धाटणीस अनुसरणारी 'अनुस्वार अनुनासिक लेखनपद्धति' स्वीकारल्याने, तींत आणखी पुढीलप्रमाणें वर्णानुक्रमहि स्वीकारले आहेत. : (१) 'अ' नें प्रारंभ होणाऱ्या सर्व लेखशीर्षकांनंतर 'अं' ने प्रारंभ होणारीं लेखशीर्षकें त्यांच्या योग्य त्या वर्णानुक्रमाने आलीं आहेत.— उदाहरणार्थ : 'अहिंसा' या लेखशीर्षकानंतर 'अंतःकरण' हें लेखशीर्षक आलें आहे. (२) या वर्णानुक्रमव्यवस्थेंतील अनुस्यूत सामान्य तत्त्वाप्रमाणे, इतर ते ते स्वर किंवा व्यंजनें यांनी प्रारंभ होणाऱ्या सर्व लेखशीर्षकांनंतर ते ते आरंभींचे स्वर वा

व्यंजने यांवर अनुस्वार असलेली शीर्षकें त्यांच्या योग्य त्या वर्णानुक्रमाने आली आहेत.— उदाहरणार्थ : 'ए सिस्टिम...' या लेखशीर्षका-नंतर 'एंगल्स' हे लेखशीर्षक आलें आहे, तर 'काश्मिरींतील...' या लेखशीर्षकानंतर 'कांट' हें लेखशीर्षक आलें आहे; आणि 'डार्विन' या लेखशीर्षकानंतर 'डांटे' हें लेखशीर्षक आले आहे.

४. 'मतम'मधील वर्णानुक्रमव्यवस्थेंत विसर्गयुक्त वर्णाचा क्रम मराठी-वर्णमालेच्या धाटणीप्रमाणे, त्या त्या अनुस्वारयुक्त वर्णानंतर लगेच लाविलेला आहे. या तत्त्वाप्रमाणे, कोणत्याहि विसर्गयुक्त, वर्णानें प्रारंभ होणाऱ्या लेखशीर्षकांचा क्रम, तोच वर्ण अनुस्वारयुक्त असा ज्या लेखशीर्षकांच्या प्रारंभी असेल, त्या लेखशीर्षकांच्या लगेच नंतर लाविलेला आहे.— उदाहरणार्थ : 'निःश्रेयस' हे लेखशीर्षक 'निंबार्क' या लेखशीर्षकानंतर आलें आहे.

५. 'मतम'मधील वर्णानुक्रम-व्यवस्थेंत शब्द हा घटक मानून रचना केली आहे.

(इ) **'मतम'मधील पृष्ठ, मुद्रा व मुद्रणरचनाविषयक धोरण :**

(१) **पृष्ठाचा आकार**— डेमी $\frac{1}{8}$; प्रत्येक पृष्ठावर दोन स्तंभ.

(२) **मुद्रा** – १२ पॉइंट (मोनो) पायका.

(३) **पृष्ठरचना** – पृष्ठाच्या शिरोभागी मध्यावर पृष्ठांक असून त्याच्या डाव्या व उजव्या बाजूंस अनुक्रमें त्या पृष्ठावरील सुरुवातीच्या व शेवटच्या लेखांची शीर्षकें दिली आहेत.

(४) **लेखशीर्षक** – प्रथम लेखाचें शीर्षक (पायका ब्लॅक नं. १ मध्ये), त्यानंतर उपपूर्ण-विरामचिन्ह (:), त्यानंतर परिच्छेदशीर्षक (दिलेलें असल्यास–मोनो पायक्यांत), त्यापुढे पुन्हा उपपूर्ण-विरामचिन्ह.

(५) **संदर्भ-ग्रंथ (क)** – प्रत्येक लेखाच्या शेवटी तद्विषयक संदर्भ-ग्रंथांची यादी वेगळ्या परिच्छेदांत पुढील क्रमाने दिली आहे :

प्रथम लेखकाचे नांव (आडनांवाने सुरुवात व त्यानंतर नांवांतील आद्याक्षरें), नंतर उपपूर्ण-विरामचिन्ह, त्यानंतर ग्रंथाचें नांव तिरप्या मुद्रेंत (इटॅलिक टाइपांत), व शेवटीं कंसांत प्रकाशनाचें स्थल व वर्ष दिलें आहे.

(ख) दोन ग्रंथांतील वेगळेपणा दाखविण्यासाठी त्यांमध्ये अर्धविराम ठेविला आहे.

(ग) एकाच लेखकाच्या दोन किंवा अधिक ग्रंथाचा निर्देश करतांना त्यांमध्ये एक डॅश व त्यापुढे उपपूर्ण-विरामचिन्ह ठेविलें आहे (—:).

(घ) लेखाच्या मजकुरांत आलेल्या ग्रंथांची नांवें साध्या पायका मुद्रेंत ठेविली आहेत.

मराठी तत्त्वज्ञान–महाकोश : प्रथम खंड

शुद्धिपत्र

(प्रस्तुतच्या शुद्धिपत्रांत फक्त लेखसाहित्यांतील केवळ महत्त्वाचीं अशुद्धेंच शुद्ध करून दिलीं आहेत.)

(पृष्ठाकानंतरचा 'अ' म्हणजे स्तंभ पहिला, व 'आ' म्हणजे स्तंभ दुसरा.)

पृष्ठांक	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
११ अ	१	वेदनेवर	संवेदनेवर
१४ आ	५	सर्व उष्णकटिबंधांतील लोक	उष्णकटिबंधांतील सर्व लोक
१९ अ	३७	'p. (p⊃ q) ⊃ q'	'(p.(p ⊃ q)) ⊃ q'
२२ अ	८	हा उपसर्ग	हे पद
२६ अ	३०	वापरणाऱ्या	वावरणाऱ्या
३५ आ	३६	हचिसन	हचिन्स
४० अ	६	दीक्षित, स. ह. ...१९३३	दीक्षित, श्री. ह. ...१९६३
४४ आ	१९	दीक्षित, स. ह. ...१९३३	दीक्षित, श्री. ह. ...१९६३
४६ आ	२३	समापत्ति	समापत्ति
४७ अ	२	वोधसत्वभूमि	वोधिसत्त्वभूमि
४७ आ	१९	आचार्य आसंग	आचार्य असंग
५१ आ	१७	स्खलनातील	स्खलनातीत
५४ अ	१८	वूर्क, व्ही. जे.	वोर्के व्ही. जे.
५९ अ	१७	गुर्व्री	गर्व्री
७३ अ	१७	तीलहार्द व शार्दिन	तीलहार्द द शार्दिन
७८ अ	२२	सन्तयन	संटायना
७८ अ	३३	सूवें	सूक्तें
८८ आ	१८	ऐहिक	ऐच्छिक
९५ आ	२८	माया	मय
९६ आ	४	आगमनात्मक	निगमनात्मक
११२ आ	३७	वेदान्ताप्रमाणे	वेदाप्रमाणे
११४ अ	२३	(५)	५
११४ अ	३०	(६)	६
१३९ आ	२६	वर्गसंग्रह	वर्गसंघर्ष
१४० अ	१	तत्वज्ञानाचा	तत्त्वज्ञान्याच्या
१४४ आ	४०	औलूकदर्शन	औलूक्यदर्शन
१५२ आ	२४	स्वरूप	स्वप्नरूप
१५४ आ	२८	फेक्टार्ट	एक्खार्ट
१६५ अ	३६	वर्तिना:	वर्तिन:
१६५ अ	३८	दृष्यन्ते	दृश्यन्ते
१६५ आ	३१	भावयिनी	भावयित्री
१६५ आ	३२	कारयिती	कारयित्री
१७१ आ	२४	'इव' आणि 'एव'	'एव' आणि 'एवं'
१७४ अ	२२	शांतिरस	शांतरस

पृष्ठांक	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१९४ आ	२३	कृष्णमूर्ति, जे	कृष्णमूर्ति, जे. (ज. १८९५)
१९९ अ	१२	वाडेकर, र. द.	वाडेकर, रं. द.
२१० आ	२९	बीजयंत्र	बीजमंत्र
२२९ अ	४	पंचमप्रकारक	पंचप्रकारक
२३२ अ	१	सत्यपाठ	सत्यापाढ
२३४ अ	२४	शारीरिक	शारीरक
२३५ अ	३६	उपलंव	उपलंभ
२३७ अ	३	प्रतीक्षाच्या	प्रतिपक्षाच्या
२४० आ	१६	वद्धयुक्त	बद्धमुक्त
२४५ आ	७	वाचकांच्या	चार्वाकाच्या
२४७ आ	३७	मूलविद्या	मूलाविद्या
२५३ आ	१८	धोर	घोर
२६६ आ	१	जॉन वुल	जॉर्ज वूल
२७९ आ	२६	अन्यथा	अनन्यथा
२८३ आ	४०	आत्मसंगति	आत्मविसंगति
३०७ आ	३६	मुक्तावलि	(मुक्तावलि)
३२६ अ	२५	कर्मसदश	कूर्मसदृश
३५७ अ	१६	स्कंध	स्कंद
३६७ अ	२१	'तज्जवान्'	'तज्जलान्'
३९० अ	१९	राजतक	राजानक
३९१ आ	२३	महान्याय-प्रकाश	महानय-प्रकाश
३९५ आ	३८	लाल, डेड	लल्ला, डेड
३९६ अ	११	यांच्यामार्गे	यांच्या मार्गे
४०९ अ	१०	दृष्टीने	दृष्टी हें
४३८ अ	२६	मार्जालन्याय	मार्जारन्याय
४४१ आ	४४	तोत्काप्पियम्	तोल्काप्पियम्
४५१ आ	१०	मा	प्रमा
४५२ अ	३६	व्रह्म	व्रह्मा
४९७ अ	१०	असंदिग्धता	संदिग्धता
५०३ आ	२१	महघर	मलधर
५१५ आ	४३	मरखली	मक्खली
५२२ अ	६	वृहदारण्यकोपनिषद्	छान्दोग्योपनिषद्
५३४ आ	४२	'दिव्य जीवा'त	'दिव्य जीवना'त
५३५ अ	३८	झाअॅक	झाक
५४८ अ	७	विदध्यनादि	विदध्यनादी
५५१ आ	६	हटयोग	हठयोग
५६० आ	२८	व्रह्म	व्रह्मा
५६९ अ	१२	मर्तुमित्र	मर्तृमित्र

पृष्ठांक ३९ आ ओळ-४४-अशुद्ध—[प.{[प⊃{(क∪र).∼क]⊃र}]}]⊃र
शुद्ध —[प.{[प⊃{[(क ∨ र).∪ क]⊃र}]}]⊃ र

पृष्ठांक ७० आ ओळ ३१ आर. व्ही. डस्मेट हें नांव गाळावें.

प्रास्ताविक

१. 'मतम'मधील लेखांचें मूळ विषयोपविषयानुरूप प्रकल्पन-नियोजन :

प्रस्तुतच्या 'मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशा' ('मतम')मधील लेखसाहित्याचें मूळ संपादकीय प्रकल्पन-नियोजन त्यातील लेखांच्या विषयोपविषयानुरूप आणि पंचविभागीय आकृतिबंधांत केलें आहे. हा विषयोपविषयानुरूप व पंच विभागीय आकृतिबंध पुढे दिला आहे :

विभाग १ : तत्त्वज्ञानाच्या पांच प्रमुख शाखा (ज्ञानशास्त्र, तर्कशास्त्र, सत्ताशास्त्र, धर्म-तत्त्वज्ञान व नीतिशास्त्र) **—भारतीय व पाश्चात्त्य क्षेत्रांच्या संदर्भात.**

उपविभाग १ : तत्त्वज्ञान-सर्वसामान्य

उपविभाग २ : भारतीय तत्त्वज्ञान (यांत उपविषयानुरूप **अधिकरणें** १ ते १८ समाविष्ट आहेत).

उपविभाग ३ : पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान (यात उपविषयानुरूप **अधिकरणें** १ ते ७ समाविष्ट आहेत).

विभाग २ : तत्त्वज्ञानाच्या बारा उपशाखा (पद्धतिशास्त्र, विज्ञान-तत्त्वज्ञान, तात्त्विक विश्वशास्त्र, तात्त्विक मानसशास्त्र, इतिहास-तत्त्वज्ञान, मूल्यशास्त्र, समाज-तत्त्वज्ञान, अर्थशास्त्र-तत्त्वज्ञान, राजकीय तत्त्वज्ञान, विधि-तत्त्वज्ञान, शिक्षण-तत्त्वज्ञान व कला-तत्त्वज्ञान)**—भारतीय व पाश्चात्त्य क्षेत्रांच्या संदर्भात.**

विभाग ३ : तत्त्वज्ञान—इतर सात क्षेत्रांतील (इजिप्तो-असिरो—बॅबिलोनियन, ज्युइश—हिब्रू, पर्सो-अरेबिक, चिनी, जपानी, रशियन व लॅटिन-अमेरिकन)**—पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भात.**

विभाग ४ : तत्त्वज्ञान—पंधरा अर्वाचीन भारतीय प्रादेशिक भाषांतील (मराठी, गुजराती, पंजाबी, हिंदी, काश्मिरी, बंगाली, आसामी, उडिया, कन्नड, तेलुगू, तामिळ, मल्याळी, सिंधी, उर्दू व इंग्लिश—भारतांतील)**—पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भात.**

विभाग ५ : तत्त्वज्ञान-अकरा जागतिक धर्मांतील (हिंदु, बौद्ध, जैन, शीख, ताओ, कन्फ्यूशी, शिंतो, यहुदी, ख्रिस्ती, झरथुष्ट्री व इस्लाम)**—पांच प्रमुख शाखांच्या संदर्भात.**

'मतम' मधील लेखांच्या या विषयोपविषयानुरूप केलेल्या प्रकल्पन-नियोजनाच्या संपूर्ण आकृतिबंधाची व त्यांतील समाविष्ट लेखांची, त्यासंबंधीच्या तपशिलासह, समग्र कल्पना 'प्रारंभिकां'तील 'प्रकल्पक्रम-लेखसूची'वरून येईल.

२. 'मतम'मधील लेखांचें वर्णक्रमांकन :

'मतम'मधील लेखांचें विषयोपविषयानुरूप समग्र प्रकल्पन-नियोजन व त्यानंतर त्यांतील लेखांचें लेखन-संपादन पूर्ण झाल्यानंतर त्या सर्व लेखांचें वर्णानुक्रमांकन करण्यात आलें; आणि याच वर्णक्रमाप्रमाणे 'मतम'मधील लेख पुढे दिले आहेत.— 'मतम'मधील लेखाच्या या वर्णानुक्रमित आकृतिबंधाची, लेखांसंबंधीच्या तपशिलासह, समग्र कल्पना 'प्रारंभिकां'तील 'वर्णक्रम-लेखसूची'वरून येईल.

३. 'मतम'मधील एकूण लेखांची सांख्यिकी :

'मतम'च्या वरील मूळ विषयोपविषयानुरूप प्रकल्पन-नियोजनांत काही संपादकीय सोयीकरिता झालेल्या लेखशीर्षकांच्या पुनरुक्ति वगळल्यानतर, 'मतम'मधील लेखांची एकूण अंतिम संख्या १२१७ आहे. यांपैकी १००३ लेख **स्थलित** असून २१४ लेख **अस्थलित** आहेत. (**स्थलित** लेख म्हणजे ज्याच्या शीर्षकानंतर त्या शीर्षक-विषयावरील खुद्द लेखासाठी कमी-अधिक विस्ताराची जागा (स्थल) दिलेली व प्रत्यक्ष व्यापिलेलीहि असते, असा लेख ; आणि **अस्थलित** लेख म्हणजे ज्याच्या शीर्षकानंतर त्या शीर्षक-विषयावरील लेखासाठी आणखी वेगळी जागा (स्थल) दिलेली नसते पण इतर संबंधित पर्यायी किंवा समानार्थक शीर्षकाखालील लेखाची फक्त संदर्भसूचनाच दिलेली असते, असा लेख.)

४. 'मतम'मधील लेखकांची सांख्यिकी व स्थलनिर्देश :

'मतम'मधील १००३ स्थलित लेखांच्या लेखकांची एकूण संख्या १२९ असून त्यांपैकी ६३ लेखक महाराष्ट्रांतील, ५६ लेखक इतर (बहुतेक सर्व) भारतीय राज्यांतील व १० लेखक भारताबाहेरील (जपान,ऑस्ट्रेलिया व अमेरिका) आहेत. हे सर्व लेखक व त्यांनी लिहिलेले लेख यासंबंधीची माहिती (त्यांची जन्मवर्षे व पत्ते यांसह) 'प्रारंभिकां'तील 'लेखक-लेख-सूची'त संकलित केलेली आहे. तीवरून 'मतम'चें अखिल-भारतीय स्वरूप वाचकांच्या लक्षांत येईल. त्या त्या लेखकांची नावे त्याच्या लेखांखाली दिली आहेतच. या सर्व लेख-लेखकांस मन:पूर्वक धन्यवाद.

५. 'मतम'मधील लेखांच्या मूळ भाषा :

'मतम'मधील एकूण १००३ स्थलित लेखांपैकी मूळ मराठीतच लिहिलेले लेख ६८३ असून, मूळ इंग्रजीत लिहिलेले लेख ३१७, मूळ हिंदीत लिहिलेले लेख २ व मूळ गुजरातींत लिहिलेला लेख १, असे इतर लेख आहेत. (मराठीतर भाषांत लिहिलेल्या या ३२० लेखांचें मराठीत अनुवाद करण्याचें कार्य पंचेचाळीस अनुवादकांनी केलें आहे. या सर्व अनुवादकांस मन:पूर्वक धन्यवाद.)

६. 'मतम'मधील लेखांची तीन खंडांतील विभागणी :

'मतम'मधील लेखांची तीन खंडांतील विभागणी पुढीलप्रमाणे आहे :

'मतम', खंड १ : लेख : 'अचिंत्यभेदाभेदवाद' ते 'तत्त्वज्ञान, योगमत'. (पृष्ठें : १ ते ५७५)

'मतम', खंड २ : लेख : 'तत्त्वज्ञान, रशियन' ते 'वादींद्र'. (पृष्ठें १ ते ६००)

'मतम', खंड ३ : लेख : 'वामनपंडित' ते 'ह्यूम, डेव्हिड'. (पृष्ठें १ ते ३२६)



अचिंत्यभेदाभेदवाद : बंगालमध्ये श्रीचैतन्यदेव (गौरांगप्रभु) (१४८५–१५३३) यांनी स्थापन केलेल्या वैष्णव भक्तिसंप्रदायाला आधारभूत असलेल्या वेदान्तमताचे वर्णनात्मक नाव अचिंत्यभेदाभेदवाद असे आहे. श्रीचैतन्यांचे शिष्य जीव गोस्वामी यांनीच मुख्यत या मताची मांडणी केली व गुरुच्या मधुरा-भक्ति-संप्रदायाला तात्त्विक बैठक दिली.

या मताप्रमाणे वासुदेव कृष्ण हेच परब्रह्म होय अनेक उपनिषदांनी (उदा० माण्डूक्य) ओंकार अथवा प्रणव हेच ब्रह्म म्हणून सांगितले आहे. भगवद्गीतेत कृष्णच पवित्र ओंकार (९.१७) व कृष्णच परब्रह्म (१०.१२) असे म्हटलेले आहे यावरून उपनिषदांतील परब्रह्म व कृष्ण ही एकच होत असा युक्तिवाद केला गेला आहे.

ब्रह्म अथवा कृष्ण रसात्मक (आनंदमय) आहे इतकेच नव्हे तर तो रसिकहि आहे [रसो वै स (तै २.७)]. स्वतःच्या स्वरूपातील ह्लादिनी शक्ति जीवाच्या ठिकाणी प्रक्षेपित करून भक्तीची उत्कटता जे प्रेम त्याची निर्मिति तो करतो या प्रेमभावाचा आस्वाद जसा जीवाला मिळतो तसा रसिकश्रेष्ठ कृष्णालाहि मिळतो. हा प्रेमभाव सिद्ध व्हावयाचा तर भेदरहित, निर्विशेष ब्रह्म तेवढेच सत्य व आपणांस दिसणारे विश्वातील सर्व भेद मिथ्या आहेत हा केवलाद्वैत-संप्रदायाने लावलेला उपनिषदाचा अर्थ मान्य करून चालणार नाही.

श्वेताश्वतर उपनिषदात ईश्वराची अथवा ब्रह्माची श्रेष्ठ शक्ति विविध प्रकाराची असून ती स्वाभाविक आहे असे सांगितले आहे (श्वे. ६.८) स्वरूपशक्ति, मायाशक्ति व जीवशक्ति हे तिचे मुख्य प्रकार होत. विश्वातील अनंत जीव ही ईश्वराची जीवशक्ति होय. कोळी आपल्या अंगांतून तंतु काढून त्याचे जाळे विणतो त्याप्रमाणे ब्रह्म आपल्या मायाशक्तीने त्रिगुणात्मक जड जगाची निर्मिति करते (बृ २.१.२०) व स्वरूपशक्तीने श्रीकृष्ण आपल्या सर्व लीलांचा रसानुभव घेतो व त्याच शक्तीमुळे जीवांनाहि त्या आनंदात सहभागी होतां येते.

भेदाभेद : जीव आणि परब्रह्म यांच्यातील संबंध कशा प्रकारचा आहे ? अग्नीतून बाहेर पडणाऱ्या स्फुलिंगाप्रमाणे ब्रह्माच्या जीवशक्तीचा आविष्कार करणारे जीव ब्रह्माहून भिन्न आहेत असे उपनिषदावरून (बृ. २.१.२०) स्पष्टच होतें उपनिषदांना भेद मान्य आहे पण जीव आणि ब्रह्म (किंवा जीव आणि जीव) यांच्यांतील अभेदहि 'हे सर्व खरोखर ब्रह्म आहे' (छा. ३.१४.१) यासारख्या वाक्यांनी सांगितला आहे. म्हणून आपण भेद आणि अभेद (भेदाभेद) दोन्हीहि खरे मानले पाहिजेत, हें कसे शक्य आहे ?

शक्तिमान् व शक्ति : शक्तिमान् आणि शक्ति यांच्यांतील संबंध आपण नीट पारखून पाहिल्यास तें समजू शकतें. अग्नीची शक्ति उष्णता म्हणजे अग्नि नव्हे. पण ती अग्नीला सोडून राहत नाही. कारण ती त्याची स्वाभाविक शक्ति आहे त्याचप्रमाणे ब्रह्माच्या अनंत स्वाभाविक शक्तींपैकी जीवशक्ति ही एक आहे ब्रह्माहून आणि ब्रह्माच्या इतर अनेक शक्तींहून ती निराळीच मानली पाहिजे. पण त्यामुळे ती सर्वस्वी ब्रह्मभिन्न ठरत नाही. दोन पदार्थ जर स्वयंसिद्ध असतील तर त्यांच्यांतील भेद दुर्निवार राहतो. पण शक्ति स्वयंसिद्ध नसते. शक्तिमान् पदार्थावर ती अवलंबून असते त्यामुळे भेद अथवा अभेद यांपैकी कोणत्याहि एका विकल्पाच्या साहाय्याने जीवब्रह्म-संबंधाची कल्पना करतां येणार नाही असे 'षट्संदर्भा'पैकी भागवतावरील 'क्रमसंदर्भ' या आपल्या ग्रंथांत (११.३.३७) जीव गोस्वामी यांनी म्हटले आहे. पण भेद व अभेद या दोन्ही विकल्पांचा एकदम स्वीकार विवेचक ज्ञाना (डिस्कर्सिव्ह नॉलेज)स (चिंत्य ज्ञानास) करता येणार नाही. म्हणून अचिंत्य ज्ञान असा आणखी एक ज्ञानप्रकार करावयास हवा. भेदाभेद हा संबंध अचिंत्य ज्ञानास गोचर होतो. म्हणून परब्रह्म (श्रीकृष्ण) हे अद्वय तत्त्व असूनसुद्धा त्याच्यात व जीवात कांताप्रेम (मधुराभक्ति) शक्य करून देणारा भेद आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्या या मतास 'अचिंत्यभेदाभेदवाद' असे नांव आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : भट्टाचार्य, ह. संपा *दि कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया*, खं. ३, आ. २ (कलकत्ता, १९५३); जोशी, प्र. न. : *मराठी साहित्यातील मधुराभक्ति* (पुणें, १९५७).

श्री. ह. दीक्षित

अज्ञातवाद : पहा : अविश्ववाद

अज्ञान (अविद्या) : पहा : अविद्या (अज्ञान)

अज्ञेयवाद : एकोणिसाव्या शतकात धर्म व विज्ञान यांमध्ये जे पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष झाले त्यामधून अज्ञेयवाद हे मत निर्माण झालें. ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्याकरिता ज्याप्रमाणे निर्णायक स्वरूपाचा पुरावा आणि युक्तिवाद देता येत नाही, त्याचप्रमाणे ईश्वर नाहीच असें सिद्ध करण्यासहि पुरेसा आधार नाही; म्हणून ईश्वराचे अस्तित्व व तो अस्तित्वात असल्यास त्याचे स्वरूप या गोष्टी अज्ञेय समजून आपण वर्तन करीत राहावें मानवी बुद्धीला मर्यादा आहेत आणि बुद्धीच्या अतिरिक्त श्रद्धेसारख्या प्रेरणाहि माणसाच्या जीवनावर नियंत्रण करूं पाहतात. त्या दोहोंत समतोल साधण्यासाठी अज्ञेयवादी वृत्ति समंजस ठरते.

हक्स्ले, कांट, स्पेन्सर : या मतास अज्ञेयवाद हें नाव प्रथम टी. एच. हक्स्ले याने दिले. हक्स्लेच्या आधी कांटनेसुद्धा हीच भूमिका घेतली होती. त्याने दाखवून दिले की, आपल्याला येणारा जगाचा अनुभव हा काल, अवकाश, कार्यकारणभाव इत्यादि संकल्पनांत गुंफला गेला आहे. पण यांपैकी कोणतीहि संकल्पना एकंदर विश्वाला लागू करू गेलो तर विप्रतिषेध येतात. म्हणून बुद्धींद्रियांनी मिळणारे ज्ञान हे नामरूपाचे असणार; त्याच्यापलीकडे असलेल्या सद्वस्तूचे नव्हे. शुद्ध बुद्धीला सद्वस्तूचे यथातथ्य स्वरूप अज्ञेय राहिलें तरी नैतिक अनुभवावरून त्याचें ओझरतें दर्शन होऊ शकतें. स्पेन्सरने प्रतिपादन केले की, विविध विज्ञानशाखांनी प्रस्थापित केलेल्या अंतिम तत्त्वांचे संश्लेषण केल्यास सृष्टिस्वरूपाचे जे ज्ञान मिळते तें सापेक्ष असते. आपणास आणखी एखादे इंद्रिय असते तर जग कितीतरी निराळे भासलें असते. सर्व सापेक्ष ज्ञान अखेर निरपेक्ष सत्तेवरच अवलंबून असणार. निरपेक्ष सत्तेच्या अस्तित्वासंबंधी बुद्धीस निर्णय करता आला तरी बुद्धीस तिचे स्वरूप समजणे स्वभावतःच अशक्य आहे. कारण बौद्धिक आकलनासाठी 'संबंध', 'साम्य' व 'भेद'

ही तीन तत्त्वे अनिवार्यतया वापरावी लागतात आणि ज्यास निरपेक्ष म्हणावयाचें त्यास ही तत्त्वे लावतांच येणार नाहीत. महाराष्ट्रातील सुधारकांच्या दुसऱ्या पिढीत स्पेन्सरचा हा अज्ञेयवाद लोकप्रिय होता भक्तास ईश्वराबद्दल वाटेल त्या प्रकारचा आश्चर्ययुक्त आदर नास्तिकास 'अज्ञेय तत्त्वा'बद्दल वाटे.

काही आक्षेप : एयरप्रभृति भाषिक विश्लेषणवाद्यांच्या मते 'अज्ञेयवाद' ही समजस भूमिका होऊ शकत नाही कारण 'ईश्वर आहे' हे विधान केवळ असिद्ध आहे असे नसून ते निरर्थ आहे. अज्ञेयवादावरील आणखी काही आक्षेप असे · (१) अतिम सत्ता अज्ञेय आहे असे मी जाणतो असे म्हणण्यांत व्याघात आहे. (२) स्वरूपाचे अज्ञान आणि अस्तित्वाचें भान ही भूमिका जुळत नाही. स्वरूप आणि अस्तित्व ही वेगळी करता येत नाहीत. (३) मानवी ज्ञानातील व्याघात आणि विसगति जाणवल्यामुळेच तें अतिम सत्तेचें *यथार्थ* दर्शन नव्हे असे ठरविण्यात आले. अर्थात् अज्ञेय अतिम सत्ता ही आत्मसुसगत आणि संवादी आहे इतकेतरी जाणले जातेच (४) अनुभवाच्यापलीकडे आणखी काही असले पाहिजे असें मानण्यासाठी अनुभवात आधार मिळणारच नाही. अनुभवाच्या पलीकडे 'एक अज्ञात तत्त्व' मानावयाचे म्हटले तर त्या अनुभवाच्या पाठीमागे आणखी एक वा अनेक अज्ञात तत्त्वे मानावयास तरी काय हरकत आहे ?

संदर्भ-ग्रंथ : फडके, ना. ल. . *अज्ञेयमीमासा* (आदितत्त्वें, भाग १) (पुणे, १८९६), वॉर्ड, जे. : *नॅचरॅलिझम अँड अॅग्नॉस्टिसिझम* (लडन, १८९९, आ. ३, १९१५).

श्री. ह्. दीक्षित.

अणुवाद : दगड, लाकूड यांसारखे जे जड पदार्थ आपल्याभोवती आहेत त्यांचे विभाग करता येतात. त्यां विभागांचेहि आणखी लहान विभाग करता येतात. विभाजनाची ही क्रिया अखेर कोठेतरी थावली पाहिजे आणि जड पदार्थांना अतिम अवयव अथवा अणु असले पाहिजेत असा आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो. याचें एक कारण असें आहे की, मानवी बुद्धीची प्रवृत्ति काही तरी अचल, अविकारी शोधून काढून त्यावर स्थिरावण्याची आहे एकदा नित्य अणु मानले म्हणजे त्याच्या उपसरण-अपसरणामुळे जगातील नाना पदार्थ उत्पन्न होतात व नष्ट पावतात. अशी उपपत्ति बुद्धीला समाधानकारक वाटते कारण या उपपत्तीत 'जे नाही त्यापासून काहीहि होत नाही' व 'जें अस्तित्वात आहे त्याचा नाश सभवत नाही' (नाभावो विद्यते सतः।) हे बुद्धीस एकदम पटणारे प्रमेय अनुस्यूत आहे १८०२–३ च्या सुमारास जॉन डाल्टन याने प्रायोगिक आधारावर जडद्रव्य हे अतिशय सूक्ष्म अशा मूलत विभक्त अणूचें बनलेले आहे असा अभ्युपगम केला. पण तत्त्वज्ञानाच्या प्रातांत त्याच्या कितीतरी आधी केवळ बौद्धिक प्रपंच करून अणुवादाची मांडणी केली गेली. कारण, अणुवादाचें खरें नातें काहीतरी नित्य आणि अविकारी तत्त्व शोधून काढावें या बुद्धीच्या साहजिक प्रवृत्तीशी आहे.

प्राचीन ग्रीक आणि भारतीय तत्त्वज्ञानात विश्वाच्या रचनेविषयी अणुवादी उपपत्ति आलेल्या आहेत. त्यात आधीची उपपत्ति कोणती, किंवा दोहोपैकी एकीमध्ये दुसरीतून उसनवारी केलेली आहे की काय हे सागण्याइतका पुरावा उपलब्ध नाही.

ग्रीसमध्ये अणुवाद : ख्रिस्तपूर्व पांचव्या शतकांत ग्रीसमध्ये प्रथम ल्युसिपस व नंतर त्याचा शिष्य डेमॉक्रिटस (जन्म ख्रि. पू. सुमारे ४६०) यानी अणुवादाचा पुरस्कार केला. (मात्र, ल्युसिपसच्या ऐतिहासिकतेविषयी काही लोक शका घेतात.) या मताप्रमाणे सृष्टीच्या बुडाशी भरीव अणु व पोकळ अवकाश हीं 'दोन तत्त्वें' आहेत अणु हे अतिसूक्ष्म, अविभाज्य, अदृश्य आणि अविनाशी असतात. प्रत्येक अणूला स्वत.चा वेग आणि गति असते. त्याच्यात गुणात्मक फरक नसतो. फरक असतो तो आकार आणि आकृति याचा. निरनिराळ्या आकृतीचे लहान-मोठे अणु कमी-जास्त सख्येने एकत्र आल्यामुळे इद्रियाना रंग-गधादि गुणवैचित्र्य प्रतीत होते. पण मुळात अणूमध्ये विस्तार, आकृति, घनता यासारखे प्राथमिक धर्मच केवळ असतात. जड पदार्थाचे प्राथमिक गुणधर्म आणि दुय्यम गुणधर्म हा जो फरक पुढे लॉक याने केला त्याचे बीज येथे आहे. अणूला वजन असते असे डेमॉक्रिटस मानीत होता, असे एक मत आहे दुसऱ्या मताप्रमाणे एपिक्युरिअन पथातील तत्त्वचितकांनी ही भर घातली; डेमॉक्रिटसच्या दृष्टीने वजन हासुद्धा अणूच्या प्रचयामुळे निष्पन्न होणारा व केवळ इंद्रियाना प्रतीत होणारा गुणधर्म आहे.

अणूस वजन आहे असे धरून विश्वोत्पत्तीची प्रक्रिया अशी सागता येईल : अनत अवकाशाच्या पोकळीत अणूचे अध पतन होत असतांना जड अणु त्याच्या वजनामुळे मध्यभागी सरकतात. हलके अणु त्यांच्यावर येऊन आदळले म्हणजे उसळी खाऊन ते कडेला फेकले जातात. या प्रक्रियेतून जी आवर्ते निर्माण होतात त्यातून स्वत.ची नक्षत्रे आणि ग्रहमाला असलेली अनेक विश्वें एकसारखी निर्माण होत असतात. अणूस वजन नाही असे धरल्यास या वर्णनात थोडे फेरफार करावे लागतात.

आत्म्याचेहि अणु असतात असे या मतांत मानले आहे. ख्रिस्तपूर्व चौथ्या शतकात उदयास आलेल्या एपिक्युरिअन पंथात अणूना स्वत ची इच्छाशक्ति असते व त्यामुळे नियत मार्गावरून ते थोडे इकडे तिकडे सरकतात असें मत रूढ झाले.

जैन व वैशेषिक : भारतात जैन व वैशेषिक यांनी अणुवाद पुरस्कारिला. जैनाच्या परिभाषेंत 'अणु' याला 'पुद्गल' असा शब्द आहे. पुद्गलामध्ये एकसारखी क्रिया सुरू असते. ग्रीक तत्त्वज्ञाच्या अणूप्रमाणे पुद्गल निर्गुण नाहीत प्रत्येकाच्या ठिकाणी रूप, रस, गंध व स्पर्श हे चारहि गुण असतात. दोन परमाणु एकत्र येऊन त्यांच्यांतील एकाच्या अथवा दोहोंच्या चिकटपणामुळे त्याचा 'स्कंध' बनतो स्कधाचे अधिक मोठे स्कध बनतात व त्यांच्या निरनिराळ्या रचनामुळे नवीन गुणांची उत्पत्ति होते. जैन मताप्रमाणे कर्मांचेसुद्धा सूक्ष्म अणु असतात.

वैशेषिक मताप्रमाणे केवळ पृथ्वी, जल, तेज व वायु ही चार भूतद्रव्येंच परमाणूनी घटित आहेत. त्या चारींचे परमाणु मूलतः भिन्न असून त्या प्रत्येकाचे गुण निरनिराळे आहेत. उदाहरणार्थ, पृथ्वीच्या अणूवर रूप, रस, गंध, स्पर्श, सख्या, परिमाण वगैरे एकूण चौदा गुण आहेत. जलाच्या अणूवर गधाच्याऐवजी स्नेह (चिकटपणा) एवढ्या फरकाने तेच चौदा गुण आहेत. आत्मा अणु नमून विभु म्हणजे सर्वव्यापी

आहे. आत्म्याच्या पूर्वजन्मातील कर्माला अनुरूप असे भोग त्याला मिळावे या दिशेने अणूची हालचाल होत असते. पण त्यांच्यांत गति निर्माण होते ती ईश्वराच्या इच्छेने म्हणून वैशेपिकांचा अणुवाद हा ग्रीक अणुवादाप्रमाणे जडवादी नाही. दोन अणु एकत्र येऊन त्यांचा द्वचणुक बनतो. तीन द्वचणुके एकत्रित होऊन त्यांचे त्र्यणुक अथवा त्र्यसरेणु बनतो. खिडकीतून पडणाऱ्या उन्हाच्या कवडशांत जे बारीक कण दिसतात ते त्रसरेणु होत त्याच्या विविध संयोगांतून स्थूल सृष्टीचा पसारा निर्माण होतो.

संदर्भ-ग्रंथ : थिली, एफ : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९१४; सुधा. आ. ३, संपा एल. वुड, १९५१); दासगुप्त, एस : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, खं. १ (केंब्रिज, १९२२).

श्री. ह. दीक्षित

अतिमानसशास्त्र : नेत्रकर्णादि बाह्य ज्ञानेंद्रियांच्या सन्निकर्षाचा संभव नसताना, तसेच अनुमानाचाहि संभव नसतांना वर्तमान, भूत व भावी (अनागत) घटनांचें ज्ञान आणि परचित्त-संवेदन म्हणजे दुसऱ्याच्या मानसिक अवस्थेमुळे वा मनोव्यापारामुळे प्रभावित होणें, हे अतींद्रिय-प्रत्यक्षाचे प्रकार; त्याचप्रमाणे मनश्चालन म्हणजे संकल्पमात्रेकरून भौतिक प्रक्रिया प्रभावित करण्याची क्षमता अथवा स्नायुनिरपेक्ष क्रियासामर्थ्य, या गोष्टी मानसशास्त्राकडून उपेक्षित राहिल्यामुळे तद्‌विषयक स्वतंत्र संशोधन अस्तित्वांत आले आहे. या संशोधनाने 'विज्ञान'-शाखेचा दर्जा प्राप्त करून घेतला आहे; कारण, या प्रकाराच्या बाबतीतहि कार्यकारण-नियम असले पाहिजेत व ते शोधून काढणे शक्य आहे ही विज्ञान-साधारण श्रद्धा या संशोधनाच्या मुळाशी आहे. इतर विज्ञानाप्रमाणेच हेहि संशोधन प्रयोगात्मक आहे व प्रयोगफलितांचें मूल्यांकनहि इतर विज्ञानांत वापरण्यांत येणाऱ्या सांख्यिकीय निकषानुसारच करण्यांत येते.

आरंभ व विकास : १८८२ ते १९१९ या कालांत इंग्लंड, अमेरिका व फ्रान्स या देशांत संशोधन-संस्था स्थापन झाल्या. १९३२ पावेतोचें बहुतांश संशोधन 'मरणोत्तर अस्तित्वा'चा पुरावा म्हणून पुढे करण्यांत येणाऱ्या माध्यम-प्राप्त संदेशांभोवती केंद्रित होतें. परंतु त्या देशात तसेच रशियांतहि परचित्तसंवेदनविषयक प्रयोगहि होत होते व माध्यमप्राप्त संदेश हे परचित्तसंवेदनमूलक अथवा दूर-ज्ञान-क्षमतामूलक असावेत हा पर्यायी अभ्युपगमहि शास्त्रज्ञासमोर होताच. ड्यूक विद्यापीठांत डॉ ऱ्हाईन यांनी प्रो मॅक्‌डूगलच्या नेतृत्वाखाली केलेल्या संशोधनाने हा अभ्युपगम दृढावला व तेव्हापासून अतींद्रिय प्रत्यक्ष व संकल्पजनित भौतिक परिणामसामर्थ्य यांकडे संशोधनाचा ओघ अधिक प्रमाणात वळून सुबद्ध व सांख्यिकीय-मूल्यांकन-सुलभ अशा प्रयोगपद्धति अस्तित्वांत आल्या. अर्थातच केवळ आपातत. घडणाऱ्या घटनावर अतिमानसशास्त्राची भिस्त नसून ते प्रयोगशरण बनले आहे व बहुसंख्य प्रयोगान्ती काकतालीयन्यायवादी आक्षेपांचे निरसन होऊन बाह्येंद्रियनिरपेक्ष मन सामर्थ्याची सत्यता सिद्ध झाली आहे. ख्यातनाम मानसशास्त्रज्ञ या विज्ञानशाखेंत सक्रिय रस घेत आहेत, इतर वैज्ञानिक तिची दखल घेत आहेत व तत्त्वचिंतकांनाहि ती विचारार्ह वाटू लागली आहे.

वर्तमान-संशोधन : अतींद्रिय मन सामर्थ्याचें प्रवर्तन नेणिवेच्या प्रांतांत होत असल्याने त्याचे प्रवर्तक घटक, त्यास अनुकूल परिस्थिति, त्याच्याशी संबंधित असू शकणाऱ्या शरीरान्तर्गत घटना, इत्यादीविषयी आता संशोधन होत आहे कारण, वैज्ञानिक-जिज्ञासेच्या बरोबरच, या शक्ति नियंत्रणाखाली आणण्याची इच्छा व रोगनिदान व रोग-परिहार, गुन्ह्यांचा तपास, अवकाश-संदेशन इत्यादीसाठी या शक्ति साहाय्यभूत ठरतील ही अपेक्षा संशोधक बाळगीत आहेत. मानवाच्या स्वरूपाचें सम्यक् ज्ञान होण्याच्या दृष्टीनेहि हें संशोधन अगत्याचें आहे.

हीं उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी विश्वासपात्र ठरलेल्या संकलित वृत्तान्तांच्या अभ्यासातून आणि मानसिक जीवनाशी संबंधित अशा इतर विज्ञानाच्या चिंतनातून सुचलेले विविध अभ्युपगम घेऊन प्रयोग करण्यात येत आहेत. प्रयुक्ताची उत्साही मन स्थिति, विश्वासवृत्ति, मानसिक आरोग्य, संमोहित अवस्था वगैरे अनुकूल असल्याचें दिसून आले आहे. मौन, प्राणायाम, जप इत्यादीचाहि विचार व्हावा असे डॉ मर्फी, डॉ. थाउलेस, श्रीमती ऱ्हाईन वगैरे सुचवीत आहेत.

देहनिष्क्रमाचे म्हणजे शरीरातून काही काळ बाहेर पडल्याचे अनुभव, मानसप्रतिमांची कॅमेऱ्यातील फिल्मवर उमटलेली चित्रे इत्यादि प्रकाराची दखलहि घेण्यांत येऊ लागली आहे.

विवाद्य प्रश्न : अतींद्रिय शक्ति ही आदिम स्वरूपाची असून इंद्रियांच्या उत्क्रांतीमुळे ती अव्यापृत अवस्थेत राहिली, की ती मज्जा-संस्थेच्या उत्क्रांतीची निदर्शक आहे याविषयी मतभेद आहेत. त्याच-प्रमाणे, अतींद्रिय मन.सामर्थ्य स्वतंत्र आहे की भौतिक ऊर्जासापेक्ष आहे या प्रश्नावर अद्यापि दुमत आहे रशियन संशोधकाच्या व काही शास्त्रज्ञांच्या मते भौतिक ऊर्जेचाच परतु अद्यापि न समजलेला प्रकार त्याशी संबंधित असला पाहिजे. याउलट, जे. बी. ऱ्हाईन म्हणतात की, भौतिक ऊर्जा काल व अवकाश याच्या मर्यादेतच कार्य करते; अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या बाबतीत या मर्यादा असल्याचें दिसत नाही व अनागत प्रत्यक्षाच्या बाबतीत तर भौतिक ऊर्जावाद अगदीच खंडित होतो.

या संशोधनाचें महत्त्व अतींद्रिय मन.सामर्थ्य नियंत्रणाखाली आणून त्याचा विनियोग करतां येण्याच्या दृष्टीने, प्रार्थनेचे बल, दृष्टान्त, पूर्वजन्म व पुनर्जन्म इत्यादि पुरातन धारणाची वैज्ञानिक परीक्षा आणि मंत्रोपचार, जादूटोणा वगैरे प्रकारातील तथ्याची शहानिशा करण्याच्या दृष्टीने हे संशोधन अतिशय महत्त्वाचें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ . ऱ्हाइन, जे. बी. : *न्यू वर्ल्ड ऑफ दि माइंड* (लंडन, १९५४); — व प्रॅट, जे. जी. : *पॅरामायकॉलॉजी* (स्प्रिंगफिल्ड, १९५८); मर्फी, जी. : *चॅलेंज ऑफ सायकिकल रीसर्च, ए प्रायमर ऑफ पॅरासायकॉलॉजी* (न्यूयॉर्क, १९६१); वॅसिलिएव्ह, एल. एल. : *एक्स्पेरिमेंटस इन मेंटल सजेशन*, अनु. : वॅसिलिएव्ह (चर्चक्रूखॅम, हॅम्पशायर, १९६३); टायरेल, जी. एन. एम. : *दि पर्सनॅलिटी ऑफ मॅन* (लंडन, १९४८).

व. वि. अकोलकर

अतीतत्ववाद (ट्रॅन्सेन्डेन्टॅलिझम) : व्यक्तीचे जीवन कौटुंबिक, धार्मिक, सामूहिक जीवनात सामावते; ते व्यक्तीपुरतेच राहत नाही व्यक्तिजीवनाला आपली मर्यादा ओलांडून पलीकडे जावें लागतें, तरच त्याला समृद्धि व पूर्तता लाभते. अगदी साध्या व्यावहारिक पातळीवर येणारा हा अनुभव एक प्रकारचे अतीतत्व आहे व्यक्तीला लाभणारा जन्म आणि मृत्यु या दोन सीमांमध्येच व्यक्तीचे जीवित्व सपत नसून जन्मपूर्व आणि मरणोत्तर असे काही अस्तित्व असले पाहिजे ही कल्पना अशीच अतीतभावातून निर्माण होते मानवी मन या अतीतभावाच्या प्रेरणेने तत्त्वज्ञानात्मक अतीतत्व स्वीकारते भारत, ग्रीक इत्यादि देशातील प्राचीन तत्त्वज्ञांनी अतीततत्त्वाचा सतत शोध घेतला, आणि असें मानले की मानवी ज्ञानव्यापाराला, श्रेयव्यापाराला, कलात्मक निर्मितीला आणि व्यावहारिक जीवनालाहि पायाभूत असणारे एक शाश्वत, सर्वगामी व सर्वाधार असें अतीततत्त्व असले पाहिजे ईश्वर, ब्रह्म इत्यादि तत्त्वे म्हणजे या अतीताचीच विविध रूपे आहेत, मानवाच्या मनातील अतीतभावाचे ते विविध आविष्कार आहेत व्यावहारिक आणि पारमार्थिक, लौकिक व अलौकिक, अनुभवगम्य आणि अनुभवातीत अशी द्वंद्वे तत्त्वज्ञानात व धर्मचितनात नादताना दिसतात या द्वंद्वाच्या बुडाशी हा अतीतभावच आहे

भारतीय तत्त्वज्ञानामध्ये 'सत्, चित्, आनद' या स्वरूपाचे ब्रह्म हे अतीततत्त्व मानले आहे, तसेच ईश्वर हा सृष्टीचा नियता व सर्वान्तिर्यामी मानला आहे बौद्धानी ब्रह्म, ईश्वर व आत्मा मानलेला नाही, परतु 'क्षणसताना'च्या रूपाने अतीत असे तत्त्व मानलें आहे.

युरोपीय तत्त्वज्ञानांतील अतीतत्ववाद प्लेटो या ग्रीक तत्त्वज्ञाने अतीत अशा प्रज्ञार्थाची ' (आयडियाज) एक कोटी मानलेली आहे ॲरिस्टॉटलने आगयद्रव्याला श्रेयाकडे व पूर्णतेकडे नेणारे 'आकार' (फॉर्म्स) मानले आहेत व या आकाराचाहि सर्वोच्च आधार म्हणून ईश्वर मानला आहे.

खिस्ती धर्मचितनात व तत्त्वमीमासेत ईश्वर हेंच परम व अतीततत्त्व मानले गेले पण आधुनिक युरोपीय तत्त्वचिन्तनामध्ये अतीततत्त्वाचा नव्याने शोध सुरू झाला. मानवी मनाच्या सामर्थ्यापैकी काही भाग हा अनुभवपूर्व असा आहे. दिक्काल, कार्यकारणभाव इत्यादि आकारांच्या (फॉर्म्स) साहाय्याने मानवी मन अनुभवाना रचना देते, असा सिद्धान्त काटने (पहा : 'काट') माडला. दृश्य विश्वाच्या अनुभवावर अवलबून नसलेल्या मनाच्या सामर्थ्याला काटने अतीत-क्षमता म्हटले आहे.

अतीतभावाला प्राचीन तत्त्वचितनात अतिमानुप, दैवी, पारलौकिक किवा पारमार्थिक असा सदर्भार्थ होता; पण कांटसारख्या आधुनिक तत्त्व-चितकाच्या सिद्धान्तामुळे अतीतत्व मानवी पातळीवर येण्याची शक्यता उत्पन्न झाली. प्रगतीची किवा विकासाची कल्पना रुजूं लागली, त्यामुळे मानवी जीवन सतत आपल्या प्राप्त परिस्थितीला ओलाडीत विकसत आहे, असे मानले जाऊ लागले. हेगेलच्या तत्त्वज्ञानामध्ये या परिवर्तनात्मक अतीतभावाचे एक विराट् विश्वात्मक रूप आढळते.

परतु, हेगेलच्यानतर या परावर्तनशील प्रगतीच्या सिद्धान्ताच्या विरोधी प्रतिक्रिया सुरु झाली मानवी प्रज्ञेला अतीत वस्तूचें ग्रहण करता येत नाही, इतकेच नव्हे तर अतीताच्या शोधात गुंतलेली सद्वस्तुमीमासा (मेटॅफिजिक्स) भ्रमात्मक आहे, असे नतर च्या काही तत्त्वज्ञानी माडलेले आढळते सद्वस्तुमीमासाच शकास्पद ठरल्यावर अतिमानुप अतीताचा शोधहि भ्रमात्मक ठरला मानवी जीवनाचे सत्य खोलांत – मानवी मनाच्या गाभ्यात – जाऊन, निराग्रही वृत्तीने शोधले पाहिजे; कारण या सत्याच्या मागे दडलेले अतीत, श्रेयाधार असें काही परमसत्य नाही, असे प्रतिपादन करणारा कर्केगार्द, हैडेगर प्रभृतीचा अस्तित्ववाद (एक्झिस्टेन्शियॅलिझम) व सद्वस्तुमीमासेला अव्हेरणाऱ्या इतर उपपत्ति समकालीन युरोपीय तत्त्वज्ञानात नादत आहेत.

प्राप्त परिस्थितीचे उल्लंघन करून श्रेयाकडे संमुख होणे व श्रेयासाठी प्रयत्नशील राहणे, हा मानवी प्रज्ञेचा एक स्थायिभाव आहे अतीतभावाचा हा व एवढाच आधार मानावयाचा का ? का अतिमानुप अशा अतीत सद्वस्तूचा सिद्धान्त स्वीकारून मानवी जीवनाला व श्रेयशीलतेला त्याचा आधार मानावयाचा ? हे प्रश्न आज तत्त्वज्ञानातील कूटप्रश्न झाले आहेत प्रत्यक्ष मानवी जीवनाच्या दृष्टीने ते निकडीचे व महत्त्वाचे आहेत व म्हणूनच त्यांची उत्तरे भिन्न दिशांनी शोधण्याचा प्रयास तत्त्वचितकांकडून होत आहे

संदर्भ-ग्रंथ . फ्लीशॉवेर, एच. जे. डी. : *दि डेव्हलप्‌मेंट ऑफ कांटियन थॉट*, अनु ‌ ‌अे. आर सी डंकन (लंडन, १९६२), दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, खंड १ (केंब्रिज, १९२२).

दि. के. बेडेकर

अदृष्ट : पहा : **कर्मसिद्धान्त**

अद्वैतवाद : स्वरूप व प्रकार : तत्त्वज्ञानातील मूलभूत समस्यांपैकी 'अंतिम तत्त्व एक की अनेक' ही एक प्रमुख समस्या होय 'तत्त्व एकच होय' असें प्रतिपादणाऱ्या मतास पाश्चात्त्य परपरेत एकतत्ववाद असें नाव मिळेल, पण भारतीय विचारधारेत अशा तऱ्हेच्या मतास 'अद्वैतवाद' म्हटलें जाईल. हा फरक पडतो याचे कारण भारतीय परपरेत तत्त्वज्ञानाचे (अथवा दर्शनाचें) परम प्रयोजन मोक्ष हे होय, केवळ तत्त्वजिज्ञासा नव्हे असें मानले आहे अंतिम तत्त्वाशी जीवाच्या असलेल्या संबंधांचें यथार्थ ज्ञान झाल्याने मोक्ष मिळतो हेहि मत सर्वमान्य आहे अर्थातच जीव हा अंतिम तत्त्वाशी एकरूप आहे की त्याहून भिन्न आहे, की काही रीतींनी भिन्न व काही रीतींनी अभिन्न आहे अशा तऱ्हेची प्रश्नाची माडणी भारतीयाच्या तत्त्वचिंतनांत रूढ होऊन बसली परिणामतः एकतत्ववाद, अनेकतत्ववाद अशा नांवाऐवजी अद्वैतवाद, द्वैतवाद, द्वैताद्वैतवाद अशा तऱ्हेची नावे तात्त्विक सिद्धान्तांना दिली गेली.

जडाद्वैत : अतिम तत्त्व एकजिनसी, एकरूप आहे; त्या एका तत्त्वाहून दुसऱ्या कशासहि वास्तविक सत्ता नाही अशा सिद्धान्तास अद्वैतवाद म्हणता येईल. ते अंतिम तत्त्व जड आहे. व्यक्तीचा 'मी'-पणा आणि जाणीव हा त्या जडाचा उत्पन्न-विनाशी विकार आहे असा पक्ष कोणी घेतल्यास त्या मतास जडाद्वैत म्हणता येईल. युरोपांत एकोणिसाव्या शतकात अर्न्स्ट हेकेल याने आपल्या 'रिड्ल ऑफ दि युनिव्हर्स' या पुस्तकात या तऱ्हेचें मत मांडले होते भारतांत मात्र

असें मत कोणी पुरस्कारिलें नाही चार्वाक हे जडवादी होते. पण त्यांच्या दृष्टीने पृथ्वी, जल, तेज व वायु ही चारहि तत्त्वे अंतिम होत. त्यामुळे जडाद्वैत हा एक नमदर्शनीय अद्वैतप्रकार मानला तरी त्याचा पाठपुरावा भारतात प्रत्यक्षात कोणी केला नाही

चैतन्याद्वैत : म्हणून अद्वैत मत याचा आपल्याकडील रूढ अर्थ ब्रह्माद्वैत, आत्माद्वैत, चैतन्याद्वैत असाच होतो अनेकविध दिसणाऱ्या या सृष्टीच्या बुडाशी एकच नित्य, अविकारी चैतन्य विलसत आहे अशा तऱ्हेच्या मताला ब्रह्माद्वैत अथवा आत्माद्वैत म्हणतां येईल. अखंडैकरस, स्थिर, अविकारी आत्मतत्त्वापासून बहुरंगी, बहुढंगी, सदा गतिमान् व सतत नाश पावून पुन्हा पुन्हा जन्माला येणारी जड सृष्टि कशी निर्माण होते व माझा आणि त्या आत्मतत्त्वाचा संबंध नेमका कसा लावावयाचा यासंबंधी मतभेद होतात. त्यामुळे केवलाद्वैत, विशिष्टाद्वैत व शुद्धाद्वैत हे अद्वैताचे तीन मुख्य प्रकार होतात.

केवलाद्वैत मताचे प्रमुख प्रवर्तक शंकराचार्य (ख्रि. ७८८) हे होत. या मताप्रमाणे सतत बदलणाऱ्या नामरूपाची ही जड सृष्टि मिथ्या होय. तिच्या बुडाशी असलेलें नित्य, निर्गुण व चेतन ब्रह्मतत्त्व तेवढेंच खरें. माझें व त्या ब्रह्मतत्त्वाचें सर्वस्वी अद्वैत आहे. मी ब्रह्मच आहें. जीवाना वेगळेपणा भासतो तो अविद्येमुळे, मायेमुळे, अज्ञानामुळे. अज्ञानाचा नाश ज्ञानामुळेच होऊ शकतो. ज्ञान म्हणजे ब्रह्मात्मैक्याची अपरोक्ष अनुभूति. ही अनुभूति म्हणजेच मोक्ष. आनंद हे ब्रह्माचें स्वरूप असल्याने मोक्षानुभव आनंदमय असतो.

विशिष्टाद्वैत : या मताचे प्रमुख प्रणेते रामानुजाचार्य (ख्रि. १०१७). या मताप्रमाणे ब्रह्म, चित् व अचित् ही सारखीच सत्य होत. पण चेतन ब्रह्म हे जडाच्या व सर्व जीवाच्या अंतर्यामी राहून त्याच्या सर्व व्यवहारांचे नियंत्रण करते, म्हणून त्यास ईश्वर म्हणावयाचें ईश्वर व जीव यांच्यात अद्वैत आहे. पण तें भेदाला अवकाश करून देणारें म्हणजे विशिष्ट आहे जड सृष्टि व जीव ही ब्रह्मास विशेषणरूप आहेत. कारण ती ब्रह्मावर सर्वथा अवलंबून असतात. नील हें विशेषण व कमल हें विशिष्ट यामध्ये ज्या प्रकारचे अद्वैत नांदतें तसलेंच अद्वैत एका बाजूस जगत् आणि जीव व दुसऱ्या बाजूस ईश्वर यांच्यामध्ये आहे

शुद्धाद्वैत : हें मत वल्लभाचार्यांनी (ख्रि १४७३) मांडले ब्रह्म, जीव व जगत् यांचें अद्वैत मानण्यास केवलाद्वैत-मतात मायावादाचा आश्रय केलेला आहे, जगाला मिथ्या मानलेलें आहे ते या मतास मंजूर नाही म्हणून या मतास शुद्धाद्वैत म्हटले. शुद्ध ब्रह्म म्हणजे मायेने शबलित नसलेले ब्रह्म. त्या शुद्ध ब्रह्माचे जग हा वास्तविक परिणाम आहे, विवर्त-कार्य नव्हे. परिणाम घडतांना ब्रह्मांत विकार होत नाही. सुवर्णाचा अलंकार बनविल्यावर सुवर्ण अविकृत राहते. त्याच रीतीने जग हें ब्रह्माचा अविकृत परिणाम होय कारणरूप ब्रह्म व त्यानें कार्य जग ही दोन्ही अभिन्न असल्याने हे मत अद्वैतप्रतिपादक होय.

जीव हा ब्रह्मापरील आभास नसून ब्रह्माचा अंश आहे. शुद्ध सुवर्णाचा एक कण हाहि शुद्ध सुवर्णच होय. त्याचप्रमाणे ब्रह्माचा अंश जो जीव तोहि शुद्ध ब्रह्मच होय दोघेहि शुद्ध असल्याने त्या दोहोंचे जें अद्वैत ते शुद्धाद्वैत होय.

शिवाद्वैत : काश्मीर-शैव-संप्रदाय हाहि अद्वैताचा पुरस्कार करणारा आहे. या मतांत परम-तत्त्वास परा संविद्, शिव, परमशिव अशी नावे आहेत. शिवतत्त्वाच्या स्वरूपाचे निर्वचन करता येत नाही. पण शिवाच्या अंगभूत 'शक्ति' आहे. अग्नि आणि उष्णता याचे जसे तादात्म्य असते तसेच 'शिव' आणि 'शक्ति' याचें आहे. शक्तिद्वारा शिवतत्त्वाचा आविष्कार होतो. विश्व म्हणजे *शिवतत्त्वाची क्रीडा* होय. अशा रीतीने शिवाद्वैत हाहि अद्वैताचाच प्रकार ठरतो.

विज्ञानवाद : बौद्धांच्या महायान पंथातील योगाचार संप्रदायाप्रमाणे प्रत्येक पदार्थ म्हणजे क्षणजीवी विज्ञानांचें (जाणिवेच्या अवस्थांचे) संतान होय. घट-विज्ञानाहून निराळा असा घटपदार्थ नाहीच. विश्वांत विज्ञान-वीथीशिवाय दुसरे काहीच नाही असे हें मत असल्याने योगाचारांच्या विज्ञानवादालाहि अद्वैताचा प्रकार मानता येईल.

शून्यवाद : बौद्धांच्या महायान पंथातील माध्यमिक मताप्रमाणे एक पदार्थ दुसऱ्या पदार्थावर, दुसरा तिसऱ्यावर अशा रीतीने (प्रतीत्य-समुत्पाद-सिद्धान्तानुसार) प्रत्येक पदार्थ दुसऱ्यावर अवलंबून असल्याने त्याला स्वरूप अथवा स्वभाव नाही पदार्थाची ही निःस्वभावता म्हणजे त्याची शून्यता होय. इतरहि अनेक युक्तिवादानी सर्वच शून्य आहे असें प्रतिपादन या मतांत आहे. पदार्थाचे आपले व्यावहारिक ज्ञान सोपाधिक आहे असा त्याचा एक अर्थ आहे पण ज्ञानातील उपाधि गळून पडल्यावर जो उपाधिरहित अनिर्वचनीय अनुभव शिल्लक उरेल, त्यालाहि माध्यमिकांनी 'शून्य' असे नाव दिले आहे. परमार्थतया केवळ हें *शून्य* तेवढेच सत्य आहे, तो *एक अद्वय अनुभव* आहे असें हें मत असल्याने माध्यमिकांचा शून्यवाद हाहि अद्वैतवादाचा एक प्रकार होऊं शकतो.

आदितत्त्वाची लीला : अंतिम तत्त्व एकच असतां सृष्टीची विविधता कशी उत्पन्न करावयाची ? : शंकराचार्यांचे आजेगुरु गौडपादाचार्य यांनी 'अजातवाद' ही उपपत्ति दिली तर्कदृष्ट्या उत्पत्ति ही गोष्टच असंभव होय असे त्यांचें प्रतिपादन आहे. विविध प्रकारची सृष्टि उत्पन्नच झाली नसल्याने ('अजात' असल्याने) ती उत्पन्न करावयाचा प्रश्नच येत नाही. शंकराचार्यांनी जग 'मिथ्या' ठरविलें. त्यामुळे त्याच्या भासमान विविधतेचा ब्रह्माच्या एकत्वाशी विरोध येत नाही. विशिष्टाद्वैत-मतांत बहुत्वाने प्रत्ययास येणाऱ्या सृष्टीस विशेषणाचा (प्रकाराचा) दर्जा दिला गेला. विशेषणांची विविधता विशिष्टाच्या एकतेस बाधक ठरत नाही. नील, सुरभि, मृदु इत्यादि अनेक विशेषणें असली तरी त्यांनी विशिष्ट जे कमल ते एकच राहूं शकते. थोडासा गूढवाद पत्करल्यास सृष्टीची विविधता ही आदि-तत्त्वाची '*लीला*' होय असें म्हणून तार्किक अडचणीचे निवारण करता येते. '*लीला*' म्हणजे निर्हेतुक रमणीय आविष्कार. त्यासंबंधी 'का' या प्रश्नास अवकाश नसतो.

संदर्भ-ग्रंथ : अभ्यंकर, वा., संपा. : *श्रीमत्सायणमाधवाचार्यप्रणीत सर्वदर्शनसंग्रह* (पुणें, १९२४).

श्री. ह. दीक्षित

अधिकारसाक्ष्य : पहा : साक्ष्य

अध्यवसाय-स्वातंत्र्य : मनुष्य स्वतंत्र आहे काय या प्रश्नास एकदम उत्तर देता येणार नाही. त्या प्रश्नाचा अर्थ आधी स्पष्ट करुन घ्यावा लागेल. 'कोणत्याहि माणसास त्याच्या इच्छेप्रमाणे जगांत कोणतेहि बदल घडवून आणतां येतील काय ?' असा त्याचा अर्थ केल्यास 'मनुष्य स्वतंत्र नाही' असेच उत्तर द्यावें लागेल. मी कितीहि उत्कट इच्छा केली तरी बसल्या जागेवरून समोरची भिंत मला हलवितां येणार नाही. आपण इतकेंच म्हणूं शकूं की, इच्छित गोष्ट घडण्यासाठी त्या दिशेने काही कृति मला करता येईल. काही वेळां ती कृति सफल होईल, काही वेळां होणार नाही. मग प्रश्न असा येतो की, माणसास कृतीचे तरी स्वातंत्र्य आहे काय ? त्याला हवी ती कृति तो करुं शकतो काय ? याचेंहि उत्तर तो पूर्णतया स्वतंत्र नाही, असेच येईल. दानपत्रावर स्वाक्षरी करण्याची कृति करण्याचा मी निश्चय केला आणि अगदी त्याच क्षणी पक्षाघात होऊन माझा हात मला हलवितां येईनासा झाला असें होऊं शकेल. मग प्रश्न उरतो की, मनोमनी निश्चय करण्याचें तरी स्वातंत्र्य, अध्यवसाय-स्वातंत्र्य—आत्मस्वातंत्र्य मला आहे काय ? या प्रश्नासंबंधी नियततत्ववाद आणि अनियततत्ववाद असे दोन पक्ष सकृद्दर्शनी घेतां येतात.

नियततत्ववादाचा पक्ष असा – मानवी संकल्प अथवा अध्यवसाय ही क्रिया सृष्टीतील एक घटना असल्याने इतर कोणत्याहि घटनेप्रमाणे तिला 'कारण' हे असणारच कोणतीहि घटना केव्हा, कोठे आणि नेमकी कशी घडावयाची हे सर्वस्वी तिच्या कारणावरुनच अथवा कारणसमुच्चयावरुन ठरतें. म्हणजे, घटना तिच्या कारणाने नियत होते. तशी ती न होईल तर कारणाचें कारणत्वच नाहीसे होईल. अर्थात् माझा कोणताहि अध्यवसाय त्याच्या पूर्व-पूर्व कारणाने नियत होणारच. मी तो आयत्या वेळीं बदलू शकणार नाही त्याला त्याचा सलग पूर्वेतिहास असणार व त्या इतिहासानेच त्याचें स्वरुप ठरणार. भविष्य काळांतील अमुक एका क्षणी माझ्या मनांत कोणती तरी एकच घटना घडत असणार, अन्य नाही ती घडून गेल्यावर अपरिवर्तनीय असते हे कोणीहि मान्य करील. मग या क्षणीसुद्धा ती अपरिवर्तनीय आहे, असे मानण्यात काय चुकलें ? माझ्या मनांत घडणारी घटना जर अशा रीतीने अटळ असेल तर माणसाला आत्मस्वातंत्र्य नाही हे उघडच आहे.

या निष्कर्षाप्रत येण्याची आणखी एक रीत अशी ' मनुष्य हा विचारशील प्राणी आहे जाणूनबुजून जी गोष्ट करावयाची ती तो अहेतुकत अथवा विनाकारण करणार नाही. कृतिविषयक निवड अथवा निर्णय करावयाचा तो स्वतःच्या सर्वांत बलवान् प्रेरणेला अनुसरुनच तो करणार. तसें तो न करील तर ती गोष्ट हेतुशून्य क्रिया होईल; कृति होणार नाही. त्या माणसाचा जो काही स्वभाव असतो त्यामुळे विशिष्ट परिस्थितीत कोणती तरी एक प्रेरणा बलवान् ठरणार. स्वभाव व परिस्थिति यांनी प्रेरणा नियत होते व प्रेरणेने संकल्प अथवा अध्यवसाय नियत होतो असे मानावें लागते. अर्थात् भविष्यांतील कोणत्याहि क्षणी प्रत्येक व्यक्तीचा अध्यवसाय नियत असतो. तो नियत असेल तर अध्यवसाय-स्वातंत्र्य अथवा आत्मस्वातंत्र्य तें काय उरले ?

अशा तऱ्हेच्या नियततत्ववादामुळे नैतिक विचाराचा पायाच उखडला जातो. नैतिकता ही माणसाच्या संकल्पाला अथवा अध्यवसायाला चिकटलेली असते. पण जर त्याचा अध्यवसाय स्वतंत्र नसेल तर सत् व असत्, सज्जन व दुर्जन, सदाचार व दुराचार असा फरकच करतां येणार नाही. जें घडते ते नियतपणे, अनिवार्यपणें घडत जातें असें मानले तर नैतिक दृष्टचा त्यास चागलें-वाईट म्हणण्यांत काही अर्थ उरत नाही. नदीला पूर येऊन त्यांतून माणसे वाहून गेली तरी ती दुष्कृति नव्हे आणि पुराच्या गाळामुळे अधिक धान्य पिकलें तर त्यांत नैतिक प्रशंसेचा प्रश्न येत नाही. कारण या गोष्टी सृष्टिनियमांप्रमाणे जशा घडावयाच्या तशा अटळपणाने घडत असतात. कृतीसंबंधीचा मानवी निर्णय जर अनिवार्य अशा सृष्टिनियमांचे फलित असेल तर त्यास (नैतिक अर्थाने) चांगलेपणा अथवा वाईटपणा येणार नाही आणि नीतिमीमांसेस अर्थ उरणार नाही.

अनियततत्ववाद : म्हणून काही लोक दुसऱ्या टोकाला जाऊन अनियततत्ववाद पत्करतात. या मताप्रमाणे मानवी मनांतील संकल्प अथवा अध्यवसाय हा घटनांचा असा एकच प्रकार आहे की, जो कार्य-कारण-संबंधाच्या कक्षेच्या बाहेर आहे. म्हणून मानवी व्यक्ति कोणत्या प्रसंगी कोणता कृतिनिश्चय करील हे एखाद्या सर्वज्ञ पुरुषालासुद्धा आधी सांगता येणार नाही कारण, तो आधी ठरलेलाच नसतो. तो सर्वस्वी अनियत असतो. कोणत्याहि क्षणी कोणताहि कृतिसंकल्प आकार घेईल – अगदी कोणताहि.

पण हा पक्षसुद्धा नीतिविचारास आधार देऊं शकत नाही. माझा सकल्प कोणत्याहि क्षणी कोणताहि आकार घेऊं शकत असेल तर मी त्याचा कर्ता आणि नियंता नव्हे. मग तो सकल्प माझा कसला ? इच्छा यदृच्छाधीन असेल तर मी पराधीन ठरतों. अनियततत्ववाद पत्करल्याने आत्म-स्वातंत्र्याचें समर्थन होत नाही, आणि स्वातंत्र्याच्या अभावी नैतिक-अनैतिक हा भेद उरत नाही.

आत्मनियतत्व : म्हणून, आत्म-स्वातंत्र्य याचा अर्थ नियतत्वाचा अभाव असा न करतां आत्मनियतत्व असा केला जातो माझा संकल्प (अध्यवसाय) मी करतों, अन्य कोणीहि नाही; तसेंच तो परिस्थितीनेहि नियत होत नाही, ही भूमिका आत्म-स्वातंत्र्याची होय या भूमिकेवरुनच साधुत्व आणि खलत्व, सत्कृत्य आणि दुष्कृत्य हे नैतिक भेद करतां येतात. वाईट गोष्टीविषयीची प्रवृत्ति आवरूं शकत असूनहि आवरली नाही, तरच मी असज्जन ठरतों आणि माझ्या शुभ प्रवृत्तीचा मी जनक असेन तरच नैतिक प्रशंसेस मी पात्र ठरेन. थोडक्यांत म्हणजे, अध्यवसाय (संकल्प) कारणरहित ठरल्याने स्वातंत्र्य सिद्ध होत नाही, तर 'मी' हे त्याचें कारण ठरल्याने आत्मस्वातंत्र्य व नीतिचिकित्सा ही सुप्रतिष्ठित होतात.

येथे 'मी' म्हणजे कोण हा प्रश्न प्रस्तुत ठरतो. मी म्हणजे माझा स्वभाव, हें तर खरेंच. पण कोणता भाव म्हणजे स्व-भाव ? माझ्यांत विवेक आहे आणि विकारहि आहेत. द्वेष, क्रोध, मोह इत्यादि विकार ज्याचे कारण असतील तो अध्यवसाय स्वतंत्र नव्हे. हे विकार म्हणजे 'मी'चें खरें स्वरुप नव्हे. म्हणून 'मी क्रोधाच्या आहारी गेलो', 'मी मोहाच्या अधीन झालो' असे शब्दप्रयोग होतात. विचाराचा अथवा विवेकाचा मी गुलाम झालों असे कोणी म्हणणार नाही. कारण विवेक हेंच 'मी'चें खरें स्वरुप होय. म्हणून विशुद्ध विवेकाने केलेला कृति-

निश्चय हाच स्वतंत्र-संकल्प होय स्वतंत्र-संकल्प करण्याचे व्यक्तीचे सामर्थ्य, म्हणजेच विकाराना डावलून विवेकाला अनुसरण्याची चिरंतन शक्यता हेच माणसाचे आत्मस्वातंत्र्य होय.

आत्मस्वातंत्र्य म्हणजे आत्मनियतत्व आणि आत्मनियतत्व म्हणजे आत्मा (मी) हे संकल्पाचें अथवा अध्यवसायाचें 'कारण' असणे असें वर म्हटले. यावरून अशी शका येईल की, जर कारण हे कार्याला नियत करते तर भावी कालांतील माझे सर्व सकल्प ठरून गेलेले असणार. कालपट जसजसा उलगडत जाईल तसतसे ते मला प्रत्यक्षात ज्ञात होत राहणार. पण सर्वज्ञ परमेश्वर अस्तित्वांत आहे अशी कल्पना केल्यास माझे भविष्यकालातील सर्व अध्यवसाय त्याला माहीत असणार तत्त्वत त्याचे अचूक भविष्य वर्तविता येईल. अर्थात् ते अटळ ठरतात. अशा परिस्थितीत स्वातंत्र्य ते काय राहिले ?

कार्यकारणभावसंबंधकल्पना · यास उत्तर असें की, कारण-कार्य-संबंधाची कल्पना व्यंजक आणि सर्जक अशा दोन रीतींनी करतां येते पहिल्या रीतीप्रमाणे कार्य हे कारणांत अनुस्यूत असते. रात्री घड्याळास गजर लावून ठेवणे हे कारण व पहाटे पाच वाजता होणारा गजराचा आवाज हें त्याचें कार्य. या ठिकाणी कारण-सामग्री निश्चित झाल्यावर कार्यहि अमुक एक म्हणून निश्चित होते व त्यामुळे भविष्य वर्तवितां येते. चद्र, सूर्य व पृथ्वी याच्या आजच्या स्थिति व त्यांच्या विविध गति जाणून घेऊन त्यावरून ग्रहणें केव्हा होतील ते आगाऊ सागता येतें. कारण की, या ठिकाणी कारण हे कार्याचे व्यंजक असते. पण जेव्हा कारण हे सर्जक असते, तेव्हा कार्याच्या स्वरूपाविषयी प्राक्कथन करतां येणार नाही. कविप्रतिभा हे कवितेचें कारण होय. पण हा कवि या वेळी अमुक एक कविता करील असे कोणास आगाऊ सागतां येणार नाही. प्रतिभा ही सर्जनशील कारण असते. याच रीतीने 'मी' अथवा 'आत्मा' हा नैतिक अध्यवसायाचें सर्जनशील कारण असतो या कारणत्वाचें नाव 'आत्मस्वातंत्र्य'.

संदर्भ-ग्रंथ : जोशी, वा. म : *नीतिशास्त्रप्रवेश* (पुणे, १९१९; आ. ३, १९३२); टिळक, बा. गं. : *श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* (पुणे, १९१५; आ. ७, १९५६).

श्री. ह. दीक्षित

अध्यासवाद : ब्रह्मसूत्रांवरील शकराचार्यांच्या भाष्यातील उपोद्घातास 'अध्यास'-भाष्य असे नांव आहे 'अध्यास' ही संकल्पना शांकर-अद्वैत-वेदान्त-मतास प्राणभूत असल्याने तिचे निरूपण ब्रह्मसूत्र-शाकरभाष्याच्या सुरुवातीस येणें साहजिक आहे.

ज्ञातृतत्त्व, अथवा 'मी (आहें)' असें ज्याचें भान होतें तो अहपदार्थ व 'तूं (तो, ती, तें)' या रीतीने ज्यांचे ज्ञान होते ते सर्व ज्ञानविषय अथवा त्वंपदार्थ ही उजेड व अंधकार या दोन पदार्थाप्रमाणे एकमेकांच्या अत्यंत विरुद्ध होत. त्यापैकी कोणत्याहि एकाने दुसरें होणें किंवा दुसऱ्याचे धर्म अंगीकारणें हे सर्वथा असंभव होय. 'मी' हा 'तूं' होणारच नाही. अशा रीतीने जे तर्कत· असंभव आहे, ते लोकव्यवहारांत मात्र प्रत्यक्ष आहे. 'माया' या संकल्पनेचें बीज यांत आहे. बाध असल्याने तर्कत· ज्यास सत् म्हणतां येणार नाही पण प्रत्यय येतो म्हणून ज्यांस असत् म्हणता येणार नाही अशी नामरूपे म्हणजे माया होय शरीर (त्वं-पदार्थ) कृश अथवा लठ्ठ असते. पण 'मी लठ्ठ आहे', 'मी कृश आहे' असे आपण मानतों व तसा व्यवहारहि करतो. बहिरेपणा हा श्रवणेंद्रिय या त्वं-पदार्थाचा धर्म होय. पण तो अहं-पदार्थावर लादला जाऊन 'मी बहिरा आहे' असें मानले जाते. हे जें घडतें ते अध्यासाने, अथवा असें घडणे म्हणजेच अध्यास होय.

अध्यास या पदाचा अवयवश अर्थ एका पदार्थावर दुसऱ्या पदार्थाचे आरोपण करणे असा होत असला तरी त्याचा पारिभाषिक अर्थ पूर्वी पाहिलेल्या पदार्थाचा दुसऱ्या वस्तूच्या ठिकाणी येणारा स्मृतिरूप प्रत्यय (ब्र सू. शां. भा. १ १.१) असा आहे ज्याच्यावर आरोपण करावयाचे ते अधिष्ठान व अधिष्ठानावर वास्तविक नसलेल्या ज्या गोष्टीचा· प्रत्यय येतो ती गोष्ट अध्यस्त होय. प्रसिद्ध रज्जु-सर्पाच्या दृष्टान्तांत, भासणारा सर्प हा अध्यस्त होय व रज्जु ही त्याचे अधिष्ठान होय. अद्वैत-वेदान्त-मताप्रमाणे ब्रह्मरूपी सद्वस्तु हे अधिष्ठान असून दृश्य जग हें अध्यस्त म्हणजे ब्रह्मावरील अध्यास होय अविद्येमुळे आपण ब्रह्मावर जगाचा अध्यास करीत असतो

ब्रह्म व जग यांमधील तार्किक संबंध : अद्वैत-वेदान्त-मतात अभिप्रेत असलेला ब्रह्म व जग यामधील तार्किक सबध अध्यास या सकल्पनेने व्यक्त करणें सोयीचे होते ब्रह्म हेच काय ते सत्य असे मानल्यानें दृश्य जगाशी त्याचा सबध कसा लावावयाचा हा प्रश्न येतो. या प्रश्नास केवलाद्वैत वेदान्ताचे उत्तर असे आहे की, ब्रह्माशिवाय जगास अस्तित्व नाही. ब्रह्मच नसते तर जगहि नसते; पण दोहोतील हा संबध समभुज नाही, विषमभुज आहे. म्हणजे, उलटया दिशेने, जगाचे गुण अथवा दोष याचा ब्रह्माला सपर्क होत नाही. हा विशिष्ट तार्किक संबंध 'अध्यासा'ने सागितला जातो. अध्यस्त जगाचा अवभास नाहीसा झाला तरी स्वयप्रकाश ब्रह्माचे अधिष्ठान शिल्लकच राहते. खऱ्या ज्ञानाने अविद्येचा नाश होतो व ब्रह्मच सत्य आहे याचा प्रत्यय येतो.

विवर्तवाद : वरील तार्किक सबध कारणकार्याच्या भाषेंत मांडला म्हणजे विवर्तवाद मिळतो ब्रह्म हे कारण आणि जग हें त्याचें कार्य पण ते कार्य परिणामरूप नसून विवर्तरूप आहे, हे म्हणण्याचा मतलब असा की, जगाचे विवर्तोपादान असलेल्या ब्रह्मांत कसलाहि विकार न घडतां, ते अगदी आहे तसेंच शाबूत राहून, जगरूपी कार्य अवतरते. जग विवर्त असल्याने, त्याचे गुणदोष आणि त्यांतील विकार यांचा ब्रह्माला स्पर्श होत नाही माण्डूक्योपनिषत्-कारिकेत गौडपादाचार्यांनी आपल्या अजातवादाने हाच मुद्दा निराळ्या रीतीने माडला आहे. ते म्हणतात, खऱ्या अर्थाने, जग हे निर्माण झालेलेच नाही, किंबहुना, निर्मिति ही गोष्टच असंभव आहे.

विश्व अस्तित्वांतच नाही, किवा परमेश्वराहून निराळे असे विश्व अस्तित्वात नाही असें प्रतिपादणाऱ्या पाश्चात्त्य विचारधारेतील अविश्ववादाची अध्यासवादाशी जवळीक आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : अभ्यंकर, वा. व चादोरकर, दि त्र्य. अनु. : *शाकरब्रह्मसूत्रभाष्याचे मराठी भाषातर*, ४ भाग (बडोदे, १९११; आ. २, पुणे, १९५७).

श्री. ह. दीक्षित

अनात्मवाद अनात्मवाद हा बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा एक पायाभूत सिद्धान्त आहे येथे 'आत्मा' याचा अर्थ सजीव पदार्थाच्या ठिकाणी मानला जाणारा जीव, आत्मा एवढाच नाही अनेक धर्मांचा अथवा गुणाचा आपणास प्रत्यय येत राहतो तेव्हा त्याना आधारभूत असा एक स्थिर द्रव्यपदार्थ आपण मानतो तो आत्मा होय. अनात्मवादाला हा द्रव्यपदार्थ नाकारावयाचा आहे कारण, धर्माव्यतिरिक्त नुसत्या एखाद्या धर्मी पदार्थाचा अनुभव येत नाही असे बौद्ध सागतात. रग-गधादि धर्माचा सघात म्हणजेच फूल हा पदार्थ होय अशा तऱ्हेचें हे मत आहे

जी गोष्ट फुलासारख्या अचेतन पदार्थाची तीच चेतन पदार्थाची. प्रतिक्षणी निर्माण होणाऱ्या राग, द्वेष, इच्छा, सुख, दु.ख इत्यादि चित्तधर्माना आधारभूत अशा एखाद्या स्थिर पदार्थाची कल्पना करून आपण त्यास आत्मा म्हणतो पण चित्तधर्माचे सघात व त्या सघाताचे संतान म्हणजेच विश्व होय असे मानून सर्व काम भागते.

अनात्मवादास पुद्‌गल (व्यक्ति)-नैरात्म्य असें नाव आहे. पण त्याच्याहि पुढे जाऊन माध्यमिक (शून्यवादी) बौद्धमताल धर्माचेहि नैरात्म्य मानले आहे. कुठलाहि धर्म हा दुसऱ्या धर्मावर अवलबून असतो हा दुसरा धर्म तिसऱ्यावर, तिसरा चौथ्यावर असा हा क्रम अखडपणे चालू असतो. यावरून असे ठरते की कोणत्याहि धर्मास स्वत चे असे काही स्वरूप नाही, कारण त्याला 'स्व'च नाही. धर्माची ही नि स्वरूपता म्हणजेच धर्मनैरात्म्य.

ब्रिटिश तत्त्वचितक डेव्हिड ह्यूम (१७११–७६) याची तात्त्विक बैठक बौद्धाच्या अनात्मवादाला खूप जवळची आहे.

संदर्भ-ग्रंथ ऱ्हीस, डेव्हिड्स, टी. डब्ल्यू. · *बुद्धिझम, इट्स हिस्टरी अँड लिटरेचर* (न्यूयॉर्क, १८९६), शेरबाटस्की, टी · *दि सेट्रल कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिझम अँड दि मीनिंग ऑफ दि वर्ड 'धर्म'* (लडन, १९२३, आ २, कलकत्ता, १९५६).

श्री ह दीक्षित

अनुपलब्धि 'उपलब्धि' शब्दाचा अक्षरश अर्थ मिळणे, मिळविणे असा आहे अनुपलब्धि म्हणजे न मिळणे. भाट्ट मीमासकानी 'अनुपलब्धि' नावाचे प्रमाण किवा ज्ञानाचें साधन मानले आहे. अर्थात् 'अनुपलब्धि' या शब्दाचा (ज्ञानसाधनाच्या सदर्भात) हा विशेपनामासारखा उपयोग आहे.

एखाद्या ठिकाणी एखादी वस्तु आहे याचे ज्ञान आपणास प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द यानी होऊ शकते. परंतु एखाद्या ठिकाणी अमुक वस्तु नाही असे आपण म्हणतो तेव्हा वस्तूच्या नसण्याचें (किवा अभावाचे) ज्ञान आपणास कसे होते? या प्रश्नाच्या उत्तरावर अनुपलब्धि-प्रमाणाची सिद्धता अवलबून आहे.

नैयायिकाच्या मतें ज्या इद्रियाच्या योगाने आपणास एखाद्या वस्तूचे ज्ञान होते, त्याच इद्रियाच्या योगाने आपणांस त्या वस्तूच्या अभावाचे ज्ञान होते. भूमीवर घट आहे असे आपण जेव्हा म्हणतो तेव्हा घटाचे ज्ञान आपणास चक्षुरिद्रियापासून म्हणजे डोळचाचा घटाशी सयोग होऊन होते. भूमीवर घट असल्यामुळे हे ज्ञान होते आणि घट हा भूमीशी संयोगसबंधाने असतो. नैयायिकाच्या मते घटाच्या अभावाचे ज्ञानहि आपणास चक्षुरिंद्रियानेच व्हावयास पाहिजे. घट ज्याप्रमाणे भूमीशी सयोग-सबधाने असतो त्याचप्रमाणे घटाभाव हा भूमीशी स्वरूप-सबधाने असतो तो वास्तविक नेहमीच असतो पण घटाचे जेव्हा प्रत्यक्ष ज्ञान होते तेव्हा घटाभावाचे ज्ञान लपले जाते. वास्तविक घटाभाव वगैरे म्हणणे हा उपचार झाला. वास्तविक अभाव केवळ एकच असतो तो सर्व भावपदार्थाशी स्वरूपसबधाने नित्य असतो येथे "दि नल सेट इज युनिक अँड इज ए सब्सेट ऑफ ऑल सेट्स" हे विधान आठवावें. जे असते ते मिळालेच पाहिजे (यदि स्यात् उपलभ्येत) या तत्त्वावर वरील विचारसरणि आधारली आहे अर्थात् जे मिळत नाही, जे आपणास कळत नाही, त्याचा त्या ठिकाणी अभाव असला पाहिजे व हा अभाव आपणास ज्या इद्रियाने एखाद्या वस्तूचें अस्तित्व कळते त्याच इद्रियाने कळतो.

बौद्ध नैयायिक धर्मकीर्ति याने अभाव आणि अनुपलब्धि याचा विचार प्रत्यक्ष आणि अनुमान याच्या संदर्भात केलेला आहे. त्याने अनुपलब्धीचे अकरा पोटभेद केलेले असून हे बहुतेक भेद अनुमानावर किवा त्यापेक्षाहि लक्षणे (इम्प्लिकेशन)वर आधारलेले आहेत.

मीमासक प्रभाकर याचे, घटाभावाचे ज्ञान होणे म्हणजे केवळ भूमीचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणे होय, हे मत न्यायाला बरेच जवळचे आहे पण हे मत कुमारिलभट्टाना न पटल्यामुळेच त्याना अभावज्ञानाकरिता एका स्वतत्र प्रमाणाची–अनुपलब्धीची–गरज भासली. भट्टाच्या मताप्रमाणे अभावाचे ज्ञान आपणास प्रत्यक्षाने, अनुमानाने किवा (अनुपलब्धीखेरीज) इतर कोणत्याहि प्रमाणाने होत नाही. भावरूप पदार्थ प्रत्यक्षाने कळू शकतो, कारण भावरूप पदार्थ व इद्रिये (आणि मन इ०) याचा सनिकर्ष होऊं शकतो पण जे नाहीच त्याचा सनिकर्ष कसा होणार? जी गोष्ट प्रत्यक्षाची तीच गोष्ट अनुमानाची व्याप्तीचे उदाहरण असल्यावाचून व्याप्ति सिद्ध होत नाही, आणि व्याप्तीवाचून अनुमान सिद्ध होत नाही, आणि व्याप्तीचे उदाहरण तर प्रत्यक्षावर अवलबून. पण ज्या अर्थी भूमीवर घट नाही हे ज्ञान तर आपणांस होते, त्या अर्थी ते कोणत्यातरी अन्य प्रमाणाने होत असले पाहिजे आणि ते प्रमाण अनुपलब्धि होय अशी भट्टाची अनुपलब्धि-प्रमाणाची सिद्धि आहे

संदर्भ-ग्रंथ · अभ्यंकर, वा. सपा. . *श्रीमत्सायणमाधवाचार्य-प्रणीत सर्वदर्शनसंग्रह* (पुणे, १९२४), वारलिगे, एस. एस. . *ए मॉडर्न इंट्रोडक्शन टु इडियन लॉजिक* (दिल्ली, १९६५)

सु शि वारलिंगे

अनुभवपूर्व व अनुभवोत्तर : अनुभवपूर्व आणि अनुभवोत्तर यातील भेद सकल्पनाना जरी लागू होत असला तरी, तो मूलत ज्ञानाच्या विविध प्रकारातील असतो. बहुताशी मानवी ज्ञान विश्वातील वस्तूच्या निरीक्षणातून प्राप्त होते, अनुभवाश्रित असते आणि म्हणून त्यास 'अनुभवोत्तर' म्हणतात तरीसुद्धा काही तत्त्वचितकाना असे वाटते की, काही मानवी ज्ञान ह्या मार्गाने प्राप्त होत नाही, परंतु कोणत्याहि अनुभवापूर्वी हजर असतें. ज्ञानाच्या ह्या प्रकारास ते 'अनुभवपूर्व' म्हणतात. ह्या भेदाचा उपयोग विस्तृत

करणे स्वाभाविक आहे म्हणूनच त्याला अनुरूप अशा विधानांच्या प्रकारांनादेखील तो लागू पडतो. अनुभवोत्तर विधानातील सत्यता, उदा.– 'खिडकी उघडी आहे' याची सत्यता संबंधित अनुभवाश्रित तथ्याच्या अवलोकनावरून शोधली जाते. परंतु तर्कशास्त्रातील किंवा गणितशास्त्रातील विधानाची सत्यता, उदा.– '२+२=४' मोजलेल्या वस्तूंच्या गटाच्या परीक्षणावरुन शोधली जात नाही. ते सत्य अनुभवपूर्व असते, अनुभवनिरपेक्ष रीतीने ते ज्ञान होते.

अनुभवपूर्व ज्ञानाचा अंतिम आधार : अनुभवोत्तर ज्ञान, हे जरी नेहमी विश्वसनीय नसले तरी त्या ज्ञानाची उपलब्धता व त्याचे अधिष्ठान काय असते हे कळण्यास सुलभ असते. 'खिडकी उघडी आहे' हे ज्ञान होण्यासाठी आपण केवळ संबंधित खिडकीचें परीक्षण करणें पुरेसें असते. परंतु अनुभवपूर्व ज्ञानासंबंधी माहिती पुरविणे वाटते तितके सुलभ नसते. प्लेटो, ॲरिस्टॉटल आणि लायब्निझ यासारख्या पुष्कळ महान् तत्त्वचिंतकांनी, त्याचे उपपादन करण्याचा प्रयत्न केला. कांटच्या मते अनिवार्यता हे अनुभवपूर्व ज्ञानाच्या अनेक चिन्हांपैकी एक होय. अनुभवपूर्व ज्ञान असलेली विधानें अनिवार्यपणे सत्य असतात. विश्व कसें असते यावर त्यातील सत्यता आश्रित नसते. लांब शेपूट असण्यापेक्षा वाघ आखूड शेपटाचादेखील असण्याची शक्यता होती. परंतु दोन अधिक दोन हे चारशिवाय दुसरे काहीच असणार नाही. म्हणून अनिवार्यता आणि आश्रितता ह्या पदाचा अनुभवपूर्व आणि अनुभवोत्तर विधानें यांतील भेद ओळखण्यास वारंवार उपयोग करण्यांत येतो, आणि ह्यामुळे अनुभवपूर्व आणि अनुभवोत्तर यांतील भेदांची एक प्रकारची संदिग्धता दूर करण्यास मदत होते. जी विधानें अनुभवपूर्व शोधलेली वाटतात ती विधाने अनुभवातूनदेखील शोधण्याची शक्यता असते. २+२=४ हे ज्ञान वस्तूंच्या गटांच्या प्रयोगावरुन आपण जाणूं शकतों. ह्याव्यतिरिक्त ज्या विधानांची सत्यता जगातील सुस्पष्ट वस्तुस्थितीवर अवलंबून असते ती विधानें अनुभवपूर्व ज्ञात होण्याची शक्यता असते. सर्व मनुष्यें मर्त्य आहेत आणि सॉक्रेटीस मनुष्य आहे हें ज्ञान मिळाल्यास सॉक्रेटीस मर्त्य आहे हें अनुभवपूर्व अनुमानाने आपण शोधू शकलोच. तरीसुद्धा फ्रेगेने सांगितल्याप्रमाणे आपण विधानाची सत्यता कशी शोधून काढतो ह्या मनोवैज्ञानिक प्रश्नास त्या विधानाची सत्यता कशावर अवलंबून असते ह्या तार्किक प्रश्नाहून वेगळे ठेवले पाहिजे. अनुभवोत्तर साधनाने जरी आपण २+२=४ हे जाणून घेत असलों तरीसुद्धा ते विधान अनिवार्यपणे खरे असतें, आणि सॉक्रेटीस मर्त्य आहे हे ज्ञान जरी अनुभवपूर्व शोधण्यात आलेलें असले, तरी जगांतील सापेक्ष वस्तुस्थितीशीं तें निगडित असते. अनुभवपूर्व योग्य ज्ञानाचा अंतिम आधार कोणता हाच तात्त्विक प्रश्न आहे, म्हणजे अनिवार्य सत्याविषयीचा तो प्रश्न आहे.

पारंपरिक बुद्धिवादी असे प्रतिपादन करतात की, अनुभवपूर्व ज्ञान हें अनुभवोत्तर ज्ञानापेक्षा जास्त संभाव्य स्वरूपाचें नसते. ज्याप्रमाणे आश्रित सत्याचा इंद्रियांच्याद्वारा बोध होतो त्याप्रमाणे अनिवार्य सत्याविषयीचा बोध आपणांस बुद्धिशक्तीने प्राप्त होतो. ह्याविरुद्ध मिल्लसारखे पारंपरिक अनुभववादी अनुभवपूर्व ज्ञानाची शक्यता संपूर्णपणे नाकारतात. तार्किक आणि गणितिक नियम म्हणजे मूलभूत आनुभविक सामान्यीकरणे असे विवरण केले जाते, त्या नियमांची वरवरची अनिवार्यता सार्वत्रिक पण आश्रित अशा सत्यतेची केवळ एक मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रिया असते. ज्यात अनुभवपूर्व ज्ञान हे आपल्या अनुभवाच्या चौकटीवर अवलंबून असते अशा नवीन बुद्धिवादाने वरील वादविवादाचे निराकरण आपण करूं शकू असे कांटला वाटले. तर्कशास्त्र व गणितशास्त्र, आणि दिक् व काल हे पदार्थ ह्या एक प्रकारच्या खिडक्या असून त्यांतून आनुभविक जगाचे आपण अवलोकन करतो. तथापि, कांटचें मत जेथे जेथे लागू पडते अशा ठिकाणी तार्किक अनुभवसत्तावाद्यांनी तसेच इतरांनी टीका केली. विशेषत. संश्लेषक अनुभवपूर्व सत्ये असतातच; थोडक्यांत अनुभवपूर्व सत्ये ही एका अर्थाने जगाविषयी माहिती पुरवितात, या कांटच्या मतावर त्यांनी टीका केली. तार्किक अनुभवसत्तावादी असे मानतात की, सर्व अनुभवपूर्व सत्ये विश्लेषणात्मक असतात. ती नवीन माहिती न देणारी विधाने असतात व ती केवळ त्यांच्या उद्देश्याचे विश्लेषण करतात व फक्त तो अर्थ खरा असेल तितकीच ती खरी असतात. २+२=४ होतात, कारण ४ ह्या शब्दाचा उपयोग आपण दोन आणि दोन ह्या अर्थानेच करीत असतो. म्हणून अनुभवपूर्व ज्ञान हा केवळ भाषिक विषय आहे.

फलवाद्यांचा दृष्टिकोण : फलवाद्याचा दृष्टिकोण असा आहे की, अनुभवपूर्व सत्ये त्यांच्या उपयुक्ततेमुळे सत्य म्हणून स्वीकारली जातात. तार्किक व्याघाताचा नियम स्वीकारण्याचे कारण त्याची अनिवार्यता किंवा सार्वत्रिकता नसून तर्कप्रक्रियेत त्याचा उपयोग केल्याने आपणांस सुसंबद्ध ज्ञानपद्धति प्राप्त होते. तरीसुद्धा, अनुभवपूर्व सत्य आणि अनुभवपूर्व तत्त्व किंवा गृहीतक ह्यांमधील भेद येथे करणें महत्त्वाचे आहे. कोणत्याहि प्रकाराने प्रत्यक्ष खरेपणाचे परीक्षण न करतां २+२=८ हे अनुभवपूर्व असते, असें आपण जर गृहीत धरून चाललों, तर खरोखरच आपण आपले गणिताचे ज्ञान त्याभोवती उपयुक्तपणें संघटित करू शकू आणि कमीअधिक मूल्याने कुठल्याहि विधानाच्या गटाबाबत असें करूं शकू परंतु कुठलेहि ज्ञान हे सोपाधिक असते. ते वापरलेल्या गृहीतकाच्या दृष्टीने अनुभवपूर्व असतें. परंतु आनुभविक वस्तुस्थितीवर तसेंच फलवादी गृहीतकावर अवलंबून नसणारें असे केवल अनुभवपूर्व ज्ञान असते काय हा प्रश्न बाकीच राहतो.

संदर्भ-ग्रंथ : कांट, आय. : *क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन*, अनु. : एन्. के. स्मिथ (लंडन, १९२९); फ्रेगे, जी. : *फाउंडेशन्स ऑफ ॲरिथमेटिक*, अनु. : जे. एल. ऑस्टिन (ऑक्स्फर्ड, १९५०; सुधा. आ. २, १९५३); पॅप, ए. : *सेमॅंटिक्स ॲंड नेसेसरी ट्रुथ* (न्यू हॅवेन, १९५८); कोहेन, एल. जे. : *दि डायव्हर्सिटी ऑफ मीनिंग* (लंडन, १९६२).

जॉन मूर

अनुभववाद : मूलतः ज्ञान हें इंद्रिय आणि अर्थ किंवा वस्तु यांच्या संनिकर्षांतूनच उगम पावते, केवळ बुद्धीवर विसंबून ज्ञानाची इमारत उभारतां येत नाही. जन्मतःच आपणांजवळ ज्ञानाचा काही नैसर्गिक साठा नसतो, हा सिद्धान्त तत्त्वज्ञानांत अनुभववाद या नावाने प्रसिद्ध आहे. कधी कधी केवळ प्रत्यक्ष-प्रमाणावरच उभारलेल्या ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्तसंग्रहालाहि अनुभववाद म्हणून संबोधण्याची प्रथा आहे.

पाश्चात्त्य अनुभववादाचे पितृत्व ॲरिस्टॉटलकडे आहे ॲरिस्टॉटलने इंद्रियजन्य प्रत्यक्ष आणि स्मृति याच्या योगाने आकाराला आलेले, आणि ज्याचे ज्ञान पूर्वीच झाले नाही असे ज्ञान, अशी अनुभवाची एक व्याख्या केलेली आहे. वेदना आणि भावना याचा अनुभव म्हणजे अनुभव याहि अर्थी कधीकधी 'अनुभव' शब्द वापरला जातो पण सर्व ज्ञान इंद्रियापासून मिळते हा अनुभववादाचा मुख्य सिद्धान्त आहे असे म्हणता येईल

सर्वसाधारणपणे ज्या भारतीय दर्शनानी प्रत्यक्षाला प्रमाण मानले आहे आणि इतर प्रमाणापेक्षा प्रत्यक्षाचा अधिकार अधिक मानला आहे ती सर्व दर्शने अनुभववादी असे समजता येईल. तात्पर्यत चार्वाक, न्याय, वैशेपिक, जैन, साख्य व एका पगीने उत्तरमीमांसा या दर्शनाना अनुभववादी मानावे लागेल प्रत्यक्षाला प्रमाण मानणारे 'स्वलक्षणा'-वादी बौद्धहि या व्याख्येत बसतील योगदर्शनाला मात्र सर्वसामान्य अर्थाने अनुभववादी मानतां येणार नाही कारण योगशास्त्राप्रमाणे सर्व प्रमाणाची (प्रत्यक्ष, अनुमानादिकाची) गणना चित्ताच्या पाच वृत्तीत केलेली आहे आणि 'सत्य ज्ञान' हे चित्तवृत्तीच्या निरोधामुळे होत असल्यामुळे प्रत्यक्षादि प्रमाणामुळे उत्पन्न होणाऱ्या अनुभवनिष्ठ ज्ञानाचा निपेध झाल्यावाचून सत्य ज्ञान होऊं शकत नाही. या अर्थाने उत्तरमीमासाहि अनुभववादी आहे असे मानता येणार नाही. चार्वाक सोडल्यास केवळ अनुभववादी अशी भूमिका भारतीय दर्शनात कोणीच स्वीकारलेली नाही

पाश्चात्त्य अनुभववाद पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातहि 'अनुभववादी' समजला जाणारा असा तत्त्वज्ञाचा एक मोठा वर्ग आहे. (१) सतराव्या व अठराव्या शतकातील हॉब्स (१५८८–१६७९), लॉक (१६३२–१७००), बर्कले (१६८५–१७५३), ह्यूम (१७११–१७७६), मिल्ल यासारखे ब्रिटिश अनुभववादी, (२) विल्यम जेम्स-(१८४२–१९१०)-सारखे अपारंपरिक (रॅडिकल) अनुभववादी व (३) विसाव्या शतकातील तार्किक अनुभववादी यांचा विचार करावा लागेल ज्ञानाचे अनुभव हे मूल व मुख्य प्रमाण आहे ही सर्व अनुभववाद्याना प्रमाण असलेली गोष्ट सोडली तर वरील अनुभववाद्याच्या मतात भिन्नताच अधिक आढळेल. पण अनुभववाद हा पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात सर्वस्वी आधुनिक आहे असे मात्र म्हणता येणार नाही प्राचीन, ग्रीक व मध्ययुगीन तत्त्वज्ञानातसुद्धा अनुभववादाचा विचार झालेला आहे. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातील अनुभववादाचें पितृत्व ॲरिस्टॉटलकडे जातें हे वर सागितलेच आहे पण इंद्रियजन्य ज्ञानालाच प्रमाण मानणे (आणि बुद्धिजन्य ज्ञानाचा विचार न करणे) हे जर अनुभववादाचे लक्षण मानले तर ॲरिस्टॉटलऐवजी एपिक्युरसकडे अनुभववादाच्या पितृत्वाचा मान जाईल इंद्रिये हेच ज्ञानाचे एकमेव प्रमाण होय, असा सिद्धान्त एपिक्युरसनेच प्रतिपादन केला होता असे सामान्यत. समजले जाते. "आत्म्याचा अणु आणि सभोवतीच्या पदार्थातील अणु यांचा (इंद्रियद्वारा) सनिकर्प म्हणजेच प्रत्यक्ष ज्ञान" अशी एपिक्युरसची प्रत्यक्षाची व्याख्या आहे अशा सनिकर्पामुळे 'दृश्यत्व' उत्पन्न होते, आणि असे सर्व दृश्यत्व सत्य असतें, आपलें सारें सवेदन तात्पर्यत. दुसऱ्या कोणत्याहि निकपावर सिद्ध केले जाऊं शकत नाही, ते स्वत.-प्रमाणित असते. अर्थात् आपल्या सवेदनात कधी चूक होऊच शकत नाही असा याचा अर्थ नव्हे. 'अन्यथा-ख्याती'मुळे, किंवा इंद्रियदोप किंवा परिस्थितिदोप यामुळे, प्रत्यक्षाऐवजी भ्रम उत्पन्न होऊ शकतो. एपिक्युरसच्या ज्ञानसिद्धान्ताचा मूलभूत पाया हा असा आहे

ब्रिटिश अनुभववाद ब्रिटिश अनुभववादाचा विचार करताना जॉन लॉकचे नाव सहजच दृष्टीसमोर येते. जन्मसिद्ध ज्ञानबीजाचा अव्हेर करुन, जे जे प्रत्यक्षानुभवगाह्य राहील त्यावरच मी माझ्या ज्ञानाची इमारत उभारीन अशा प्रतिज्ञेने लॉक तत्त्वज्ञानाच्या रिंगणात उतरतो. 'वस्तूच्या सवेदनातून उत्पन्न होणाऱ्या कल्पनाची (आयडियाज) व्यवस्था म्हणजे ज्ञान', असे गृहीत धरुन त्याच्या ज्ञान-विश्लेपणास सुरुवात होते हाच त्याचा प्रतिबिंबदर्शनवाद होय. अर्थात् कल्पनाचे संश्लेपण करण्याचे स्वातंत्र्य मनास असल्यामुळे आपले सयुक्त (कॉम्प्लेक्स) कल्पनाचें ज्ञान नेहमीच बरोबर असेल असे नाही. परतु केवळ कल्पनाच्या संदर्भातमात्र, जे वास्तविक वस्तूत असते तेच मन टिपून घेते असे लॉकचे म्हणणे आहे लॉक आपल्या वस्तु-विश्लेपणात द्रव्य व गुण यांचा आधार-आधेय-संबध गृहीत धरतो. परंतु गुणांमध्ये तो प्राथमिक आणि द्वितीय श्रेणीचे गुण अशी विभागणी करतो व प्रथम श्रेणीच्या गुणाना तो सत्य व द्वितीय श्रेणीच्या गुणाना मन.कल्पित मानतो. द्रव्यांना स्वतत्र अस्तित्व असते, पण त्याने स्वरुप मात्र अनाकलनीय आहे असे थोडक्यांत लॉकच्या ज्ञानविश्लेपणाचे स्वरुप आहे.

लॉकच्या अनुभववादी गृहीततत्त्वांचा स्वीकार करुन बर्कलेने लॉकच्या तत्त्वज्ञानाची चिरफाड केली व त्यांतून विपयिगत विज्ञान-वादाचा जन्म झाला. बर्कलेने दृष्टि-सृष्टिवादाची (Esse est percipii) कास धरुन बाह्यवस्तु, गुण आदि सर्वानाच विपयि-अधिष्ठित मानले व जडद्रव्याचे स्वतंत्र अस्तित्व तर्कबुद्धीला पटणारे नाही हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला. पण विपयी आणि मन एकच काय? सवेदनाच्या आधारात्मक असें मन नावाचे स्वतत्र द्रव्य आहे काय? कार्यकारणसंबंध मानतां येतील काय? ईश्वराला कसे मानावयाचे? इत्यादि अनेक प्रश्न लॉक व बर्कले यांच्या गृहीततत्त्वाचा स्वीकार केल्याबरोबर उत्पन्न होतात. ह्यूमच्या (१७११–१७७६) तत्त्व-ज्ञानांत ह्या सर्व अडचणीची गाठभेट होते. शुद्ध अनुभववादाच्या कसोटीवर लॉक, बर्कले यांची ज्ञानमीमांसा सुसंगत ठरत नाही.

ह्यूमने आपल्या तत्त्वज्ञानात अनुभववादी पूर्वसूरीच्या तंत्रांत बऱ्याच सुधारणा केल्या आहेत, तसेच त्याने तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने अत्यंत मूलग्राही अशा गोष्टीहि सांगितल्या आहेत. उदाहरण म्हणून वास्तविक स्थिति (मॅटर ऑफ फॅक्ट) व (अनुप्रज्ञ) कल्पना-सबध (रिलेशन ऑफ आयडियाज) ह्या त्याने केलेल्या वर्गी-करणाकडे बोट दाखविता येईल.

सतराव्या व अठराव्या शतकातील ब्रिटिश अनुभववादी ज्ञानाणुवादी होते असे दिसते. लॉक, बर्कले व ह्यूम हे तिघेहि शुद्ध कल्पना किंवा बिंब ह्याच्या संयोगातून ज्ञानाची इमारत बाधताना दिसतात. म्हणजेच ज्ञानाचें विश्लेपण काही शुद्ध किंवा निरवयव ज्ञानघटकात करतां येते असे त्याचे म्हणणे दिसते. हीच पूर्वपीठिका निराळ्या स्वरूपात का होईना, विसाव्या शतकातहि रसेल, मूर याच्या तत्त्वज्ञानात दृष्टोत्पत्तीस येते.

ह्यूमप्रमाणेच मिल्लची ज्ञानमीमासा वेदनेवर अधिष्ठित आहे. मिल्लचें म्हणणे असे की, जगात चिरस्वरूपाच्या वस्तु, वस्तुतः नसून, त्या वस्तूसबंधीच्या आपल्या व्यवहारामुळे आपण तसा ग्रह करून चालतो. विगमनात्मक तर्कावर मिल्लचा भारी विश्वास. गणितादि सर्व ज्ञानशाखा मिल्लला अनुभवाधिष्ठित विगमनाचा प्रकार वाटतो. म्हणजेच सर्व अनुभवजन्य ज्ञान केवळ वास्तविक स्थितीच्या स्वरूपाचें आहे असे मिल्लचे म्हणणे असावयास पाहिजे.

विसाव्या शतकांतील अनुभववाद : विसाव्या शतकातील अनुभववाद्यानी ह्यूमने सुचविलेल्या वास्तविक स्थिति व प्रज्ञागम्य संबंध ह्या वर्गीकरणाचे पुनरुज्जीवन केलें. गणित आणि तर्कशास्त्र यांतील विधाने ही विश्लेषक व अवश्यभावी आहेत, कारण ती अनुभवाधिष्ठित नसतात. बाकीच्या ज्ञानशाखामात्र केवळ संभवनीय व आगंतुक असतात, असा समकालीन अनुभववाद्यांचा सिद्धान्त आहे. सतराव्या-अठराव्या शतकातील अनुभववाद्याचा मुख्य भर इंद्रियसवेदनेवर होता, म्हणजे त्याचा दृष्टिकोण हा बहुतांशी मानसशास्त्राला जवळचा होता. उलट समकालीन अनुभववाद्यांचा मुख्य भर हा तर्कावर आहे. ते तर्कप्रामाण्यवादी आहेत. जी गोष्ट अनुभवजन्य वाटते, पण तर्कसिद्ध नाही, ती गोष्ट अनर्थक किंवा निरर्थक आहे. समकालीन अनुभववादी या मताचा एक परिपाक म्हणून सत्ताशास्त्राचा निपेध करतात. जे जें सार्थ आहे ते तें केवळ विज्ञानाने कळू शकते; अर्थातच विज्ञानाबाहेरील धर्म, सत्ताशास्त्र इत्यादि सर्व विषय मिथ्या आणि निरर्थक होत. व्हिएन्ना मंडळातील श्लिक (१८८२–१९३६), कार्नॅप (१८९१...), फायगल, गोएडेल, नायरॉथ, वाइजमन व इग्लंडमधील एअर इत्यादि विचारवत तार्किक अनुभववादाचे अध्वर्यु होत.

अपारंपरिक अनुभववाद : अनुभववादाची आणखी एक उपशाखा अपारंपरिक (रॅडिकल) अनुभववाद या नांवाने ओळखली जाते. विल्यम जेम्स हे या विचाराचे प्रवर्तक होत. सर्व कल्पना सवेदनाजन्य आहेत म्हणून कल्पनाचें स्पष्टीकरण शेवटी सवेदनामध्ये करतां येतें हे या विचाराचें मुख्य सूत्र. अर्थात् ते ह्यूमपासून आलेले आहे हे सांगणें नकोच "जी प्रमेये अनुभवाधिष्ठित आहेत त्यांचाच फक्त तत्त्वज्ञानांत वाद होऊ शकतो" हे या विचाराचे सारसूत्र विल्यम जेम्सने सागितले आहे. पण पारंपरिक ब्रिटिश-अनुभववाद आणि अपारंपरिक अनुभववाद यांतील मुख्य भेद असा की, वस्तूप्रमाणेच वस्तूतील सबधमुद्धा अनुभवगम्य – प्रत्यक्षगम्य होत, अशा विचारसरणीला अपारंपरिक अनुभववादांत मान्यता आहे अर्थातच संबंधयुक्त वस्तूचे (म्हणजेच पर्यायाने विश्वाचे) ज्ञान केवळ अनुभवाधिष्ठित आहे असा या विचारसरणीतून अर्थ निघेल.

संदर्भ-ग्रंथ : विडलबँड, डब्ल्यू : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु. : जे. एच. टफ्ट्स (न्यूयॉर्क, १८९३); लॉक, जे. : *ॲन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टॅंडिग*, २ ख., सपा. ए सी फ्रेझर (न्यूयॉर्क, १९५९); बर्कले, जी. : *दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज* (लंडन, १९४२); ह्यूम, डी. : *ए ट्रीटिझ ऑफ ह्यूमन नेचर*, २ खं. (लंडन, १७३९, ४०); मिल्ल, जे. एस. *ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक* (लंडन, १८४३; आ. ९, १८७५); रसेल, बी. : *लॉजिक ॲंड नॉलेज*, संपा : आर. सी. मार्श (लंडन, १९५६); एयर, ए. जे. : *लॅंग्वेज, टरुथ ॲंड लॉजिक* (लडन १९३६, आ. २, १९४६).

सु. शि बारलिंगे

अनुभवसत्तावाद : अनुभवसत्तावाद म्हणजे एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकाच्या मध्यांत बऱ्याच व्यापक प्रमाणावर पसरलेली एक विचारधारा होय. तत्त्वज्ञान म्हणजे जगताविपयीचा दृष्टिकोण ही गोष्ट ती नाकारते व तत्त्वज्ञानातील पारपरिक प्रश्नांची (उदा० चेतनेचा सत्‌शी संबध इत्यादि) 'सत्ताशास्त्रीय' व अनुभवद्वारा अनिरूपण-क्षम म्हणून बोळवण करते. केवळ अनुभूतप्रपंचवादी पद्धतिशास्त्र किंवा 'विज्ञानाचे तर्कशास्त्र' माडण्याचा तिचा प्रयत्न आहे. या मतानुसार विज्ञानाचें कार्य म्हणजे घटनाचें केवळ वर्णन करणे हें होय त्याचें उपपादन करणे किंवा त्याची कारणें शोधणे हे नव्हे

ऐतिहासिक दृष्टीने पाहता अनुभवसत्तावादाच्या विकासाचे तीन टप्पे दिसून येतात. अगदी 'पहिल्या' अनुभवसत्तावादाचे व्याख्याते कॉंत, लित्र (Littre'), जॉन स्टुअर्ट मिल्ल व हर्बर्ट स्पेन्सर हे होत. आत्यतिक अनुभवनिष्ठतावादी व अनुभूतप्रपचवादी दृष्टीने सोडवलेले ज्ञानविपयक सैद्धान्तिक प्रश्न (ज्ञानाच्या विकासाच्या सर्वसामान्य ऐतिहासिक तत्त्वाविपयीचा प्रश्न – कॉंत) व तर्कशास्त्रविपयक प्रश्न (मिल्ल) याच्या जोडीलाच समाजशास्त्रालाहि प्रमुख स्थान त्या 'पहिल्या' अनुभवसत्तावादामध्ये देण्यात आलें. 'दुसऱ्या' अनुभवसत्तावादाचा उदय १८७० ते १८९० या दरम्यान झाला व तो माख व ॲव्हेनेरियस यांच्या नांवांशी निगडित आहे. माखवाद ज्ञानविपयक प्रश्नाचे आत्यंतिक मानसशास्त्रीय दृष्टिकोणांतून विवरण करतो. 'तिसऱ्या' अनुभवसत्तावादाची उत्पत्ति व संघटना अनेक विचारप्रवाहाचा जेथे संगम झाला अशा व्हिएन्ना सर्कल (न्यूरॉथ, कार्नॅप, श्लिक इत्यादि) व 'बर्लिन सोसायटी ऑफ सायंटिफिक फिलॉसफी' (रायखेनबाख, क्लाउस इत्यादि) यांच्या कार्याशी निगडित आहे व हे विचारप्रवाह म्हणजे तार्किक अणुवाद, तार्किक अनुभवसत्तावाद, सामान्य सज्ञा-सज्ञि-सवध-शास्त्र. या दोन मंडळाचें कार्य सक्रियावाद व फलवाद यांना फार जवळचें आहे. यापुढील चर्चा फक्त 'पहिल्या' अनुभवसत्तावादापुरती मर्यादित आहे.

कॉंतचा अनुभवसत्तावाद : फ्रॅन्सिस बेकन व टुर्गोट यांनी सुचविलेल्या गोष्टी स्वीकारून ऑगस्ट कॉंतने (१७९८ ते १८५७) अनुभवसत्तावाद माडला. कधी न संपणाऱ्या व निष्फळ अशा तर्काला, गृहीत कल्पनांना व तज्जन्य वादाना मूठमाती द्यावी हा त्याचा उद्देश होता. ज्ञानशास्त्रांत, अनुभवसत्तावादाचे पहिले रूप म्हणजे, "ज्ञानाचा सर्वोच्च प्रकार ऐंद्रिय वेदनाचे केवळ वर्णन हा होय," हा कॉंतचा सिद्धान्त. उत्क्रांतीचे तीन टप्पे असतात ह्या नियमावर हा सिद्धान्त आधारलेला होता. तो नियम १८२२ मध्ये आपण शोधून काढला अशी कॉंतची समजूत होती. वस्तुत टुर्गोटला १७५० मध्येच तो सुचला होता. कॉंतच्या मतें, दोन गोष्टीवरून तो नियम सिद्ध करता येतो : (१) मानवजातीने विकसित केलेल्या प्रत्येक विज्ञानाचा इतिहास व (२) प्रत्येक व्यक्तीच्या विकासाचा इतिहास पहिल्या किंवा ईश्वरविचारप्रधान अवस्थेत, माणसे अतिम कारणांचा शोध घेतात व मानवजातीच्या या बाल्यावस्थेतील हा शोध दैवी वाणी, गूढ

साक्षात्कार, ग्रह-निरीक्षण इत्यादिद्वारा प्राप्त झालेल्या ज्ञानावर आधारलेला असतो व त्याची परिणति ईश्वरामध्ये होते. दुसऱ्या किंवा सत्ताशास्त्रीय विचाराच्या टप्प्यावर म्हणजेच मानवजातीच्या तारुण्यावस्थेत, माणसे ईश्वराच्यावदली सत्ताशास्त्रीय तत्त्वे आणतात. उदा.– प्लेटोप्रणीत 'श्रेय 'तत्त्व, ॲरिस्टॉटलचा आद्य गतिदाता इत्यादि तिसऱ्या किंवा प्रत्यक्षवादी टप्प्यावर म्हणजे, मानवजातीच्या प्रौढावस्थेत, माणसे अंतिम तत्त्वाचा व अनुभवातीत विषयाचा नाद सोडून देतात आणि आपल्या अन्वेषणाची व्याप्ति निश्चित वैज्ञानिक ज्ञान देऊ शकणाऱ्या अनुभवापुरती मर्यादित ठेवतात. अनुभवसत्तावाद प्रथम ह्यूमपासून सुरुवात करतो व इंद्रियवेद्य जगताहून स्वतंत्र व त्याच्या मुळाशी असलेल्या म्हणून कल्पिल्या जाणाऱ्या पदार्थाचा निषेध करतो पण ह्यूमचे निष्कर्ष व त्याचा संशयवाद किंवा अज्ञेयवाद अगदीच निराकरणात्मक होता. विज्ञानाचे अधिकाधिक फायदे मिळविण्याचा उत्साह काँतला विज्ञानाच्या फलश्रुतीवावत अज्ञेयवादी राहू देईना विज्ञान तर यशस्वी झालेले आहे. त्यापासून नकारात्मक नव्हे तर भावात्मक फलप्राप्ति झाली आहे. या ठिकाणी 'पॉझिटिव्ह' या पदाचा अर्थ दुहेरी दिसतो त्याचा अर्थ 'अस्तिवाची' व 'निश्चित' असा दोन्ही आहे अनुभवाच्या कक्षेवाहेरील वस्तूचे ज्ञान खात्रीलायक नसलेले, अनिश्चित व नकारात्मक असते, म्हणून ते 'सत्ताशास्त्रीय' व म्हणून अनुभवसत्तावाद ते त्याज्य ठरवितो. तो विज्ञानाचे यश लक्षात घेऊन अशी श्रद्धा बाळगतो की, विज्ञान वाईट (नकारात्मक) नव्हे तर चागले (भावात्मक) फल देऊ शकतें व देईल. काँतचे मत असे आहे की, विज्ञानाचे नियम स्थूलसिद्धान्त असले तरी ते अप्राप्य अशा उपाधिरहित आणि अंतिम तत्त्वापेक्षा फार चागले. अप्राप्य अंतिम तत्त्वे व जगताच्या उत्पत्तीवद्दलच्या व भवितव्यावद्दलच्या कल्पना प्रस्थापित करीत वसण्याऐवजी, अनुभवसत्तावादी विचारवत निरीक्षणावर आधारित तर्काच्या साहाय्याने घटनांमधील निरपवाद क्रम व साहचर्ये प्रस्थापित करू पाहतो एखाद्या विषयाचे ज्ञान वाढविण्याची साधने सापडताच तो तत्त्वज्ञानाचा विषय न राहतां त्याचे स्वतंत्र विज्ञान वनते किंवा विज्ञानाचा एक भाग होतो, असा जो सर्वसामान्य तात्त्विक दृष्टिकोण, त्याचे केवळ एक उदाहरण म्हणजे काँतचा अनुभवसत्तावाद होय.

काँतचा अनुभवसत्तावाद हेगेलच्या वास्तवचिद्वादाला अगदी जोरदार विरोधी प्रतिक्रिया असल्यामुळे सत्ताशास्त्रात त्याला महत्त्व प्राप्त झाले आहे काँतची प्रतिक्रिया केवळ हेगेलच्याविरुद्ध नसून कॅथॉलिक थॉमिस्टासकट सर्व प्रकारच्या 'सत्ताशास्त्रीय तर्कविलासा'-विरुद्ध होती अनुभवसत्तावादाच्या दृष्टीने, लॉकचे प्राथमिक गुण, वर्कलेचा ईश्वर, काटची सद्वस्तु, आणि हेगेलचे कायमचेंच मानवी आवाक्यावाहेर असलेलें उपाधिरहित तत्त्व ही सर्व 'सत्ताशास्त्रीय' होत; ती अनुभववाह्य आहेत व त्यांच्यावद्दल आपण खात्री किंवा निश्चिति वाळगू शकत नाही काँतच्या आधीच्या व नंतरच्या पौर्वात्य व पाश्चात्त्य अशा दोन्ही तत्त्वज्ञानांत सत्ताशास्त्राचा व्यापक अर्थ सत् किंवा शुद्ध अस्तित्व याचें संशोधन हा होय. व सत्ताशास्त्राविषयीच्या या कल्पनेत ते अस्तित्व अनुभवाच्या कक्षेत असते किंवा नसते असे काहीएक गृहीत धरलेले नाही. काँतने मात्र, सत्ताशास्त्रीय म्हणजे अनुभवाच्या कक्षेवाहेरचे व अनुभवातीत असा सकुचित अर्थ घेतला. परंतु, निसर्गाची समरूपता आणि सर्वत्र व सदैव आढळणारे नियमवद्ध व्यापार गृहीत धरण्यात, काँतने स्वत निषिद्ध ठरवलेल्या सत्ताशास्त्रीय अभ्युपगमापैकी एक सत्ताशास्त्रीय अभ्युपगम स्वत.च खुशालपणें स्वीकारला आहे

वैज्ञानिक प्रगतीच्या युगात, काँतच्या अनुभवसत्तावादाच्या तात्त्विक वाजूची व सर्वसामान्य अनुभवसत्तावादी दृष्टिकोणाची वाढ होणें स्वाभाविक आहे विज्ञानावर उत्साही श्रद्धा असलेल्याना आणि ईश्वरशास्त्र व सत्ताशास्त्र विज्ञानाचें स्वरूप सम्यक् रीतीने स्पष्ट करीत नाहीत म्हणून ती त्याज्य होत असे मानणाऱ्या अनेकांना अनुभव-सत्तावादाने एकत्र आणले. वडखोर स्वभावाच्या अनेकाचें समाधान त्याने केले आहे आणि विशेषत. दक्षिण अमेरिकेत त्याच्या झेंडचाखाली निसर्गवादी, अज्ञेयवादी, अनुभवसत्तावादी, जडवादी व क्रातिकारक प्रवृत्तीचे विविध प्रकार एकत्र आले आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : वॉटसन, जे : *काँत, मिल्ल अँड स्पेन्सर : ॲन आउटलाइन ऑफ फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १८९५; आ ३, १९०१), चार्लटन, डी जी. *' पॉझिटिव्हिस्ट थॉट इन फ्रान्स ड्यूरिंग दि सेकंड एम्पायर*, १८५२–१८७० (ऑक्स्फर्ड, १९५९); सायमन, डब्ल्यू. एम. : *युरोपियन पॉझिटिव्हिझम इन दि नाइन्टीन्थ सेच्युरी* (न्यूयॉर्क, १९६३).

बी. जी. तिवारी

अनुमानदोष . **अनुमानदोष किंवा आनुमानिक तर्कदोष म्हणजे काय ?** : तर्कशास्त्र हे प्रामुख्याने अनुमानचिकित्साशास्त्र आहे. त्यामध्ये अनुमानात्मक विचारप्रक्रियेच्या संदर्भातील प्रामाण्यनिकपांची मीमांसा केली जाते. या विचारप्रक्रियेच्या प्रामाण्यनियमांचा भंग झाल्यास ती अशुद्ध, अप्रमाण, अयुक्त होते. अशा प्रमादस्थळानाच आनुमानिक तर्कदोष म्हटलें जाते. तर्कदोपाचे सामान्य स्वरूप, अनुमानेतर, भाषिक व भाषिकेतर तर्कदोप या प्रश्नाचे विवेचन स्वतंत्र लेखांत आले आहे. या लेखात फक्त आनुमानिक तर्कदोपांचे स्वरूप विशद केले आहे.

आनुमानिक तर्कदोषांचे प्रकार : अनुमानप्रक्रिया प्रामुख्याने दोन प्रकारची असते · (१) निगामी व (२) विगामी. त्यानुसार आनुमानिक तर्कदोपांचे निगामी आनुमानिक तर्कदोप व विगामी आनुमानिक तर्कदोष असे दोन भाग पडतात.

निगामी अनुमान, अव्यवहित व व्यवहित अशा दोन प्रकारचे असतें. अव्यवहित निगामी अनुमानांत विधानप्रतियोग व उत्कर्पण या प्रक्रियांचा अंतर्भाव होतो. विधानप्रतियोगांत विरोधप्रतियोग, उपविरोधप्रतियोग, अनुपर्यायप्रतियोग व व्याघातप्रतियोग असे चार उपप्रकार अतर्भूत आहेत. त्यासंवंधीच्या प्रामाण्यनियमाचा भंग झाल्यास ते तर्कदोप घडतात. उत्कर्पण अनुमानात परिवर्तन, प्रतिवर्तन, प्रतिपरिवर्तन, परिप्रतिवर्तन, परिप्रत्यावर्तन, प्रतिपर्यावर्तन, प्रत्यापर्यावर्तन या उपप्रकाराचा अतर्भाव होतो. त्या संदर्भातल्या प्रामाण्यघटकांचा भंग झाल्यास ते तर्कदोप घडतात याशिवाय युक्तविशेपण, सकीर्णसंकल्पन, व्यत्यस्तसंवधन या अव्यवहित निगामी अनुमान-प्रक्रियांतहि तदनुपगिक तर्कदोप सभवतात.

व्यवहित निगामी अनुमानाचे सविधानात्मक व संविधानेतर असे प्रकार असतात सविधानानुमानाचे शुद्ध-सरल, लुप्तावयविका, राशिका, पक्षिका, मिश्र अनुलंब, मिश्र प्रतिलव, मिश्र वैकल्पिक, मिश्र वियोजक आणि मिश्र द्विशृंग असे उपप्रकार पडतात. त्यासंबधीच्या प्रामाण्यनियमाचा भंग झाल्यास ते तर्कदोष घडतात याशिवाय सार्वधिक, प्रवलतरहेतुक व प्रतिनिवेशक या संविधानेतर निगामी व्यवहित अनुमानाच्या सदर्भात तदनुपगिक दोष निर्माण होतात.

विगामी अनुमान मुख्यत: कारण-कार्यसिद्धान्त, साम्यानुमान, सिद्धान्तन-प्रक्रिया या प्रश्नाशी निगडित असतें. कारण सिद्धान्ताच्या संदर्भात सहवर्तन, क्रमवर्तन, दूरवर्ती, उपाधि, केवल उपाधि, सहवर्ती कार्ये, अभाव उपाधि, कारणकार्यानिकता आदि तर्कदोष सभवतात. अनुचित आलंकारिक साम्यानुमान हा साम्यानुमानविपयक दोष होय. त्वरित सिद्धान्तन हा विगामी नियमाच्या संदर्भातील दोष होय केवलगणन, वैज्ञानिक विगमन, अभ्युपगम आदि विगामी प्रक्रियांच्या संदर्भातील प्रामाण्य-निकपाचा भंग झाल्यास तदनुपगिक तर्कदोष संभवतात.

निगामी व विगामी अनुमान-प्रक्रियाचें स्वरूप सविस्तरपणें स्वतंत्र लेखांतून विशद झाले आहे. या सर्व प्रक्रियातील तर्कदोषाचें सविस्तर स्वरूप विशद करणे स्थलमर्यादेनुसार अवघड आहे. म्हणून निगामी व विगामी अनुमान-प्रक्रियातील आनुमानिक तर्कदोषांतील प्रमुख दोपाचें स्वरूप पुढे सांगितले आहे.

प्रमुख निगामी आनुमानिक तर्कदोष : निगामी अनुमानप्रक्रियेतील संविधानात्मक अनुमान हा प्रमुख प्रकार होय. त्यांमधील शुद्ध-सरल सविधानात्मक अनुमानात पुढील तर्कदोष संभवतात :

(अ) **अतिक्रान्त पक्षपद दोष** : ज्या वेळी संविधानातील कनिष्ठ वा पक्षपद विधानातील कनिष्ठ वा पक्षपद अंशव्याप्त असूनहि ते निष्कर्पविधानात सर्वव्याप्त होते, तेथे हा तर्कदोष घडतो. उदा.—

काही प्रामाणिक लोक विधिमंडळाचे सदस्य असतात.
सर्व विधिमंडळाचे सदस्य **राजकारणी** लोक असतात.
∴ **सर्व राजकारणी** लोक प्रामाणिक असतात.

यालाच 'कनिष्ठपदातिक्रम' असेहि म्हणतात.

(व) **अतिक्रान्तसाध्यपद दोष** : ज्या वेळी सविधानांतील ज्येष्ठपद / साध्यपद विधानांतील ज्येष्ठ / साध्यपद अंशव्याप्त असूनहि ते निष्कर्पविधानांत सर्वव्याप्त होते, त्या वेळीं हा दोप संभवतो उदा.—

सर्व आरोग्यदक्ष लोक **क्रीडाप्रिय** असतात.
काही अभ्यासू विद्यार्थी आरोग्यदक्ष नसतात.
∴ काही अभ्यासू विद्यार्थी **क्रीडाप्रिय** नसतात.

यालाच 'ज्येष्ठपदातिक्रम' असेहि म्हणतात.

(क) **अंशव्याप्त मध्यपद दोष** : ज्या वेळी ज्येष्ठ व कनिष्ठ विधानांतील मध्यपद हे अंशव्याप्त राहिल्याने ज्येष्ठ व कनिष्ठ पदाचें सबंधन मध्यपदाने करण्यास तार्किक आधार राहत नाही, त्या वेळी हा तर्कदोष संभवतो. उदा.—

काही मुसलमान पाकिस्तानी आहेत.
सर्व मोमीन मुसलमान आहेत.
∴ सर्व मोमीन पाकिस्तानी आहेत.

(ड) **चतुष्पद दोष** : ज्या संविधानरचनेत वस्तुतः चार पद (साध्यपद, पक्षपद, द्व्यर्थीमध्यपद) असतात, त्या वेळीं चतुष्पद दोप संभवतो. संदिग्ध ज्येष्ठपद, कनिष्ठपद व मध्यपद यांमुळे चतुष्पद-दोप संभवतो. उदा.—

रस (द्रव, अर्क) हा पेय पदार्थ आहे.
काव्यरस हा रस (उपभोग्य आनंद) आहे.
∴ काव्यरस हा पेय पदार्थ आहे.

भारतीय न्यायशास्त्रात पंचावयवी सविधान या प्रकारांत साध्यपद व पक्षपद यांना जोडणाऱ्या मध्यपदास 'हेतु' म्हणतात. त्याचें स्वरूप तर्कशुद्ध नसल्यास 'हेत्वाभास' निर्माण होतात. सव्यभिचार-हेतुदोप, विरुद्धहेतुदोप, सत्प्रतिपक्षहेतुदोप, असिद्धहेतुदोप, वाधित-हेतुदोप असे या हेत्वाभासाचे प्रमुख प्रकार न्यायशास्त्राने दिले आहेत. मिश्रसविधान अनुमानप्रकारांत पूर्वांगनिपेधदोप, उत्तरांगविधिदोप हे प्रमुख तर्कदोप मानले जातात.

महत्त्वाचे विगामी आनुमानिक तर्कदोष :

(अ) **अनिरीक्षण / अपनिरीक्षण** : निरीक्षण ही विगमनाची प्रारंभावस्था आहे. ज्या वेळी फक्त विशेप, गौण-महत्त्वाच्या, भावरूप घटकांचाच विचार होतो आणि प्राथमिक, आवश्यक वा अभाव-घटकांकडे दुर्लक्ष होते त्या वेळी अ-निरीक्षण दोप घडतो. उदा.— पहाटेचीं स्वप्नें खरी ठरतात. जेव्हा निरीक्षण केलेल्या घटनेचें विवरण विकृत पूर्वग्रहदूपित असतें, त्या वेळी 'अप-निरीक्षण' हा दोप घडतो. उदा.— मी गेल्या अमावास्येच्या रात्री भुतांचा नाच पाहिला.

(आ) **अनुचित साम्यानुमान** : गौण गुणसाम्यांवर आधारित, आलंकारिक साम्याधारित अनुमान अयुक्त मानलें जातें. उदा.— जर रंगभूमीवर नटाने सौंदर्याचे खोटें प्रदर्शन करणे वाईट नाही, तर विद्यार्थ्याने टिप्पणाच्या साहाय्याने उत्तरपत्रिकेंत ज्ञानाचें प्रदर्शन करणें वाईट कसें ?

(इ) **त्वरित सिद्धान्तन** : अल्प, भावरूप उदाहरणांच्या आधारें व्यापक, सामान्य सिद्धान्त बनविल्यास हा तर्कदोप संभवतो. उदा.— माझ्या पुण्यांतील तीन-चार मित्रांच्या अनुभवावरून मी निश्चित म्हणतो की पुणेरी लोक धूर्त असतात.

(ई) **अनुचित उदाहरण** : संशोध्य घटनाचें क्षेत्र जेव्हा फार विशाल असतें तेव्हा त्या क्षेत्रातील सर्व प्रातिनिधिक वा उचित उदा-हरणाची नोंद न केली गेल्यास हा दोप सभवतो. उदा — शहरांत अस्पृश्यता आढळत नाही, म्हणून भारतांतून अस्पृश्यतेचें उच्चाटन झाले आहे, असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही.

(उ) **अयुक्त अभ्युपगम** : अभ्युपगमकल्पना आत्मविसंगत, प्रस्थापितज्ञानविरोधी असेल, प्रत्यंतरक्षम नसेल तर हा दोप संभवतो. उदा.— भारतीयांची दैन्यावस्था हा त्याच्या प्रारब्धाचा परिणाम होय.

(ऊ) **कारण-कार्यविषयक तर्कदोष** : दोन घटनातील केवळ आनुषंगिक, तात्कालिक वा वैकल्पिक कालक्रमावरून त्यातील कारण-कार्याविषयी अनुमान केल्यास क्रमकारणदोष वा काकतालीय दोष संभवतो उदा – काल पहाटे उल्कापात पाहिला आणि सकाळीच राष्ट्रपतीच्या निधनाची वार्ता आली.

कारण-कार्यातील पूर्ववर्ती-पश्चाद्वर्ती असा क्रम उलटा केला जातो, बदलून सांगितला जातो, त्या वेळी क्रमव्यत्यासदोष किंवा रथाश्व-व्यत्यास दोष संभवतो उदा.– पाण्यावर लाटा निर्माण झाल्या म्हणून वादळ सुरू झाले

दोन घटकामध्ये केवल सहवर्तित्व असताना त्यामध्ये कारण-कार्यसंबंधाचे अनुमान केल्यास सहवर्तनदोष संभवतो उदा – गाय रवथ करते, कारण तिची खुरे दुभगलेली असतात

शास्त्रीयदृष्ट्या कारण हा एक संकीर्ण स्वरूपाचा उपाधिसमुच्चय असतो हे विसरून एका उपाधीलाच कारण समजण्याने केवल उपाधीस कारण समजण्याचा दोष किंवा कारणांशास कारण समजण्याचा दोष घडतो उदा – भाऊसाहेब पेशवे गर्दीत मिसळले आणि पानिपतावर मराठ्यांचा पराभव झाला.

एकाच कारणाच्या दोन सहवर्ती कार्यांना परस्पराची कारण-कार्ये समजणे यामुळे सहवर्तिकार्यांना कारण-कार्य समजण्याचा दोष घडतो. उदा.– मिनिट काटा हलतो म्हणून तासकाटा हलतो.

निगामी व विगामी अनुमान-प्रक्रियातील प्रमुख दोष म्हणजे तार्किक नियमभंजनाची प्रमादस्थळे होत ती टाळणें हाच आनुमानिक विचारप्रक्रिया प्रमाणशुद्ध होण्याचा उपाय असतो. तर्कशास्त्रांतील तर्कदोषाचे विवेचन म्हणजे दोषस्थळाचे व दोषनिवारणाचें दिग्दर्शन होय.

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द व हरोलीकर, ल. व. *तर्कशास्त्राची मूलतत्त्वे, भाग १, निगमन* (पुणे, १९६३; आ. २, १९६६), –: *तर्कशास्त्र व वैज्ञानिक पद्धति* (पुणे, १९६३), रीड, सी : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इंडक्टिव्ह* (लंडन, १८९८, अॅनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३), कोहेन, एम आर व नागेल, ई. . *अॅन इंट्रोडक्शन टु लॉजिक अँड सायन्टिफिक मेथड* (लंडन, १९३४); जोसेफ, एच. डब्ल्यू बी : *अॅन इंट्रोडक्शन टु लॉजिक* (ऑक्स्फर्ड, १९०६; सुधा. आ २, १९१६).

ज. वा. जोशी

अनुमान, निगामी : अनुमान हें एक वैचारिक प्रक्रियात्मक व वैचारिक संक्रमणावर आधारलेले महत्त्वाचें ज्ञानसाधन आहे. त्यामध्ये आधारविधान, पूर्वमिति किंवा पक्षविधान याच्या साहाय्याने निष्कर्ष तयार केला जातो किंवा अनुमिति सिद्ध केली जाते. पूर्वमिति व अनुमिति यामध्ये 'व्यजनात्मक' संबंध असतो या अनुमानप्रक्रियेचे दोन मुख्य प्रकार आहेत (१) निगामी अनुमान, (२) विगामी अनुमान विगामी अनुमान हा वैज्ञानिक संशोधनप्रक्रियेचा वैचारिक आधार होय. विगामी अनुमानाचा सविस्तर विचार स्वतंत्र लेखात केला आहे. (पहा विगमन : स्वरूप व प्रकार).

निगामी अनुमानाचें स्वरूप निगामी (नि = खाली + गम् = जाणे, निगामी = खाली जाणारे) अनुमान म्हणजे 'सामान्य' विधानाच्या पातळीवरून 'कमी सामान्य' किंवा 'विशेष' विधानाच्या पातळीकडे जाणारे अनुमान होय. उदा. ––

सर्व उष्ण कटिबधातील लोक कृष्णवर्णी असतात.
सर्व सिलोनी लोक उष्ण कटिबधातील आहेत.
∴ सर्व सिलोनी लोक कृष्णवर्णी आहेत.

निगामी अनुमानात मूळ दिलेली आधारविधाने, पक्षविधाने किंवा व्यंजकविधाने 'सर्वव्यापी' किंवा 'सामान्य' असतात. निगामी अनुमानात निष्कर्षविधान हे आधारविधानापेक्षा कमी व्यापक किंवा कमी सामान्य असते. सामान्याकडून कमी सामान्याकडे किंवा विशेषाकडे या विचारप्रक्रियेचें संक्रमण होत असल्याने त्यास निगामी (खाली जाणारें) अनुमान म्हटले जातें.

निगामी अनुमानाचे प्रकार . निगामी अनुमानाचे (१) अव्यवहित अनुमान व (२) व्यवहित अनुमान असे दोन प्रकार आहेत. 'एकाच' मूळ दिलेल्या आधारविधानावरून कसल्याहि मध्यस्थी-शिवाय, सरळ, दुसरे नवीन विधान निष्कर्षित करण्याच्या अनुमान-प्रक्रियेस अव्यवहित निगामी अनुमान म्हणतात. याउलट, मूळ दिलेल्या आधारविधानाचे काही उभय-सामान्य घटकाच्याद्वारा, संकलन व संश्लेषण करून, त्या मध्यस्थीच्यामार्फत, आधारविधानांपासून नवीन विधान निष्कर्षित करणें यास व्यवहित निगामी अनुमान म्हणतात.

उदा. –

एकहि त्रिकोण चौकोन नसतो.
∴ एकहि चौकोन त्रिकोण नसतो.

हे अव्यवहित निगामी अनुमान होय. याउलट

सर्व माणसे मर्त्य आहेत.
मी माणूस आहें.
∴ मी मर्त्य आहे.

हें व्यवहित निगामी अनुमान होय.

अव्यवहित निगामी अनुमानाचे दोन प्रकार आहेत (१) विधान-प्रतियोग आणि (२) उत्कर्षण. ज्या अव्यवहित अनुमानात चतुर्विध विधानव्यवस्थेतील (ह, हा, न, ना विधानें), एखाद्या विधानाच्या दिलेल्या सत्यतेपासून किंवा असत्यतेपासून, त्या व्यवस्थेतीलच इतर विधानाच्या सत्यतेबद्दल, असत्यतेबद्दल किंवा अनिश्चिततेबद्दल अनुमान करण्यांत येते त्या अनुमानास विधान-प्रतियोग-अव्यवहित अनुमान म्हणतात. विधान-प्रतियोग म्हणजे अभिन्न उद्देश्य-विधेये असलेल्या चतुर्विध विधानव्यवस्थेतील कोणत्याहि दोन विधानाचे गुण-परिमाणांच्या बाबतीतील परस्परसंबंध होत. हे संबंध (१) विरोध प्रतियोग (ह, न विधाने), (२) उपविरोध प्रतियोग (हा, ना विधाने), (३) अनुपर्याय प्रतियोग (ह – हा विधाने, न – ना विधाने), आणि (४) व्याघात प्रतियोग (ह – ना विधाने, न – हा विधानें), असे चार प्रकारचे असतात. त्याचे स्वरूप प्रतियोग चौरसाच्या आकृतीने विशद केले जातें.

उत्कर्पण-अव्यवहित-निगामी अनुमानांत, दिलेल्या पक्षविधाना-वरून त्याहून भिन्न उद्देश्य वा / व भिन्न विधेय असलेले विधान निष्कर्पित केले जातें. निष्कर्षविधानात घडणारा उद्देश्य-विधेयामधील फरक त्या मूळ पदांच्या व्याघाती पदापर्यंतच मर्यादित राहतो. म्हणजेच 'उ' व 'वि' यांऐवजी 'न-उ' किवा 'न-वि' एवढीच पदे नव्याने येऊं शकतात. उत्कर्पण अनुमानांत उद्देश्य-विधेयांच्या स्थानात फरक होत असला आणि त्यांच्या व्याघाती पदाचा अंतर्भाव उत्कर्पण-प्रक्रियेत केला जात असला, तरी मूळ पक्षविधानावरून त्यांतच व्यजित असलेल्या विधानास निष्कर्पित केले जाते, त्यामुळे अर्थभिन्नता निर्माण होत नाही.

अशा रीतीने मूळ उद्देश्य-विधेयावरून (उ – वि) तयार होणारी उत्कर्पण–अव्यवहित अनुमाने पुढीलप्रमाणे :

(१) परिवर्तन (वि – उ), (२) प्रतिवर्तन (उ – वि′);
(३) प्रतिपरिवर्तन (वि – उ′); (४) परिप्रतिवर्तन (वि′ – उ),
(५) परिप्रत्यावर्तन(वि′– उ′), (६) प्रतिपर्यावर्तन (उ′– वि),
(७) प्रत्यापर्यावर्तन (उ′ – वि′)

व्यवहित अनुमानात दोन आधारविधानाचे, त्यातील उभयसामान्य मध्यस्थ घटकांच्याद्वारा वैचारिक संकलन होऊन, त्यांतून निष्कर्प तयार होतो. याचे दोन प्रकार आहेत : (१) सविधानात्मक व्यवहित अनुमान, (२) संविधानेतर व्यवहित अनुमान.

संविधानात दोन आधारविधाने व एक निष्कर्प-विधान अशी एकूण तीन विधाने असतात. या तीन विधानात मिळून एकूण तीनच पदें असतात व त्यातील प्रत्येक पद त्यात दोनदोन वेळा येते. ही तीन पदे म्हणजे · (१) साध्यपद किंवा ज्येष्ठ-पद, (२) पक्षपद किवा कनिष्ठ-पद, आणि (३) मध्यपद. साध्यपद किंवा ज्येष्ठ-पद विधानांत, मध्यपद किंवा साध्यपद यांमधील उद्देश्य-विधेय-संवंध दर्शविलेला असतो. पक्षपद किवा कनिष्ठपद विधानात मध्यपद व पक्षपद यामधील उद्देश्य-विधेय-सवध दर्शविलेला असतो म्हणजेच या दोन्ही आधार-विधानांत 'मध्यपद' हे साधारण, उभयसामान्य, मध्यस्थ असते. त्याच्या मदतीने साध्यपद व पक्षपद यांमधील संवंध व्यंजित करणारे निष्कर्पविधान तयार होते. संविधान म्हणजे व्यवहित अनुमानाचा असा प्रकार की, ज्यामध्ये एक पद समान असलेल्या दोन स्वतंत्र विधानांच्या आधारावर अनिवार्यपणे त्यांचा निष्कर्प असलेले विधान प्राप्त होते. जी दोन पदें स्वतंत्रपणे एका समान पदाशी उद्देश्य-विधेय-सवधाने बद्ध आहेत, त्यांमध्ये उद्देश्य-विधेय-संवध प्रस्थापित करणें हे संविधानाचे कार्य होय.

ज्या वेळी ही आधारविधाने एकाच प्रकारची, म्हणजे निरुपाधिक, अनुलंव अथवा वैकल्पिक असतात, त्या वेळी त्या सविधानास शुद्ध संविधान म्हणतात. त्यानुसार त्याचे (१) शुद्ध सरल सविधान, (२) शुद्ध अनुलंव सविधान आणि (३) शुद्ध वैकल्पिक संविधान असे प्रकार पडतात

ज्या वेळी एक आधारविधान एका प्रकारचे व दुसरे दुसऱ्या प्रकारचे असेल, त्या वेळी त्या सविधानास मिश्र सविधान म्हणतात त्यानुसार त्याचे (१) मिश्र अनुलव सविधान व (२) मिश्र वैकल्पिक सविधान असे प्रकार पडतात.

संविधानेतर व्यवहित अनुमानातील आधारविधानात, उभयसामान्य मध्यपद नसतें त्यांचे मानसिक संश्लेपण मध्यपदाऐवजी, त्यामधील उभयसामान्य उल्लेखाच्या मध्यस्थीने घडून येते. याचे तीन प्रकार आहेत : (१) सावंधिक संविधानेतर व्यवहित अनुमान, (२) प्रवलतर हेतु-सविधानेतर व्यवहित अनुमान आणि (३) सनिवेशक सविधानेतर व्यवहित अनुमान.

निगामी अनुमानाच्या येथपर्यत उल्लेखिलेल्या विविध प्रकारांचें सविस्तर विवेचन अन्य लेखांत आले आहे [पहा : (१) अनुमान : निगामी अव्यवहित, (२) अनुमान निगामी व्यवहित, (३) अनुमान . निगामी व्यवहित सविधानेतर, (४) उत्कर्पण, (५) विधान-प्रतियोग, इत्यादि.]

निगामी अनुमानाचें मूल्य व मर्यादा : निगमनात्मक अनुमानांत तार्किक अनिवार्यता असते आधारविधाने यथार्थ असतील तर त्या-मधून निघणारा निष्कर्पहि यथार्थच असतो. आधारविधान / विधाने यथार्थ व निष्कर्पविधान / विधानें / अयथार्थ असे कधीहि होत नाही. मात्र आधारविधाने यथार्थ किंवा सत्य असण्यासाठी वस्तुस्थितीचे निरीक्षण, विश्लेपण व्हावे लागते ते कार्य निगमनाचें नसून विगमनाचें आहे. आधारविधानाची वस्तुनिष्ठ सत्यता व यथार्थता निगमनांत गृहीत धरून आकारिकदृष्ट्या प्रमाण किंवा सुसंगत निष्कर्प सिद्ध केला जातो. प्रत्यक्षाची, वस्तुस्थितीची उपेक्षा, त्यामुळे आधारविधानाची असिद्धि, केवळ विधानातील व्यजनासंवंधावर व आकारिक सुसगतीवर भर यामुळे निगामी अनुमानात्मक ज्ञानप्रक्रिया जरी वैचारिक व्यवस्थापनेस उपकारक ठरत असली तरी नवीन ज्ञानसपादनास ती अपुरी ठरते. म्हणूनच ॲरिस्टॉटलच्या व मध्ययुगीन विचारवताच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रमुख आधार असलेली निगामी तर्कशास्त्रीय विचार-प्रणाली आधुनिक ज्ञानसपादनप्रक्रियेत मागे पडली ' आणि वेकन, मिल्ल आदि विचारवंतानी विकसित केलेल्या विगामी विचारपद्धतीचा, वैज्ञानिक सशोधनप्रक्रियेचा अधिकाधिक विकास झाला. अर्थात् गणिती व भौमितिक शास्त्रांमध्ये निगमनाचे स्थान व कार्य प्राणभूत स्वरूपाचें आहे, हे मान्य केले पाहिजे

संदर्भ-ग्रंथ . वाडेकर, दे. द. व हरोलीकर, ल. व. ' *तर्कशास्त्राची मूलतत्त्वें, भाग १ निगमन* (पुणें, १९६३, आ. २, १९६६); रीड, सी : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह ॲंड इडक्टिव्ह* (लडन, १८९८; ॲनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३); वेल्टन, जे. ॲंड मोन्हॅन, ए. जे. : *इंटरमीजिएट लॉजिक,* सुधा आ ४, संपा. एस एच. मेलोन (लडन, १९३८); जोसेफ, एच. डब्ल्यू. वी. : *ॲन इन्ट्रोडक्शन टु लॉजिक* (ऑक्सफर्ड, १९०६, सुधा. आ. २, १९१६).

ज वा. जोशी

अनुमान, निगामी अव्यवहित : अव्यवहित अनुमान म्हणजे काय ? : व्यवहित व अव्यवहित हे निगामी अनुमानाचे दोन प्रमुख प्रकार आहेत. सविधान व सविधानेतर अनुमाने हे व्यवहित अनुमानाचे दोन मुख्य उपप्रकार आहेत अव्यवहित अनुमानाचे

मुख्य लक्षण म्हणजे ज्यांत एकाच एका आधारविधानापासून निष्कर्ष-विधानाची सरळ, मध्यंतरी दुसऱ्या कोणत्याहि मध्यस्थीशिवाय, अव्यवहित अशा अनुमानाची निष्पत्ति होत असते. याउलट व्यवहित अनुमानात समानपद, उपविधान किंवा उल्लेख्य यांच्या मध्यस्थीमुळे मानसिक सश्लेषण-प्रक्रिया घडून दोन आधारविधानांपासून निष्कर्ष-विधान निष्पन्न होते. निगामी अनुमानाच्या सर्व प्रमुख प्रकार-उपप्रकाराची रूपरेषा स्वतंत्र लेखात दिली आहे (पहा : अनुमान : निगामी). त्याचप्रमाणे व्यवहित अनुमानाच्या संविधान व सविधानेतर प्रकाराचे स्वरूप स्वतंत्र लेखात विशद केले आहे (पहा : अनुमान : निगामी व्यवहित सविधानी; अनुमान . निगामी व्यवहित संविधानेतर).

अव्यवहित निगामी अनुमानाचे पाच प्रकार पुढीलप्रमाणे .

(१) विधान-प्रतियोग अनुमान, (२) उत्कर्षण अनुमान, (३) युक्त-विशेषण अनुमान, (४) सकीर्ण-सकल्पन अनुमान, (५) व्यत्यस्तसंवधन अनुमान.

यापैकी विधान-प्रतियोग व उत्कर्षण या प्रकाराची सविस्तर माहिती स्वतत्र लेखात विशद करण्यात आली आहे (पहा . विधान-प्रतियोग; उत्कर्षण). या लेखात उरलेले तीन प्रकार प्रामुख्याने विशद केले आहेत, आणि अव्यवहित निगामी अनुमानाचे तर्कशास्त्रीय महत्त्व व मर्यादा सागितल्या आहेत.

युक्तविशेषण अनुमान : युक्तविशेषण अनुमान म्हणजे युक्त (जोडलेल्या किंवा भर घातलेल्या) विशेषणावरून काढलेले अनुमान होय. ज्या अव्यवहित अनुमानात मूळ आधार-विधानांतील उद्देश्य व विधेय याच्यांत एकाच अभिन्न विशेषणाची वा विशेषकाची भर घालून, अशा युक्त विशेषणाने / विशेषकाने विशिष्ट उद्देश्य-विधेयाचें नवीन विधान निष्कर्षविधान म्हणून निष्पन्न केले जातें, त्यास युक्त-विशेषण / विशेषक अव्यवहित अनुमान म्हणतात उदा —

महाराष्ट्रीय भारतीय होत

∴ **असंतुष्ट** महाराष्ट्रीय **असंतुष्ट** भारतीय होत. किंवा
उ वि आहे

∴ क – उ क – वि आहे.

या अनुमानाची तार्किक अधिष्ठानें : (१) 'विधाने ही उद्देश्य-विधेयांची समीकरणे होत' ही हॅमिल्टनची 'समीकरणवादी उपपत्ति', (२) 'समीकरणाच्या दोन्ही बाजूत सारखीच भर घातल्यास, त्यापासून येणारा निष्कर्षहि समीकरणरूपच असतो' हे गणितशास्त्रीय स्वयसिद्ध तत्त्व, ही होत त्यासाठी उद्देश्य-विधेयात भर घालावयाचे विशेषण एकच व अभिन्न असावे लागते त्या उद्देश्य-विधेयात भर घातलेल्या विशेषकाचा एकच, अभिन्न अर्थ असावा लागतो

संकीर्ण संकल्पन अनुमान : संकीर्ण संकल्पन अनुमान म्हणजे सकीर्ण (घटकान्वित) सकल्पन-प्रक्रियेच्याद्वारा निष्पन्न होणारे अनुमान होय. युक्तविशेषण अनुमान व संकीर्ण-संकल्पन अनुमान या दोन्ही प्रकाराची तार्किक अधिष्ठानें तीच आहेत. सकीर्ण-सकल्पनांत, मूळ आधारविधानातील, एकाच अभिन्न सकल्पनेत, उद्देश्य-विधेयांचा विशेषक घटक म्हणून अंतर्भाव करून अशा रीतीने उपलब्ध होणाऱ्या दोन नवीन संकीर्ण सकल्पना उद्देश्य-विधेय असलेले नवीन निष्कर्ष-विधान निष्पन्न होते. उदा.—

कॉंग्रेस ही समाजवादी सस्था आहे.

∴ **कॉंग्रेसचें धोरण** हें **समाजवादी संस्थेचें धोरण आहे.** किंवा
उ वि आहे.

∴ उ – क वि – क आहे.

सकीर्ण सकल्पन अव्यवहित अनुमान तयार करताना, मूळ आधारविधानातील उद्देश्य-विधेयांचा, विशेपके / विशेपणे म्हणून, ज्या नवीन अभिन्न संकल्पनेत अंतर्भाव करावयाचा, ती संकल्पना, निष्कर्ष-विधानांतील, उद्देश्य व विधेय या उभयस्थानी, तिच्या संकीर्ण स्वरूपांत उपयोजिताना ती एकच वा अभिन्न राहिली पाहिजे त्याचप्रमाणे विशेपक / विशेषण यांचा अर्थहि एकच व अभिन्न राहिला पाहिजे.

व्यत्यस्त-संबंधन अनुमान . व्यत्यस्त-सवंधन अनुमान म्हणजे वस्तूच्या दिलेल्या (सुलट) सवंधनावरून, त्यांच्या व्यत्यस्त (उलट) संबधनाचे केलेले अनुमान होय. उदा.—

शिवाजी जिजाबाईचा पुत्र होय

∴ जिजाबाई शिवाजीची माता होय.

व्यत्यस्त-सवधन अनुमानाची तार्किक अधिष्ठाने . (१) आत्मैक्य नियम व (२) प्रणालित संबंध-तत्त्व ही होत प्रत्येक वस्तूचे इतर वस्तूशी विविध प्रकारचे संबध असतात. त्या सवंध-प्रकारांची वेगळी प्रणाली असते. उदा.— कौटुंबिक, कालिक, देशिक, पारिमाणिक संबंध. मूळ आधारविधानांत उद्देश्याचा विधेयाशी जो संबध दर्शविलेला असतो, त्या आधारें विधेयांच्या उद्देश्याशी असलेल्या संबधाविषयी अनुमान यात निष्पन्न होते. हे सबध प्रणालीच्या प्रकृतिरचनेशी सुसगत असले पाहिजेत.

अव्यवहित निगामी अनुमानाचें मूल्यमापन : (१) वेल्टन या तर्कशास्त्रज्ञाने अव्यवहित अनुमानाचे दोन प्रकार मानले आहेत : (१) आकारिक, (२) आशयिक. ज्यामध्ये अनुमानप्रक्रिया केवळ आकारिक विशेषावर अवलबून असते, त्यास आकारिक अव्यवहित अनुमान म्हणतात. उदा.— विधानप्रतियोग व उत्कर्षण या अव्यवहित अनुमानप्रकारांत फक्त विधान-घटकांच्या आकारिक विशेषांची दखल घेऊन अनुमान तयार केले जाते. जसें—

जर 'ह' विधान सत्य, तर 'ना' विधान असत्य.
(व्याघात प्रतियोग), किंवा

सर्व उ वि आहेत ('ह' आधारविधान : परिवर्त्य).
∴ काही वि उ आहेत ('हा' निष्कर्ष विधान : परिवृत्त),
(परिवर्तन उत्कर्षण अनुमान).

यामध्ये विधानांच्या आशयाची दखल कोठेच घेतली जात नाही.

याउलट युक्तविशेषण, सकीर्ण-संकल्पन व व्यत्यस्त-संबंधन या अव्यवहित अनुमान-प्रकारांत अनुमान करताना, विशेपक / विशेपणाचे आशयिक स्वरूप लक्षांत घ्यावेच लागते.

(२) मिल्ल व वेन या तर्कशास्त्रज्ञाच्या मते अव्यवहित अनुमानें खऱ्या अर्थाने अनुमानेच नव्हेत. निप्कर्प-विधानांच्या रूपाने नवीन ज्ञानाची प्राप्ति झाली पाहिजे अव्यवहित अनुमानांत एका घटनेच्या ज्ञानापासून दुसऱ्या घटनेचे ज्ञान, असें वैचारिक संक्रमण घडतच नाही. फक्त त्यांत घटनांविपयीच्या विधानांचें शाब्दिक संक्रमण घडतें. निप्कर्पविधानात, आधारविधानांचीच पुनरुक्ति शाब्दिक फरकाने होते.

परतु ही सर्व टीका सर्वतोपरि मान्य करता येत नाही. अव्यवहित अनुमानाच्या 'आशयिक' प्रकारांत केवळ शाब्दिक रूपातर नसते. विधान-प्रतियोग व उत्कर्पण या प्रक्रियेत दिलेल्या आधारविधानांची अस्फुट तार्किकव्यंजनेच निप्कर्पविधानांत स्फुट स्वरूपांत व्यक्त होतात परन्तु ही अवस्था कमी-अधिक प्रमाणांत सर्वच अनुमान-ज्ञानसाधनप्रकारात आढळते. आधारविधानांत तार्किकदृष्ट्या अतर्भूत असणारा निप्कर्प, मानसिकदृष्ट्या स्फुट स्वरूपात निप्कर्पविधानाच्या स्वरुपात व्यक्त होणे ही ज्ञानाची प्रगत अवस्थाच म्हणावी लागेल.

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द व हरोलीकर, ल. व. : *तर्कशास्त्राचीं मूलतत्त्वे, भाग १, निगमन* (पुणे, १९६३; आ. २, १९६६), रीड, सी. : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इंडक्टिव्ह* (लंडन, १८९८; अँनोटेटेड इडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३); वेल्टन, जे. व मोनहॅन, ए जे. : *इटरमीजिएट लॉजिक*, सुधा. आ. ४, संपा. एस. एच. मेलोन (लडन, १९३८), जोसेफ, एच. डब्ल्यू. बी. : *अँन इन्ट्रोडक्शन टु लॉजिक* (ऑक्स्फर्ड, १९०६; सुधा आ. २, १९१६)

ज. वा. जोशी.

अनुमान, निगामी व्यवहित : व्यवहित अनुमान म्हणजे काय ? : ज्या अनुमानात दोन आधारविधानें दिलेली असून, त्यांत असणाऱ्या एकाच सामान्य घटकाच्याद्वारा घडणाऱ्या त्या विधानांच्या परस्परसंपर्कानंतरच व त्याच्याच आधारावर तिसरे निप्कर्पविधान निप्पन्न होते, त्यास 'व्यवहित' अनुमान म्हणतात.

व्यवहित अनुमानाचे प्रकार : व्यवहित निगामी अनुमानाचे प्रथम दोन प्रकार पडतात : (१) सविधानानुमाने, (२) सविधानेतर अनुमाने संविधानात दोन आधारविधानाचे मानसिक संश्लेपण सामान्य (मध्य) पदाच्या मध्यस्थीने होतें. संविधानेतर अनुमानात हें सश्लेपण पद नसलेल्या अशा सामान्य उल्लेख्याच्याद्वारा घडते. सविधानाचे उपप्रकार त्यांमधील आधारविधानांच्या स्वरूपानुसार घडतात ही आधारविधाने एकाच प्रकारची (सरल, अनुलव, प्रतिलंब, वैकल्पिक, वियोजक) असल्यास त्यांनुसार ते शुद्ध सविधानप्रकार तयार होतात. उलट, ज्या सविधानाच्या रचनेत एक आधारविधान एका प्रकारचें व दुसरे दुसऱ्या प्रकारचे (अनुलंब–सरल, वैकल्पिक–सरल इत्यादि) असते, त्या सविधानाचे त्यानुसार 'मिश्र' प्रकार तयार होतात. सविधानात्मक व्यवहित निगामी अनुमानाच्या प्रकार–उपप्रकाराचें विवेचन स्वतंत्र लेखात आले आहे (पहा अनुमान, निगामी; संविधान : आकृति व संघात; अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानी).

संविधानेतर व्यवहित अनुमानाचे तीन प्रकार आहेत : (१) सांबंधिक संविधानेतर अनुमान, (२) प्रबलतरहेतुक संविधानेतर अनुमान व (३) प्रतिनिवेशक संविधानेतर अनुमान या तीन सविधानेतर व्यवहित अनुमान प्रकाराची चर्चाहि स्वतत्र लेखात आलेली आहे. (पहा : अनुमान, निगामी व्यवहित सविधानेतर). याशिवाय व्यवहित निगामी अनुमानाच्या सविधान अनुमान प्रकाराचे अन्य जे उपप्रकार (संक्षिप्त व सयुक्त सविधान) (१) लुप्तावयविका, (२) राशिका, (३) पक्षिका आणि (४) द्विशृंगिका याचाहि विचार त्या त्या ठिकाणी केला आहे (पहा लुप्तावयविका, राशिका). व्यवहित निगामी अनुमानाचे हे विविध प्रकार अन्यत्र चर्चिलेले असल्याने या लेखात फक्त त्याचा रूपरेषेच्या स्वरूपात उल्लेख केला आहे

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द व हरोलीकर, ल ब. . *तर्कशास्त्राची मूलतत्वें, भाग १, निगमन* (पुणे, १९६३, आ. २, १९६६); रीड, सी. : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इडक्टिव्ह* (लडन, १८९८; अँनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३).

ज. वा. जोशी

अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानी : पहा : **संविधान : आकृति व संघात.**

अनुमान, निगामी व्यवहित संविधानेतर : **संविधानेतर अनुमान** : ज्या निगामी अनुमानात, दिलेल्या दोन आधार-विधानातील एकाच सामान्य घटकाच्याद्वारा घडणाऱ्या त्या विधानांच्या परस्पर संश्लेपणानतर, तिसऱ्या म्हणजे निप्कर्पविधानाचे अनुमान होतें, त्यास 'व्यवहित' अनुमान म्हणतात. व्यवहित निगामी अनुमानाचे दोन प्रकार असतात : (१) सविधानानुमान आणि (२) संविधानेतर अनुमान. सविधानानुमान म्हणजे ज्यातील निप्कर्प-विधानाचे अनुमान, दोन आधारविधानातील 'एकाच सामान्यपदाच्या-द्वारा' घडणाऱ्या वैचारिक सपर्कानतर होते, ते होय. निगामी व्यवहित सविधानानुमानाचे स्वरूप स्वतत्र लेखात विशद करण्यात आले आहे. (पहा : अनुमान, निगामी; अनुमान, निगामी व्यवहित; अनुमान, निगामी व्यवहित सविधानी; सविधान : आकृति व सघात).

सविधानेतर व्यवहित अनुमानांत, आधारविधानाचा वैचारिक संपर्क हा एकाच सामान्य पण अ-पदरूपी असणाऱ्या उल्लेख्याच्या-द्वारा घडून निप्कर्पविधान तयार होतें. हा सपर्क शुद्ध, सरल वा सरलेतर संविधानाप्रमाणे सामान्यपदामार्फत वा सामान्यपदसबधक उपविधाना-मार्फत न घडतां तदितर सामान्य उल्लेख्याच्याद्वारा घडतो. सविधानेतर व्यवहित अनुमानाचे प्रकार तीन आहेत. : (१) सांबंधिक अनुमाने, (२) प्रबलतरहेतुक अनुमाने, आणि (३) प्रतिनिवेशक अनुमाने.

(१) सांवधिक अनुमानें . ज्या सविधानेतर व्यवहित अनुमानात, दिलेल्या दोन आधारविधानात, दोन्हीत मिळून, तीन, एकाच संवधप्रणालीतील घटक असलेली (दोन सीमारूप उल्लेख्ये व तिसरें सामान्य मध्यस्थरूप उल्लेख्य) उल्लेख्ये दिलेली असतात आणि मध्यस्थ सामान्य उल्लेख्याच्यामार्फत आधारविधानाचा वैचारिक सपर्क प्रस्थापित होऊन दोन सीमास्थ उल्लेख्याचा परस्परसवंध निष्कर्षानुमानात ग्रथित होतो, त्यास ' सावधिक सविधानेतर व्यवहित अनुमान ' म्हणतात उदा –

शिवाजी शहाजीचा पुत्र होता.
सभाजी शिवाजीचा पुत्र होता.
∴ सभाजी शहाजीचा नातू होता.

सावधिक अनुमाने ही तार्किकदृष्टचा नेहमी कोणत्यातरी सवंधप्रणालीवर अधिष्टित झालेली असतात सवधप्रणाली म्हणजे एखाद्या विशिष्ट सदर्भातील अनेक वस्तूच्या नियत परस्परसवधाची विशिष्ट व्यवस्थिति होय. ही सवधप्रणाली (१) कौटुंबिक, (२) देशिक, (३) कालिक, (४) कारणिक, (५) पारिमाणिक इत्यादि स्वरूपाची असू शकते सावधिक अनुमानाच्या वावतीत दिलेल्या वास्तव सदर्भातील सबद्ध सवधप्रणाली हेच त्या अनुमानाचे तार्किक अधिष्ठान असते. सविधानेतर सावधिक अनुमानात प्रणालित सवधतत्त्वाशी सुसंगति व समन्वय प्रस्थापित करता आला पाहिजे

(२) प्रवलतर हेतुक अनुमानें . ज्या सविधानेतर व्यवहित अनुमानात दिलेल्या दोन आधारविधानामिळून तीन उल्लेख्यें (दोन सीमास्थ उल्लेख्ये व एक मध्यस्थ उल्लेख्य) असतात व त्यांचे काही गुणांच्या वावतीत तोलनिक न्यूनाधिक्याशसवध निर्देशिलेले असतात; दोन सीमास्थ उल्लेख्याचा वैचारिक सपर्क मध्यस्थ उल्लेख्याच्या मार्फत घडतो, या वैचारिक संपर्काच्या आधारे निष्कर्षविधानात सीमास्थ उल्लेख्याचा तौलनिक न्यूनाधिक्यांश सवध निर्देशिला जातो; त्या अनुमानास प्रवलतरहेतुक संविधानेतर व्यवहित अनुमान म्हणतात. उदा –

वैज्ञानिक सशोधन मांसभक्षणापेक्षा अधिक जरुरीचें आहे.
वैज्ञानिक संशोधनार्थ पशुहत्या दोपास्पद आहे.
वैज्ञानिक सशोधनार्थ पशुहत्या, मासभक्षणार्थ पशुहत्येपेक्षा कमी दोपास्पद आहे

हें अनुमान तार्किकदृष्टचा आधारविधानातील उल्लेख्यांच्या विशिष्ट गुणविशेपाच्या वावतीतील न्यूनाधिक्यांशाच्या श्रेणीवर अधिष्टित झालेले असते. न्यूनाधिक्यांश श्रेणी म्हणजे कोणत्याहि लक्षणाच्या किवा गुणाच्या कमीजास्तपणाच्या अंशांची चढती किंवा उतरती मालिका होय. प्रवलतरहेतुक अनुमानात, आधारविधानांतील सीमारूप उल्लेख्याच्या मध्यस्थरूप उल्लेख्यांशी या गुणविशेपांच्या वावतीतील असलेल्या कमीअधिकपणाच्या अंशाच्या संवधांवरून, सीमास्थ उल्लेख्यांच्या विशिष्ट गुणविशेपाच्या वावतीतील कमी-अधिक अशांच्या सवधाचे निष्कर्पविधान तयार होते. संवद्ध सदर्भातील गुणविशेपांच्या न्यूनाधिक्यांशांची श्रेणी, हेंच या अनुमानाचें तार्किक अधिष्ठान असते त्याच्या निष्कर्पविधानातील निष्कर्पित अशाचें त्याच्या आधारभूत असलेल्या समग्र अंशश्रेणीशी सश्रेणीकरण झाले पाहिजे, त्यामध्ये सुसंगति व समन्वय असला पाहिजे

(३) प्रतिनिवेशक अनुमानें : ज्या व्यवहित सविधानेतर अनुमानात दिलेल्या दोन्ही आधारविधानात मिळून तीन उल्लेख्यें (दोन सीमास्थ उल्लेख्ये व एक मध्यस्थ उल्लेख्य) असतात, ज्यांतील एक सीमास्थ उल्लेख्य हें त्यांतील सामान्यरूप उल्लेख्याचाच एखादा प्रतिनिवेश्य वा प्रतिनिधि असतो; आणि ज्यांत सीमास्थ उल्लेख्याचा वैचारिक सपर्क मध्यस्थ उल्लेख्याने घडून, प्रतिनिवेश्य उल्लेख्य व उर्वरित सीमास्थ उल्लेख्य यांत सवंध प्रस्थापित होतो, त्यास प्रतिनिवेशक सविधानेतर व्यवहित अनुमान म्हणतात उदा.–

अभ्यासेतर उद्योगाने देशाच्या बौद्धिक जीवनांत उच्च स्थान मिळू शकत नाही.
अलीकडील विद्यार्थी अभ्यासेतर उद्योगातच आपला वेळ दवडतात
∴ अलीकडील विद्यार्थी देशाच्या बौद्धिक जीवनात उच्च स्थान मिळविण्यास निरुपयोगी अशा उद्योगांतच आपला वेळ दवडतात.

प्रतिनिवेशक अनुमान हे तार्किकदृष्टचा, आधारविधानातील (एक मध्यस्थरूप व एक सीमारूप) दोन उल्लेख्यांच्या परस्पर निविश्यतेवर किवा परस्पराचे प्रतिनिधि म्हणून वापरले जाण्याच्या त्याच्या क्षमतेवर, अधिष्ठित झालेलें असतें. उल्लेख्याची ही प्रतिनिवेश्यता 'आत्मैक्य' या मौलिक, तार्किक विचारनियमावर आधारित असते. जर विशिष्ट सदर्भात दोन उल्लेख्यें एकमेकांचे प्रतिनिधि म्हणून येऊ शकत असतील, तर तार्किकदृष्टचा, ती त्या संदर्भात एकरूपच असतात त्या दोन्हीपैकी एकाचा संवध तिसऱ्याशी येत असेल, तर दुसऱ्याचा संवंध तिसऱ्याशी येण्यास प्रत्यवाय उरत नाही. आत्मैक्यावर आधारलेली प्रतिनिवेश्यता हेच या अनुमानाचे तार्किक अधिष्ठान असते. म्हणून सीमास्थ उल्लेख्याचा वैचारिक सवंध प्रस्थापित होऊन निष्कर्षानुमान तयार होतांना एक सीमास्थ उल्लेख्य व मध्यस्थ उल्लेख्य यात आत्मैक्याधारित प्रतिनिवेश्यता आहे काय, या प्रश्नाचा विचार प्रतिनिवेशक व्यवहित सविधानेतर अनुमानाची युक्तता ठरवितांना केला पाहिजे.

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द. व हरोलीकर, ल. व. : *तर्कशास्त्राचीं मूलतत्त्वे, भाग १, निगमन* (पुणें, १९५६); रीड, सी. : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इंडक्टिव्ह* (लडन, १८९८; अॅनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३).

ज. वा. जोशी

अनुमान व युक्तिवाद : स्वरूप व प्रकार : अर्थपूर्ण रीतीने सत्य किवा असत्य हे विशेपण ज्याला लावतां येईल असा विचार भाषेत प्रगट केल्यास त्याला विधान असें म्हणतात विधान हे वाक्यरूप असते विधान जरी सत्य किवा असत्य असलें तरी विधानाच्या सत्यासत्यतेकरिता आपण नेहमीच काही पुरावा, प्रमाण सादर करितों, असे नाही पण पुष्कळदा आपणांस आपल्या विधानाच्या सिद्धीकरिता काही पुरावा दाखल करावा लागतो. हा पुरावा पण विधानाच्या स्वरूपांतच असतो व या पुराव्याच्या जोरावर आपण आपलें विधान

सत्य आहे हे सिद्ध करू पाहतों. कधीकधी आपला पुरावा अपुरा आहे किंवा हा पुरावाच नाही असे पण म्हटलें जाऊं शकते. जर 'अ' हा 'व' चा पुरावा असेल तर अर्थात् 'अ'मध्ये 'व' निर्माण करण्याचे सामर्थ्य असावयास पाहिजे 'अ'मध्ये असें सामर्थ्य आहे असें कल्पून जर आपण 'अ' म्हणून 'व', अशा प्रकारचें मिश्र-विधान केले तर त्याला 'युक्ति' किंवा 'युक्तिवाद' असें म्हणतात. अर्थात् आपण जेव्हा 'अ' म्हणून 'व' असें म्हणतो तेव्हा नेहमीच आपण 'अ'चे म्हणजे पुराव्याचे रूप स्पष्ट करतोच असे नाही. उदा.– 'अ' हे विधानसुद्धा अस्फुट युक्तिवादाचें (जसे 'क म्हणून ख') उदाहरण असूं शकते; तसेच 'अ'मध्ये एकापेक्षा अधिक विधाने प्रमाणघटक म्हणून असू शकतात. आपण जरी 'अ' म्हणून 'व' असे म्हणत असलो तरी या युक्तीचे वास्तविक स्वरूप, 'आ' आणि 'इ' आणि 'उ' आणि 'ऋ' म्हणून 'व' अशा प्रकारचें असू शकते. 'दोन प्रमाणवाक्यें व एक निष्कर्ष' असा जेव्हा युक्तीचा आकार असतो तेव्हा ग्रीक व पाश्चात्त्य पारंपरिक तर्कशास्त्रात या युक्तीला 'किंवा-संविधान' असें म्हणतात दोहोंपेक्षा अधिक प्रमाण-वाक्यांचा उत्तरोत्तर आधार म्हणून युक्तीत जेव्हा उपयोग केला जातो तेव्हा त्या युक्तीला 'सोरायटिस' किंवा 'सविधानराशिका' असे म्हणतात. सविधानराशीची फोड केल्यास त्यांत दोन किंवा अधिक संविधाने आढळतील. युक्ति किंवा युक्तिवाद नेहमीच सुस्पष्ट असतो असे मात्र नाही. पुष्कळदा एक किंवा अधिक प्रमाणवाक्यें आपण आपल्या मनात जरी गृहीत धरीत असलो तरी युक्तीत स्पष्ट करीत नाही, इतकेच नव्हे, तर युक्तिवादांत निगमनवाक्य तरी स्पष्टपणें माडलेंच पाहिजे असेंपण नाही. अशा अनेक प्रकारच्या अर्धस्पष्ट युक्तिवादाला 'किंवा-लुप्तावयविका' असें नाव आहे. पारपरिक तर्कशास्त्रात युक्तीचें 'निरुपाधिका' (कॅटेगोरिकल) व 'सापेक्ष' (कंडिशनल) असे प्रकार केलेले असून सापेक्ष युक्तीचे परत अनुलवात्मक, वैकल्पिक व शृंगापत्तिक असे आणखी उपप्रकार मानले आहेत.

दोन प्रकारचें नातें . युक्तिवादातील एक विधान दुसऱ्या विधानाचा पुरावा होण्याकरिता पहिल्या विधानांत किंवा विधानसमुच्चयांत व निष्कर्ष-विधानांत काही नाते पाहिजे असते. जर असे नाते नसेल तर निष्कर्ष निघणार नाही हे उघड आहे

हें नाते दोन प्रकारचे असते : (१) आकारिक व (२) आशयिक.

आकारिक नात्याचा उलगडा (अ) उपलक्षितता तत्त्व (व्यंजन) (इंप्लिकेशन) व (व) '$p\cdot(p\supset q)\supset q$' या विधायकसघात–(मॉडस पोनेन्स)–नियमाद्वारे केला जाऊं शकतो. परंतु आकारिक साचा जरी व्यवस्थित असला, आणि युक्ति अचूक असली, निष्कर्ष योग्य असला तरी तो सत्यच असेल असें मात्र नाही. युक्तिवादांत एक विधान किंवा विधानसमुच्चय दुसऱ्या विधानाच्या सिद्धीकरिता दिलेला असतो, म्हणजे दुसरें विधान सत्य होण्याकरिता सत्यता पहिल्या विधानांत किंवा विधानसमुच्चयांत असली पाहिजे व त्यांतून निथळून ती दुसऱ्या विधानात जावयास पाहिजे. म्हणजे सत्यत्वाचा गुण वेगळा व तो निथळण्याचा गुण वेगळा हे ओघानेच आले. समजा, पहिल्या विधानांत किंवा विधानसमुच्चयात सत्यत्वाचा गुण नसतांहि आपण तो पहिल्यावर केवळ आरोपित केला आहे. तेव्हा तो निथळून निष्कर्ष-वाक्यांत जो गुण जाईल तोहि केवळ आरोपित गुण जाईल. युक्तिवादांतील आधारवाक्य व निष्कर्षवाक्य यांतील नात्याच्या उलगड्याकरिता वर 'विधायकसघात' नियमाचा उल्लेख केलेला आहे. विधायकसघातामुळे आधारवाक्यातील आरोपित सत्या-सत्यगुण निष्कर्षवाक्यात निष्कर्षिता येतो अर्थात् हा आरोपित गुण आधारवाक्यांत वास्तविकपणे सत्य असेल तर निष्कर्षवाक्यहि वास्तविकपणे सत्य होईल.

दुसरा जो निथळण्याचा गुण त्यांत उपलक्षितता-नियम अभिप्रेत आहे. आधारवाक्यातील गुण निष्कर्षांत निथळण्याकरिता एकतर विधायकसंघात तरी लागतो किंवा उपलक्षिततेचा साखळीनियम तरी लागतो. लक्षिततेच्या साखळीनियमांत दोन लक्षिततेतून तिसरी लक्षितता उत्सर्जित होते असें आपण गृहीत धरतो. उदा.– $\{(p\supset q)\cdot(p\supset r)\}\supset(p\supset r)$. आपल्या युक्तीत वरीलपैकी एखाद्या गोष्टीचे न्यून असले तरी आपला पुरावा अपुरा पडेल किंवा दूषित होईल.

आधारविधान आणि निष्कर्षविधान यांत उपलक्षितता-नातें असतें असे वर म्हटले आहे हे नातेहि स्पष्ट करावयास पाहिजे. आधार-वाक्य अप्रमाण, असत्य व निष्कर्षवाक्य प्रमाण, सत्य असें कधीच राहूं शकत नाही, असें या लक्षिततानियमाचे स्वरूप आहे. त्यामुळे आधार-वाक्य गृहीत धरल्यावरोबर निष्कर्षवाक्याची तावडतोव सिद्धि होते, आणि विधायकसंघातामुळे आधारवाक्य गृहीत धरलें जाते, असें एकूण युक्तिवादाचें स्वरूप आहे. अर्थात् आधारवाक्य गृहीत धरणे म्हणजे आधारवाक्य सत्य आहे असे मानणे नव्हे, हे लक्षांत ठेवणें आवश्यक आहे. अर्थात् आधारवाक्य सत्य आहे हे सिद्ध करावयाचे असेल तर, एकतर प्रत्यक्षतः ते सिद्ध करावें लागेल किंवा आधारवाक्याला आणखी दुसऱ्या आधारवाक्याचा आधार घ्यावा लागेल एकूण युक्तिवादांत आपण खरोखर निष्कर्षविधानाची सत्यता सिद्ध करीत नसून, त्याची केवळ युक्तता, प्रमाणितता तेवढी सिद्ध करीत असतो. ही प्रमाणितता पाहत असतांना आधार (वाक्य) सत्य, दोन्ही आधार आणि निष्कर्ष (वाक्ये) असत्य, अशी कल्पना करणे प्रमाणिततेच्या नियमाशी विसंगत असू नये.

युक्तिदोष : पण कधीकधी युक्तीचा आकारिक साचा जरी व्यवस्थित दिसत असला तरी निष्कर्षात कु-तर्कता निश्चितपणे असू शकते. अशा वेळीहि पुरावा खरोखर अपुराच पडतो. याचे कारण युक्तीचा आकारिक साचा जरी आपणांस व्यवस्थित दिसला तरी वास्तविक तो तसा नसतो. आकारिक साच्याची सत्यता निर्धारित करण्याचा नियम म्हणून आपण प्रमाणवाक्य सत्य व निष्कर्षवाक्य असत्य न राहूं शकणे असा दिला आहे. वरवर जरी या नियमाचे पालन होतांना दिसले तरी जेव्हा युक्तिदोष निर्माण होतो तेव्हा या नियमाचे पालन होत नाही. विधानांतील अर्थसंदिग्धतेमुळे किंवा आधार-निष्कर्ष-वाक्यांतील असंवद्धतेमुळे प्रामुख्याने असे होऊं शकते असे विचारदोष टाळण्याकरिता आपणांस विधानार्थ व विधानपदार्थहि ध्यानात घ्यावयास पाहिजेत. असे विचारदोष जेव्हा घडतात तेव्हा 'युक्ति-

तर अमुक एका प्रकारच्या लाकडाचें, अमक्या झाडाचे, अमक्याने अमुक वेळी तोडलेले अशी भर घालावी लागेल अशी कितीहि भर घातली तरी वस्तूचे संपूर्ण स्वरूप त्या विधानात सामावले जाणार नाही कारण, वस्तु अनतधर्मात्मक असते व तिच्यासबधीचे आपले विधान ऐकान्तिक असते

स्याद्वाद : प्रत्येक विधानाला काही सदर्भ असतो व त्या सदर्भातच एका विशिष्ट रीतीने ते खरे असते हे दाखविण्यासाठी विधानामागे *स्यात्* (= *कदाचित् सभवत:*) हा उपसर्ग लावावा, या जैनमतास 'स्याद्वाद' असे नांव आहे विधानामागे 'स्यात्' लावून एकूण सात प्रकारे कोणत्याहि विधेयाचे विधेयन करता येते. या प्रत्येक प्रकारास *भग* (= *शाखा*) असे म्हणता येते. भग सात असल्याने त्या सात प्रकारच्या विधानसमूहास 'सप्तभगी नय' असे नाव आहे

संदर्भ-ग्रंथ : ध्रुव, ए वी. सपा *स्याद्वादमजरी ऑफ मल्लिषेण* (पुणे, १९३३), घोषाल, एस सपा · *परीक्षामुख वाय माणिक्यनदी* (लखनौ, १९४०)

श्री. ह. दीक्षित

अनेकेश्वरवाद : अनेकेश्वरवाद म्हणजे अनेक देव आहेत ही श्रद्धा यहुदी, ख्रिस्ती आणि इस्लामी हे धर्म सोडल्यास वहुतेक धर्मामध्ये प्रारभी अशी श्रद्धा होती तथापि, या श्रद्धेवरोवरच, त्या धर्मांमध्ये पुष्कळदा एकेश्वरवादाकडेहि प्रवृत्ति असे व ही प्रवृत्ति शतकानुशतके अधिकाधिक प्रवल होत गेली सस्कृतीच्या प्राथमिक अवस्थेमध्ये विश्वात आढळणारे नियम आणि निसर्गातील पुनरावर्तने यांमधून व्यक्त होणाऱ्या विश्वव्यवस्थेचा मानवावर अतिशय खोल ठसा उमटला होता असे दिसते पिता, जमात-प्रमुख, विजयी योद्धा, राजा यासारख्या व्यक्तीच्या हुकमतीखाली असलेल्या समाजाचें उदाहरण नजरेसमोर असल्याने विश्वव्यवस्थेचे अधिष्ठानहि कोणी व्यक्ति असाव्यात असें मानले गेले. विशेपत युरो-भारतीयांनी ऋताचे रक्षकाधिकारी, अथवा जणू विश्वकर्मे असे तेजस्वी, श्रेष्ठ व्यक्ति देव कल्पिले या देवाना यज्ञाहुति देणे आणि त्याचे मत्रानी स्तवन करून त्याना प्रोत्साहित करणे अवश्य वाटू लागलें या देवाच्या ठिकाणी ज्याला आपण ईश्वर म्हणतो त्याचे सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमत्त्व, सर्वव्यापित्व आणि अतीतत्व ही लक्षणे नसत आणि ईश्वराची स्वयपूर्णता आणि स्वातंत्र्य ही लक्षणेहि नसत. हे देव वेदांमध्ये प्रामुख्याने दिसतात व वेदानी त्यांची एक स्थूल श्रेणी मानलेली दिसते. या श्रेणीमध्ये सार्वभौम देवता (वरुण, मित्र, अर्यमा आणि इतर पांच आदित्य), युद्धदेवता (इद्र, त्रित, रुद्र आणि मरुद्गण), सूर्यप्रकाशाच्या देवता (विष्णु, सूर्य, पूपन् इ०), यज्ञदेवता (अग्नि, सोम) आणि इतर गौण देवदेवताचा समावेश असे सृष्टचुत्पत्तिविपयक सूक्तामध्ये या देवदेवता अखिल विश्व-निर्मात्याने निर्माण केलेल्या व त्याच्या आधिपत्याखाली असलेल्या अशा मानल्या गेल्या. सर्वांचें आदिकारण व खरोखरी ईश्वर ही कल्पना उपनिपदांमध्ये ब्रह्म आणि सर्वात्मन् या कल्पनाच्या रूपाने विकास पावल्यानतर वेदामधील काही निर्देशाना अनुसरून, काही विचारवंत या देवाना त्या परमशक्तीची अगे मानू लागले. वहुतेक देवाचे महत्त्व कमी होत गेले. मात्र विष्णु, (रुद्राच्या वदली) शिव, आणि जरा कमी प्रमाणात, ब्रह्मा आणि सूर्य ही ब्रह्मतत्त्वाची जनपसत व्यक्तिरूपे होऊन वसली व ती विविध धर्मपथाची पूजार्ह दैवते वनली. भागवत संप्रदायाने 'व्यूह' आणि 'अवतार' या नव्या कल्पना आणल्यामुळे अनेकेश्वरवादाची परिणति, केवल-तत्त्ववादी, अखिलेश्वरवादी अथवा एकेश्वरवादी ईश्वरवादाच्या दिशेने अधिकच होऊं लागली असे रुपान्तर भिन्नभिन्न प्रकारें चीनमध्ये, (मात्र जपानमध्ये नाही) पाश्चात्त्य देशामध्ये आणि सेमेटिक वशीयांमध्येहि झाले किंवा आज आफ्रिकन आणि इतर अनेकेश्वरवादी समाजामध्येहि होत आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : हेस्टिंग्ज, जे संपा. : *एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ रिलिजन अँड एथिक्स*, ख. १० (एडिंवरो, १९१८); ईलिआडे, एम. : *पॅटर्न्स इन कपॅरेटिव्ह रिलिजन*, अनु. आर शीड (लडन, १९५८); टॅनिएलो, ए. : *हिंदु पॉलिथीइझम* (लंडन, १९६४); भट्टाचार्जी, एस : *दि इडियन थिऑगनी* (केंब्रिज, १९७०).

आर. व्ही. दस्मेट

अपूर्व : पहा : **कर्मसिद्धान्त**

अपौरुषेय/आर्ष शब्द : पहा : **शब्द**

अप्पय्य दीक्षित : अप्पय्य दीक्षिताचा काल सर्वसाधारणपणे इ सनाचे १६ वें शतक (इ. स. १५२३ ते इ स. १५८५) हा गृहीत धरण्यांत येतो. त्याच्या वडिलांचें नाव रंगराजाध्वरिन् व आजोवांचें नांव आचार्य दीक्षित किंवा वक्ष:स्थलाचार्य दीक्षित. हे दीक्षित घराणे विद्वत्तेवद्दल फार पूर्वीपासून (आचार्य दीक्षितापासून) प्रसिद्ध आहे. विशेपत शंकराचार्यांच्या अद्वैतवेदान्तावद्दल अप्पय्य किंवा अप्प दीक्षित याचे वडील रंगराजाध्वरिन् हे प्रसिद्ध होते व हा वडिलाचा गुण अप्पय्य दीक्षितानी उचलला. विशेपेकरून शाकरवेदान्ताची पुढील पायरी म्हणजे श्रीकंठाचार्यांचे विशिष्टाद्वैतमत (शैवमत) लोकप्रिय करण्यास अप्पय्य दीक्षितच मुख्यत कारणीभूत झाले आणि यासाठीच अप्पय्य दीक्षित श्रीकंठाचा (शंकर किंवा श्रीकठाचार्य) अवतार समजले जाऊं लागले. वेदान्ताच्या जोडीला व्याकरण, मीमांसा व अलंकारशास्त्र यातहि अप्पय्य दीक्षितांची प्रतिभा अप्रतिहतपणे संचार करीत होती सिद्धान्तकौमुदीकार भट्टोजी दीक्षित हा अप्पय्यांचा शिष्य. मीमासेवरील प्रभुत्वामुळे प्रसिद्ध मीमासाशास्त्रज्ञ खंडदेव याने अप्पय्य दीक्षितांना 'मीमासकमूर्धन्य' ही पदवी दिली होती. साहित्यशास्त्रावरील त्याचें प्रभुत्व सर्वश्रुतच आहे.

काही प्रसिद्ध ग्रंथ : वेदान्त : (१) वेदान्त-कल्पतरु-परिमल, (२) सिद्धान्तलेशसग्रह, (३) शिवार्कमणिदीपिका, (४) मध्वमुखमर्दन, (५) शिवकर्णामृत.

मीमांसा : (१) चित्रपट, (२) विधिरसायन, (३) वादनक्षत्रमाला.

अलंकार : (१) कुवलयानंद, (२) चित्रमीमासा.

यांखेरीज त्याच्या काव्यप्रतिभेची प्रतीति दाखविणारी आत्मार्पणस्तुति, निग्रहाष्टक, दुर्गाचद्रकलास्तुति, मानसोल्लासस्तोत्र वगैरे अनेक स्फुट काव्यें आहेत त्यानी एकूण १०४ ग्रंथ रचले असे समजले जाते.

तत्त्वप्रणाली : अप्पय्य दीक्षितांचे कुल शंकराचार्यांच्या अद्वैत-वेदान्ताचे कट्टे अभिमानी होते. अर्थातच अप्पय्य दीक्षितहि त्याला अपवाद नव्हते. पण श्रीकंठाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैत मताचाहि त्यांच्यावर बराच परिणाम झालेला दिसून येतो. शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणे जग हे मिथ्या असून ब्रह्म हेंच केवल सत्य आहे आणि प्रत्येक प्राणि-मात्राच्या देहांत असलेला जीवात्मा हा त्या ब्रह्माचाच अंश असून परमात्मा (ब्रह्म) व जीवात्मा यामध्ये पारमार्थिक दृष्टीने काहीच फरक नाही. परंतु श्रीकंठाचार्यांच्या मताप्रमाणे परमात्मा व जीवात्मा यांमध्ये संपूर्ण ऐकात्म्य नसून त्यांमध्ये थोडाफार फरक आहे. शंकराच्या कृपेने या जीवात्म्याचे अज्ञानपटल जेव्हा दूर होते तेव्हा त्याला सर्वज्ञान प्राप्त होऊन मुक्ति मिळते. या मतानुसार शंकराचार्य म्हणतात त्याप्रमाणे, जीवात्मा व परमात्मा यांमध्ये अभेद नसून जीवात्मा हा अज्ञानावृत असल्याने तो नित्य-शुद्ध-बुद्ध अशा परमात्म्यापेक्षा थोडा कमी अतएव निराळा आहे म्हणूनच या मताला विशिष्टाद्वैत (म्हणजे विशिष्ट परिस्थितीमध्ये जीवात्मा व परमात्मा यांचे अद्वैत साध्य होते असें मानणारा पक्ष) असे म्हणतात. हे विशिष्टाद्वैतमत रामानुजाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैतमताहून पूर्णपणे निराळें आहे रामानुजाचार्यांचे मत मुख्यतः जीवात्मा व परमात्मा यांमध्ये भेदभाव (द्वैत) आहे या कल्पनेवर अधिष्ठित आहे, पण या श्रीकंठाचार्यांच्या मतामध्ये 'जीवात्मा व परमात्मा यामध्ये अभेद (अद्वैत) आहे' या कल्पनेचा आधार प्रामुख्याने घेतला आहे. यामुळे द्वैतवाद व अद्वैतवाद याना एक समान पातळी निर्माण होण्याची शक्यता आहे व या कल्पनेनेच मुख्यतः अप्पय्य दीक्षितानी या श्रीकंठाचार्यांच्या मताचा पुरस्कार केला असावा. त्यांच्या मतें श्रीकंठाचार्य शंकराचार्यांच्या पुढे एक पाऊल गेले आहेत. कारण वेदान्तामध्ये सगुण-ब्रह्मासंबंधीहि उल्लेख असून शंकराचार्यांच्या मतानुसार या उल्लेखांचा अर्थ नीट लागत नाही. पण या श्रीकंठाचार्यांच्या पद्धतीनुसार त्या श्रुतिवाक्यांचा अर्थ नीट लक्षात येतो. म्हणून श्रीकंठमत हे अधिक ग्राह्य होय. परंतु शंकराचार्यांचें केवलाद्वैत व श्रीकंठाचार्यांचें विशिष्टाद्वैत या दोन मतांची सांगड घालून त्यांमध्ये एकवाक्यता निर्माण करण्याचा अप्पय्य दीक्षितांचा प्रयत्न तितका यशस्वी झाला नाही. या दोन मतांपैकी अधिक स्वीकार्य कोणते व कशासाठी या प्रश्नाचें समर्पक उत्तर त्यांच्या कोणत्याहि ग्रंथात आढळत नाही. कदाचित् स्वतःचे निर्णायक मत निश्चित न झाल्याने किंवा परिस्थितीमुळे स्पष्टपणे न सांगतां आल्याने हा प्रश्न अनिर्णीत राहिला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : नीलकंठ शास्त्री, के ए. : *ए हिस्टरी ऑफ साउथ इंडिया* (मद्रास, १९५५; आ. २, १९५८), राधाकृष्णन, एस. : *इंडियन फिलॉसफी*, २ खं. (लंडन, १९२७, १९२३; सुधा. आ. १९३१, १९२९); *दि जर्नल ऑफ ओरिएंटल रीसर्च*, मद्रास (खं. २, ३, ४, ९ व ११–१९२९, ३०, ३१, ३६ व ३७); अप्पय्य दीक्षित : *शिवार्कमणिदीपिका*; — : *वेदान्तकल्पतरुपरिमल*; समरपुंगवदीक्षित · *यात्राप्रबंध* सपा. केदारनाथ व वा. ल पणशीकर, (मुंबई, १९०८); जोशी, डी. जी. : *अप्पय दीक्षित, हिज लाइफ अँड हिज वेदान्तिक रायटिंग्ज* (पुणे, १९६६, पुणें विद्यापीठाने मान्य केलेला प्रबंध, हस्तलिखित).

द. ग. जोशी

अप्रधान उपनिषदें : पहा : उपनिषदें, अप्रधान

अप्रधान सॉक्रेटिक संप्रदाय . सॉक्रेटिसाच्या पूर्वीच्या किंवा नंतरच्या विचारवंतांप्रमाणे सॉक्रेटीसने एखादा तत्त्वज्ञान-संप्रदाय स्थापन केला नाही. परंतु स्वतःचे जीवन आणि तत्त्वज्ञान यांच्याद्वारा सर्व लहानमोठ्या विचारवंतावर प्रभाव मात्र पाडला. सॉक्रेटीसच्या शिकवणुकीची काही अंगे आणि इतर तत्त्वज्ञानामधील काही भाग एकत्रित करून स्वतःचें वेगळें तत्त्वज्ञान निर्माण करण्याचा ज्यांनी प्रयत्न केला त्यांच्या संप्रदायांना 'अप्रधान सॉक्रेटिक संप्रदाय' म्हणतात.

१. **मेगॅराचा युक्लिडिस** (ख्रि. पू. ४८०–४५०) हा सॉक्रेटीसचा ज्येष्ठ शिष्य. सॉक्रेटीसचा अंत करण्यात आला त्या वेळी तो उपस्थित होता. सॉक्रेटीसच्या इतर भयाकुल शिष्यांना तो एक आश्रयस्थान होऊन बसला.

सत् हे एकमेव व अविकारी असते हे पारमेनायडिसप्रमाणे त्याचेंहि मत होतें. तथापि पार्मेनायडीस ह्या एकमेव सताला जडभूत समजत असे, तर युक्लिडिस त्यास 'शिवम्' मानीत असे. सद्-व्यतिरिक्त अन्य काहीहि अस्तित्वांत नसल्यामुळे शिवाव्यतिरिक्त अन्य काही नाही. प्लेटोने ज्याप्रमाणे सत् व शिव यांच्यातील संबंध प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला तसा ह्या संप्रदायामध्ये झाला नाही. याचे कारण ह्या संप्रदायातील तत्त्वज्ञ ज्ञानाची उपपत्ति मांडण्याऐवजी क्षुल्लक तर्कदोषाचा शोध लावीत बसले. ह्या संप्रदायातील दोन विचारवंताच्या उदाहरणाने हे दाखविता येईल मिलेटसच्या युब्युलायडिसने अशा प्रकारच्या तर्कदोषावर 'दि लायर', 'दि व्हेल्ड मॅन', 'दि फॅलसी ऑफ दि हीप' इत्यादींसारख्या तर्कदोषाच्या सहा पुस्तकांचा वाङ्मय-संभार प्रसिद्ध केला. ती सर्व अनिष्टापत्ति-दर्शन-तत्रद्वारा प्रतिपक्ष खोडून काढण्यासाठी होती. गति आणि भौतिक परिवर्तन अशक्य आहे असें डायोडोरस क्रोनस याने दाखविले. 'शक्यते'च्या कल्पनेविरुद्ध त्याने एक युक्तिवाद केला. तो असा की, जे खरोखरीच असते तेंच शक्य असू शकतें, कारण जे केवळ शक्य कोटीत राहते व प्रत्यक्ष अस्तित्वांत येत नाही तें वस्तुतः अशक्यच असतें. हा युक्तिवाद प्रमुख युक्तिवाद म्हणून ओळखला जातो. श्रीमती नील व प्रा. रिचर्ड टेलर यासारख्या आधुनिक विचारवंतांनादेखील ह्या युक्तिवादाने त्यामध्ये रस घेण्यास प्रवृत्त केले आहे. त्याचप्रमाणे मेगॅराचा स्टिलपो (ख्रि. पू. ३८०–३००) ह्यानेपण उद्देश्यभिन्न विधेयपद उद्देश्याला लागू करणे हें तर्कदुष्ट आहे असा एक विचार प्रस्तुत केला. याचा अर्थ व्याख्यात्मक ज्ञान चुकीचे असतें असा होतो नीतिशास्त्रामध्ये त्याने ऐहिक उपभोग्य गोष्टींविषयी उदासीन राहून आत्मनिर्भर असलें पाहिजे या सिद्धान्ताचे मंडन केलें. मेगॅराच्या लुटालुटीवर भाष्य करतांना, 'प्रज्ञा किंवा ज्ञान पळवून नेताना कोणालाहि त्याने पाहिले नाही' असें वैशिष्ट्यपूर्ण वाक्य त्याने उच्चारले.

२. **दि इलियन–इरेट्रियन संप्रदाय** . हा संप्रदाय त्याचे प्रमुख प्रतिनिधि एलिसचा फीडो व इरेट्रियाचा मेनेडेमस ह्यांच्या नावाने ओळखला जातो. आत्यंतिक गुलामगिरीतून फीडोची सॉक्रेटीसने मुक्तता केली आणि सॉक्रेटीसचा तो एक आवडता शिष्य झाला. त्यांच्या संवादांच्या उपलब्ध अवशेषावरून तत्त्वज्ञान हे आध्यात्मिक

विकृतीवरील उपाय आणि खऱ्या जीवन-स्वातंत्र्यासाठी आवश्यक असलेले अनुशासन होय हे त्याचे मत असल्याचे दिसून येते. मेनेडेमसने ह्या सप्रदायाचे रोप इरेट्रिया येथे नेऊन लावले. त्याने आपले तत्त्वज्ञान लिहून ठेवलेले नाही सॉक्रेटीसप्रमाणेच त्याने बुद्धिनिष्ठ नीतिशास्त्र गुंफलेले आहे

सिनिक संप्रदाय ह्या सप्रदायाचे सुरुवातीचे प्रमुख प्रतिनिधि अँटिस्थेनिस, डायोजिनीस, क्रेटिस आणि झीनो हे होत. रोमन कालात ह्या सप्रदायाचे प्रमुख डेमेट्रियस, ओनोमस आणि डेमोनॅक्स हे होते. सैद्धान्तिक तत्त्वज्ञानाचा तो एक अखडित सप्रदाय नव्हता. ख्रि. पू चौथ्या शतकापासून ते इसवी सनाच्या सहाव्या शतकापर्यंत ह्या सप्रदायाचे विचारवत अधूनमधून होऊन गेले

अँटिस्थेनिस (ख्रि पू ४४५–३६५) हा ह्या सप्रदायाचा सस्थापक होय. त्याचे वडील अँथेनिअन आणि आई थ्रेशियन गुलाम होती तो सॉक्रेटिसचा विद्यार्थी होता. त्याने दहा पुस्तके लिहिली. त्यापैकी सर्वात महत्त्वाची 'हेरॅक्लिस', 'सायरस', 'अल्सिविअँडिस' आणि 'पोलिटिकस' व 'सुथॉन' ही होत हेरॅक्लिसमध्ये शारीरिक सहनशीलता आणि आत्मसयमयुक्त जीवनाची तरफदारी आहे, सायरसमध्ये मानवजातीवर प्रेम करण्याचे आवाहन आहे, अल्सि-बिअँडिसमध्ये हुकूमशाही व जुलमी राजवट याच्यावर हल्ला केलेला आहे. पोलिटिकसमध्ये लोकशाहीस उचलून धरले आहे व सुथॉन-मध्येहि प्लेटोवरील टीका आहे, जिला प्लेटोने 'युथिडिमस' मध्ये उत्तर दिले आहे.

शिव म्हणजे आत्महित असून ते सुज्ञता, सत्य आणि आत्म्याचे पूर्णत्व यात असते. ही सॉक्रेटीसची शिकवण अँटिस्थेनिसला मान्य होती मनुष्याला सर्वात शोभणारे काही असेल तर ते म्हणजे त्याची मानसिक व आध्यात्मिक सपत्ति धन, सत्ता, प्रतिष्ठा ह्या गोष्टी स्वभावत च चागल्या नसतात किंवा दारिद्र्य, लज्जा, गुलामगिरी, आजार, मृत्यु या गोष्टी स्वभावत. वाईट नसतात. येथपर्यंत त्याची शिकवण सॉक्रेटीससारखीच आहे. परंतु अँटिस्थेनिस आणखी पुढे जातो सपत्ति, सत्ता, प्रतिष्ठा हे अभिलाषेचे विषय स्वभावत च चागले नसतात, इतकेच नाही तर ते खरोखर अपायकारक असतात, कारण ते आत्म्याला भ्रष्ट बनवितात मनुष्याने आपल्या जैविक गरजा कमी करून जीवनाला किमान अत्यावश्यक प्रमाणात ठेवल्या पाहिजेत. काहीहि मागायचे नाही, कशाचीहि गरज नाही व कशाचीहि उणीव भासत नाही असे जीवन त्याने ठेवलें पाहिजे. सदाचारी जीवनांत भोगातिरेकामुळे व्यत्यय येतो हे जाणून त्या सप्रदायाने सन्यस्तवृत्ति हे जीवनाचे भावात्मक उद्दिष्ट बनविले मानवी स्वभावाची ऐन्द्रिय बाजू खच्ची करणे हा ह्या सप्रदायाचा प्रधान व एकमेव उद्योग बनला.

परपरागत व प्राकृत यामध्ये सोफिस्टानी केलेला भेद ह्या संप्रदायाने मान्य केला आणि काही शतकानतर जसे रुसोने तसेच या सप्रदायानेहि सामाजिक सस्था, सामाजिक रूढि आणि राजकीय कायदे यांचा आत्म्याच्या भ्रष्टतेची उगमस्थाने म्हणून धिक्कार केला सॉक्रेटीसला झालेला मृत्युदड तत्कालीन समाजाचा नैतिक अध पात दर्शवितो व वरील विचार काहीसा समर्थनीय ठरतो रुसोप्रमाणे ह्या सप्रदायाने 'परत निसर्गाकडे चला' म्हणून हाक दिली होती. निसर्ग म्हणजे प्राण्याचे अ-सामाजिक जीवन असे त्याचे मत होते. आत्यंतिक व्यक्ति-वादाच्या भरात त्याने समाजविरुद्ध आचाराचा अगीकार केला व सिनोपचा डायोजेनिस (ख्रि. पू. ४१२–३२३) याच्यासारख्या विचारवताने आणि त्याच्या अनुयायानी सामाजिक सौजन्याचे सर्व शिष्टाचार धुडकावून लावले आणि ते लज्जाशून्य-वर्तनप्रकारात रममाण होऊ लागले परिणामी या सप्रदायाला 'कुत्रा' या अर्थाचे 'सिनिक' हे नाव मिळाले.

आत्यतिक संन्यस्तवृत्ति, व्यक्तिवाद आणि समाजविरोधी जीवन हे ह्या सप्रदायाचे दोष असले तरी दोन यथार्थ तत्त्वे त्यात दिसून येतात. व्यक्ति म्हणून व्यक्तीचे उपाधिनिरपेक्ष नैतिक उत्तरदायित्व व मानवी इच्छेची अनिर्बंध स्वतत्रता ही दोन तत्त्वें ह्या सप्रदायाने निदर्शनास आणून दिली त्यानतर निर्माण झालेला स्टोइकवाद म्हणजे ज्ञान व आचार याच्या बाबतीतील ऐकान्तिकता दूर करून माडलेला सिनिक-वादच होय. स्टोइकवादाने पुढे काटच्या आकारवादी व बुद्धिनिष्ठ नीतिशास्त्राच्या रूपाने पुन जन्म घेतला

सिरेनाईक संप्रदाय · ॲरिस्टिप्पस (ख्रि. पू. ४३५–३५५) सॉक्रेटीसच्या घनिष्ठ सहवासात आला व सॉक्रेटीसच्या मृत्यूनतर त्याने सिरीन येथे स्वत चा सप्रदाय स्थापन केला. म्हणूनच या सप्रदायाला 'सिरेनाईक' हे नांव पडलें.

सद्गुण, सुज्ञता आणि सत्य ही जीवनाची खरी मूल्ये असून त्यांच्या-मुळे सुख मिळते असें सॉक्रेटीसचे मत होते. सद्गुणामुळे सुखप्राप्ति होते हा सॉक्रेटीसच्या शिकवणीचा उत्तरार्ध ॲरिस्टिप्पसने स्वीकारला. पण त्याचा अर्थ सद्गुण केवळ सुखासाठीच असतो असा त्याने लावला. सुख हें साध्य असून सद्गुण हे त्याचे साधन होय अशा प्रकारे त्याने नीतिशास्त्रीय सुखवाद प्रस्थापित केला.

तसेंच, इद्रिय-प्रत्यक्ष म्हणजेच ज्ञान ही सोफिस्टाची उपपत्ति स्वीकारून त्याने सॉक्रेटिसच्या सुखविषयक सकल्पनेस मुरड घातली. इद्रियानुभूति म्हणजे इद्रिय व अर्थ याच्या क्रियाच्या संनिकर्षामुळे निर्माण होणारा परिणाम होय म्हणून प्रत्येक वेदन म्हणजे एक प्रकारची गति होय. जेव्हा ही गति सौम्य असते तेव्हा वेदन सुखद असते जेव्हा ती उग्र असते तेव्हा ते असुखकर असते ह्या दोन अवस्थां-पैकी फक्त सुख हेंच स्पृहणीय होय असे निसर्ग आपल्याला सांगतो. सॉक्रेटीसला अभिप्रेत असलेल्या सुखाचा ह्या ठिकाणी इंद्रिय-सुख असा अर्थ केला गेला आहे हें स्पष्ट आहे इद्रियसुखाची लक्षणे, तीच मानवी ध्येयाची लक्षणे धरण्यात आली आहेत इद्रियसुख क्षणिक असते, तेव्हा क्षणिक सुखाच्यामागे लागणें हे मानवाचे ध्येय होय. इद्रियानुभव हाच फक्त खरा, तेव्हा वर्तमानक्षणीच्या सुखालाच किमत असते व भावी अपेक्षित सुखासाठी ते सोडून देता कामा नये. सुखदभाव हा एकजिनसी असतो त्यामुळे सुखाचे गुणपरत्वे भेद असत नाहीत

तथापि ॲरिस्टिप्पसने असा विचार जरूर माडला की, "श्रीमंत असून काळजीने सत्रस्त राहण्यापेक्षा बसायला केवळ चटईच पण कोणतीहि चिता नसणे हे अधिक चागले" अतिरेकापासून स्वत ला बचावण्यासाठी प्रत्येकाने आपल्या शारीरिक वासनाना बुद्धीचा लगाम घातला पाहिजे. शहाणा मनुष्य सुखाची निवड करण्यापूर्वी त्यांचे

मूल्य जोखील. चित्ताची प्रसन्नता व समाधान अनुभवण्यासाठी तो आपल्या इच्छांना आळा घालील.

तथापि ॲरिस्टिप्पसच्या नीतिविचारांतील ह्या सॉक्रेटीसप्रणीत बौद्धिक आत्मसंयमाच्या तत्त्वामुळे वर्तमानसुखाचे तत्त्व आणि बौद्धिक निर्णयाचें तत्त्व यांच्यात विरोध निर्माण झाला. ह्यामुळे ह्या संप्रदायांतील नंतरच्या विचारवंतांकडून भिन्नभिन्न मतें मांडण्यात येऊं लागली.

क्षणिक आनंदाची उद्दीपके बाह्य असतात आणि आपल्या नियंत्रणाखाली असतातच असें नाही; त्यामुळे आपले जीवन दुःखी होतें. ह्या सत्याची जाणीव हेगॅसिसने दाखविली. हे क्षणिकसुखवादी नीतिशास्त्र झुगारून त्याच्याबदली सद्‌गुणवादी नीतिशास्त्र सांगण्याऐवजी त्याने जीवनदुःखातून सुटण्याचा मार्ग म्हणून आत्महत्येची तरफदारी केली. तरीपण त्याने सुखवादी नीतिशास्त्रातील व्यंग उघडकीस आणलें ही त्याची तात्त्विक कामगिरी समजली पाहिजे.

थिओडोरस ह्या निरीश्वरवाद्याने बाह्य क्षणिक सुखाहून आनंद हा निराळा मानून हेगॅसिसच्या ह्या पेचप्रसंगांतून सुटका करून घेतली. वैयक्तिक कामनातृप्त्यर्थ केलेल्या क्रियांमध्ये आनंद शोधावयाचा नसून सुज्ञतेच्याद्वारा समाधानवृत्ति जोपासण्यामध्ये तो असतो.

ॲनिकेरिसने आपल्या संप्रदायाच्या सुखवादी तत्त्वज्ञानांतील स्वार्थात्मक अंग स्वीकारलें नाही. स्व-सुखाचाच पाठलाग करण्यापुरता मनुष्य संकुचित नसतो व असावयालाहि नको. मैत्री, कृतज्ञता, मातापित्यांबद्दल आदर व देशभक्ति इत्यादि परलक्षी प्रवृत्तीहि त्याच्या सुखाच्या कक्षेत येतात व यावयास पाहिजेत

संदर्भ-ग्रंथ : सिजविक, एच. : *आउटलाइन्स ऑफ दि हिस्टरी ऑफ एथिक्स* (लंडन, १८८६; आ. ३, संपा. ए. जी. विजेरी, १८९२); डडले, डी. आर. : हिस्टरी ऑफ सिनिसिझम (लंडन, १९३७); झेलर, ई. : सॉक्रेटीस ॲंड सॉक्रेटिक स्कूल्स, अनु. ओ. जे. रीचेल व इतर (लंडन, १८६८; आ. २, १८७७); एडवर्ड्स, पी. संपा. : *दि एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ फिलॉसफी*, ख. ५ (न्यूयॉर्क, १९६७)

स. प. कनाल

अभाव व राहित्य : ॲरिस्टॉटलने आपल्या **'कॅटेगरीज'** आणि **'ऑन इंटरप्रिटेशन'** या ग्रंथातून अभाव आणि राहित्य यांची चर्चा केली आहे. भारतीय दर्शनात न्याय, वैशेपिक, बौद्ध, जैन आणि वेदान्त ग्रंथांतून अभावासंबंधी बरेच विवेचन केलेले आहे. वैशेपिकांनी 'अभावाचा' सात पदार्थात अंतर्भाव केलेला आहे परंतु अभावाची पदार्थांत गणना ही प्रशस्तपादभाष्यानंतरची असावी. कारण प्रशस्तपादभाष्यांत अभावासंबंधी विवेचन असलें तरी अभावाचा पदार्थ म्हणून उल्लेख नाही. राहित्याची मीमांसा भारतीय दर्शनसाहित्यांत ॲरिस्टॉटलच्या पद्धतीनुसार केलेली आहे किंवा नाही याची शंका आहे.

पाश्चात्त्य विचार : तर्कशास्त्राचे काही लेखक पदांचे विभजन, भाववाचक, अभाववाचक व राहित्यवाचक असे करतात. या विभजनाप्रमाणे ज्या **पदाच्या** ठिकाणीं एखादा गुण अपेक्षित असतो त्या ठिकाणी तो नसेल तर त्या पदाला राहित्यवाचक पद म्हणावें लागेल. जसे—बहिरा, बहिरेपणा इत्यादि. पण या विवेचनांत गोंधळ आहे. पदांच्या ठिकाणी गुणांची अपेक्षा असत नाही. केवळ द्रव्याच्या ठिकाणीच गुणांची अपेक्षा असू शकते. केवळ 'बहिरा' हें पद घेतले तर त्या ठिकाणी राहित्य आहे किंवा नाही हें कसे शोधावयाचे ? निदान ॲरिस्टॉटलची तरी अशी कल्पना असावी असें वाटत नाही. ॲरिस्टॉटलच्या विवेचनात वाक्य किंवा विधान यांचे प्रतिमान अध्याहृत असले पाहिजे पदाचा निरपेक्षतया विचार केला तर ते राहित्यवाचक कसे राहूं शकेल ? उद्देश्य-विधेय यांच्या संबंधाचा विचार केला तरच राहित्याच्या कल्पनेला अर्थ येईल. उद्देश्य द्रव्यवाचक व विधेय गुणवाचक असेल; गुणवाचक विधेयाची द्रव्यवाचक उद्देश्याच्या ठिकाणी अपेक्षा असेल, पण त्याचा जर तात्पुरता अभाव असेल तरच राहित्याच्या कल्पनेला आकार येईल. स्वत. ॲरिस्टॉटलने राहित्यकल्पनेचा विचार पदांच्या स्वरूपाचा विचार करताना केला नसून, पदाच्या प्रतियोगित्वसंबंधाचा विचार करतांना केला आहे. राहित्यकल्पनेसारखी 'निषेध' ही प्रक्रिया 'अभाव'कल्पनेवर अवलंबून आहे वाक्यात उद्देश्याच्या ठिकाणी विधेयाच्या साहाय्याने एखादी गोष्ट नाही असे सांगणे (जसे—हा माणूस ग्रीक नाही) ही ॲरिस्टॉटलची निषेधाची कल्पना दिसते. मात्र अभावाची व निषेधाची कल्पना एक नाही हे लक्षांत घेणे आवश्यक आहे निषेध ही वक्तृजन्य व संप्रेषणास उपयोगी अशी प्रक्रिया आहे.

भारतीय विचार : अभावाच्या कल्पनेंत (१) भेद किंवा भिन्नता आणि (२) **नसणेंपणा** या दोन वेगळ्या कल्पनांची गुंतागुत झालेली आहे. भारतीय आणि पाश्चात्त्य तर्कशास्त्रांत या गुंतागुंतीतूनच अभावासंबंधीच्या सिद्धान्ताना आकार आला आहे. 'हत्ती' आणि 'घोडा' एकमेकापासून भिन्न आहेत 'हत्तीत' 'घोड्याचा' आणि 'घोड्यांत' 'हत्तीचा' अभाव आहे, असेंहि आपण म्हणू. पण अमुक प्राणी हत्ती नाही याचा अर्थ तो घोडा आहे असा होत नाही. पहिली म्हणजे भेदाची कल्पना अन्योन्याभाव या नावाने भारतीय तत्त्वज्ञानांत प्रसिद्ध आहे. ही कल्पना मूळची बौद्धांची असावी व या कल्पनेशीच त्यांचा वस्तूच्या अर्थासंबंधीचा अपोहसिद्धान्त निगडित आहे. पण बौद्धांच्या विवेचनात भेद आणि नसणेपणा यांचा वेगळेपणा स्पष्टपणे सांगितलेला नाही अभावाची कल्पना व्यक्त करण्याकरिता ज्या कल्पनेचा अभाव असेल, त्या कल्पनेचाहि संसर्ग नको ही गोष्ट स्पष्ट करण्याकरिता संसर्गाभावाची कल्पना पुढे आली. जैन व न्यायतार्किकानी ती पुढे मांडली. पण ही अससर्गाची कल्पनासुद्धा कालिक किंवा कालातीत अथवा केवल तार्किक अशी असू शकते. त्यांतून प्राक्-अभाव, प्रध्वंसाभाव व अत्यंताभाव ह्या कल्पनाचा उगम झाला. एखादी वस्तु अस्तित्वांत येण्यापूर्वी तिचा अभावच असतो. हा झाला प्राक्-अभाव. तसेच एखादी वस्तु नष्ट झाल्यावरहि तिचा अभावच असतो. अशा अभावाला प्रध्वसाभाव असे म्हणतात. पण 'आकाशकुसुम' नावाची गोष्ट कधीच नसते. आकाश आणि कुसुम यांच्या धर्मामध्येच परस्परविरोध आहे. तेव्हा कुसुमाचा धर्म आकाशाच्या ठिकाणी **कधीच राहूं शकत नाही**. (या ठिकाणी **'कधीच . . . नाही'**चा प्रयोग कालातीत असा आहे.) 'कधीच न राहण्याचा' हा जो नसणेंपणा आहे *त्याला अत्यंताभाव* असें म्हणतात. यांपैकी प्राक्-अभाव व प्रध्वंसाभाव

या कल्पना राहित्याच्या कल्पनेशी विसगत नसल्या तरी राहित्यापेक्षा त्या वेगळ्या आहेत हें ध्यानात घेणे आवश्यक आहे.

नव्य नैयायिकानी अभावकल्पनेचा अत्यत सखोल असा विचार केलेला आहे तसेच ब्रॅड्ले व वोसाके यासारख्या पाश्चात्त्य विज्ञानवादी तार्किकाचा व गणिती तर्कशास्त्रज्ञाचाहि या विषयावरील विचार फार महत्त्वाचा आहे

संदर्भ-ग्रंथ · ॲरिस्टॉटल . *ऑर्‌गॅनॉन - दि कॅटेगोरिज, ऑन इंटरप्रिटेशन,* अनु एच पी कुक, (लडन, १९३८); जोसेफ, एच डब्ल्यू वी *ॲन इंट्रोडक्शन टु लॉजिक* (ऑक्स्फर्ड, १९०६; सुधा आ १९१६), विद्याभूषण, एस. सी *ए हिस्टरी ऑफ इडियन लॉजिक* (कलकत्ता, १९२१); वारलिगे, एस. एस : *ए मॉडर्न इंट्रोडक्शन टु इडियन लॉजिक* (दिल्ली, १९६५).

सु. शि. वारलिंगे

अभिधम्म : पालि त्रि-पिटक ग्रथामध्ये विनय-पिटक, सुत्त-पिटक व अभिधम्म-पिटक असे तीन गट आहेत सुत्त-पिटक किवा विनय-पिटक ह्यातील शिकवण सोप्या, लोकात प्रचलित असलेल्या भाषेत सागितली असल्यामुळे ती सहज समजते. ह्याच्याउलट अभिधम्मामध्ये वौद्ध धर्माची तत्त्वे समजण्यास कठीण अशा रीतीने सागितलेली आहेत पालि अभिधम्माचे सात विभाग आहेत : धम्मसगणि, विभंग, धातुकथा, पुग्गलपञ्ञत्ति, कथावत्थु, यमक आणि पट्ठान.

ह्यातील 'धम्मसगणि' हा मूळ ग्रथ मानला जातो 'धम्म' हा शब्द 'तत्त्व' ह्या विशिष्ट अर्थाने वापरला आहे. ह्यात वौद्धाना मान्य असलेल्या सर्व धर्माची गणना (सगणि) केली आहे. चित्ताच्या कुशल, अकुशल किवा दोन्हीपैकी कोणतेच नाव देता येणार नाही अशा अव्याकृत अवस्था, किवा ह्यापैकी कोणत्याहि अवस्थेशी सलग्न असलेले चैतसिक धर्म, रूपधर्म व शेवटी असंस्कृत धर्म (किंवा निर्वाण) ह्याचा विचार या ग्रंथात केला आहे. मानसशास्त्रदृष्टचा चित्ताचे पृथक्करण करून मग त्याचे वर्गीकरण केलेले आहे, पण ते वौद्धाना मान्य असलेल्या कामलोक, रूपलोक व अरूपलोक यात वापरणाऱ्या दुष्ट व साधु लोकाच्या चित्ताचे, त्यांच्याशी सलग्न असलेल्या चैतसिक धर्माचेहि विवेचन आहे. तसेच, व्यक्तीच्यासभोवती असलेल्या रूपधर्माचा व ध्येय म्हणून मानलेल्या असंस्कृतधर्माचाहि उल्लेख आहे. अशा रीतीने प्रत्येक व्यक्तीच्या अतर्यामी आणि सभोवती असलेल्या व ध्येय वनलेल्या धर्माचें विवेचन ह्यात आहे.

आरभीच्या काळी नाम व रूप ही दोन तत्त्वे, किवा रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार व विज्ञान ही पाच स्कधरूपी तत्त्वें, किवा वारा आयतने (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिव्हा, काय व मन आणि त्याचे रूप, शब्द, गध, रस, स्पर्श व 'धर्म'–हे विषय) किवा अठरा धातु (वर सांगितलेल्या वारा धर्मांशिवाय चक्षुर्विज्ञानधातु, श्रोत्रविज्ञानधातु, घ्राणविज्ञानधातु, जिव्हाविज्ञानधातु, कायविज्ञानधातु व मनोविज्ञानधातु असे सहा, मिळून अठरा धातु) ह्याचाच प्रामुख्याने उल्लेख होत होता. स्कंध, आयतन, धातु ह्या वर्गीकरणाचा अनेक वेळा उल्लेख वौद्ध ग्रंथांत होतो

पुढील काळी, 'अभिधम्मट्ठसगह' (८ वे – १२ वे शतक) ह्या ग्रथाच्या आधारे वोलावयाचें झाल्यास, थेरवादी वौद्धाच्या मते परमार्थत अस्तित्वात असलेले चार प्रकारचे धर्म आहेत ते म्हणजे : १ चित्त, ५२ चैतसिक धर्म, १ रूपधर्म व १ असस्कृतधातु किवा निर्वाणधातु. जग ह्या सर्व ५५ धर्माचे किवा तत्त्वाचे वनलेले आहे. ह्याशिवाय ह्याच्याबाहेर काहीच अस्तित्वात नाही. वौद्ध धर्माच्या पुढील इतिहासात इतर श्रावकपथी संप्रदायात ह्या धर्माची वाढच झालेली दिसते. पण महायानपथी माध्यमिक व योगाचारी सप्रदायात-मात्र या सर्व धर्माना फाटा देऊन किंवा ह्यांना गौण समजून सर्व जगाच्या वुडाशी एकच एक तत्त्व आहे असे मान्य केले गेले आहे.

अभिधम्मपिटकात पहिला 'धम्मसंगणि' आणि शेवटचा 'पट्ठान' हे ग्रथ अत्यत महत्त्वाचे आहेत. पहिल्या ग्रंथांत वर सागितल्याप्रमाणे वौद्धांनी मान्य केलेले चित्त व चैतसिक धर्म आणि त्याचे परस्परसंवध, २२ तिक-मातिका (त्रिक-मातृका) व १०० दुक-मातिका (द्विक-मातृका)च्या रूपाने प्रथम सांगून त्याचेच पुढे सविस्तर विवरण केलेले आहे. नंतरच्या एका परिच्छेदात 'रूप' धर्माचे सविस्तर वर्णन आहे असंस्कृतधातु किवा निर्वाण ह्याचा उल्लेख आलेला आहे; पण त्याचे स्पष्टीकरणमात्र नाही 'विभंगा'त अठरा परिच्छेद असून त्यातही 'सुत्तन्त', 'अभिधम्म' व 'पञ्हापुच्छक' असे स्पष्टीकरणाचे प्रकार असून, स्कध, आयतन, धातु वगैरे परिच्छेदाच्या विषयाचा तिक-मातिका व दुक-मातिका याच्याशी कसा संवंध पोहोचतो हे दाखविलें आहे. त्याचप्रमाणे 'धातुकथा' ह्या पुस्तकांत धम्मसगणीच्या मातिकेत दिलेल्या धर्माचा स्कध, आयतन व धातु ह्या विभागांपैकी किती विभागांत अन्तर्भाव होतो व किती विभागाशी ते धर्म सवंधित आहेत ह्याचे विवेचन आहे 'पुग्गलपञ्ञत्ति' ह्या ग्रथांत मनुष्यव्यक्तीचे त्यांच्या गुणधर्माप्रमाणे वर्गीकरण करून त्याचे दहा वर्ग कल्पिले आहेत. ह्या ग्रथाची रचना अभिधम्म ग्रंथाशी न जुळता सुत्तपिटकांतील अंगुत्तरनिकायाशी जुळते. 'यमक' ह्या ग्रंथांत धर्मापैकी काही निवडक धर्माकरिता वापरलेल्या शब्दाच्या व्याप्ति ठरविण्याकरिता अस्तिपक्षी व नास्तिपक्षी असे जोडप्रश्न उपस्थित करून त्या दृष्टीने उत्तरे दिली आहेत. पारपरिक तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने हा ग्रथ उपयोगी ठरतो ही प्रश्नोत्तरे एखाद्या कोड्याप्रमाणे असून त्या विषयांत गति असल्याखेरीज वाचकास त्याची उत्तरे सापडणें कठीण होय.

'पट्ठान' हाहि मोठा व महत्त्वाचा ग्रंथ आहे. त्यांत २४ प्रकारचे परस्परसंवध दाखविणारे 'प्रत्यय' सागितले असून कोणतेहि धर्म अगदी स्वतंत्र वृत्तीचे नसून परस्परावलंवी आहेत. हें परस्परावलवन (किवा परस्परसंवध) ह्या २४ पैकी एका किवा अनेक प्रत्ययानी ठरविले जाते. 'धम्मसगणी'तील तिक-मातिका व दुक-मातिका ह्यात सागितलेल्या धर्माचे परस्परसवंध कोणत्या प्रत्ययानी निश्चित झालेले आहेत ह्याचे सविस्तर वर्णन कंटाळा येईपर्यत केलेले आहे.

'कथावत्थु' ह्या ग्रथात सम्राट् अशोकाच्या काळी वौद्ध धर्मात जी निरनिराळी पाखडी मते अस्तित्वात आली होती ती देऊन त्याचे खंडन केलेले आहे हा ग्रथ अभिधम्मात अंतर्भूत कसा होऊ शकतो व तो वुद्धवचन होऊ शकतो काय असे प्रश्न फार प्राचीन काळीच उद्भूत झाले होते असे धम्मसगणीच्या अट्ठकथेवरून दिसते (१–५–९).

पालि त्रिपिटकातील अभिधम्माप्रमाणे सर्वास्तिवादी पंथाचाहि अभिधम्म-पिटक ग्रंथ होता व त्यातहि सात भाग होते. काही किरकोळ साम्यें जरी थोडीबहुत दिसली तरी भिन्नताच जास्त आहे. ह्यावरून हें स्पष्ट अनुमान निघतें की, अभिधम्माचा काल हा निश्चितपणे बौद्ध संघांत फूट पडून निरनिराळे पंथ अस्तित्वात आले त्या वेळचा, म्हणजे बुद्ध-निर्वाणानंतर शंभर वर्षांनी झालेल्या द्वितीय संगीतीच्यानंतरचा असला पाहिजे.

अभिधम्माची विचारसरणी ही निष्पर्यायी व बिनतोड असते. पुढेमागे हलण्यासारखा अनिश्चितपणा ह्यांत नाही. ह्यातील सिद्धान्त ठाम असतात. ('सुत्तपिटका' वरील लेख पाहा.)

संदर्भ-ग्रंथ : काश्यप, ज. : *अभिधम्मपिटक*, ६ भाग (नालंदा, १९६०); ऱ्हीस डेव्हिड्स, सी ए. एफ. संपा. : *अभिधम्मपिटक* (लंडन, १९०६); *ज्ञानतिलक, गाइड थ्रू दि अभिधम्मपिटक* (लंडन, १९३८); आँग, एस झेड. . *काँपेंडियम ऑफ फिलॉसफी*, संपा. ऱ्हीस डेव्हिड्स (लंडन, १९१०); गोविंद, ए. बी. : *दि सायकॉलॉजिकल ॲटिट्यूड ऑफ अर्ली बुद्धिस्टिक फिलॉसफी* (पाटणा, १९३८ (?); आ. २, लंडन, १९६९).

पु. वि. बापट

अभ्युपगम : १. अभ्युपगम म्हणजे काय? : कोणताहि नियम वा सिद्धान्त तर्कसिद्ध असे नियम ठरविण्यापूर्वी तो शास्त्रज्ञाच्या मनामध्ये प्रथमत. एक अंदाज किंवा कल्पना म्हणून सुचावा लागतो. त्याची सत्यता तात्पुरती 'गृहीत' धरून त्यावरून कोणते निष्कर्ष काढतां येतील याविषयी विचार करावा लागतो. अशा तात्पुरत्या सत्य मानलेल्या गृहीत कल्पनेला, तिचे तार्किक निकपण होण्यापूर्वी, ती सिद्ध वा असिद्ध ठरविण्यापूर्वी तिच्या प्राथमिक अवस्थेंत 'अभ्युपगम-कल्पना' असे म्हणतात. शास्त्रीय विचारसंदर्भाप्रमाणेच दैनंदिन जीवनांतहि त्यामधील विविध घटना, विसंगति, चमत्कार इत्यादींचा खुलासा करण्यासाठी मनाशी केलेले तर्क किंवा अंदाज हेहि अभ्युपगमच होत

वैज्ञानिक संशोधनांत प्राथमिक निरीक्षणानंतर अभ्युपगमाची निर्मिति होते. अधिक निरीक्षण-संशोधन करून त्याचें निकपण झाल्यावर त्याचे रूपांतर आधी उपपत्तीत व मग वैज्ञानिक सिद्धान्तामध्ये होते. अर्थातच वैज्ञानिक संशोधन-क्षेत्रात निरीक्षण-संशोधनाचे मार्गदर्शन, घटनांचे उपपादन व अंतिम नियम किंवा सिद्धान्ताच्या स्वरूपाची पूर्वनिश्चिति असे अभ्युपगमाचे त्रिविध कार्य व महत्त्व आहे. मिल्लच्या मताप्रमाणे, अभ्युपगमकल्पना ही अपुऱ्या पुराव्यावर आधारलेली गृहीतकल्पना असते. या कल्पनेचा हेतु तिच्यापासून वस्तुस्थितीच्या आधारे निष्कर्ष काढावे असा असतो. हे निष्कर्ष वस्तुस्थितीशी सुसंगत असतील तर ती मूळ गृहीतकल्पना सत्य ठरते.

मात्र अभ्युपगम-कल्पना जरी अपुऱ्या पुराव्यावर आधारलेली असली तरी ती 'पुराव्याशिवाय कल्पिलेली' असू नये. तसें झाल्यास अभ्युपगमकल्पना म्हणजे स्वैर, अनिर्बंध, कल्पनारम्य विलास ठरेल. अशा प्रमाणविरहित, अशास्त्रीय कल्पनांना उद्देशूनच न्यूटनने 'मी अभ्युपगम करीत नाही' असे म्हटलें आहे.

२. अभ्युपगमाचें सूचन : प्रज्ञावंत, चिकित्सक व अनुभवी वैज्ञानिक व संशोधक याना असलेली ज्ञानदृष्टि, मर्मदृष्टि वा प्रतिभा यांमुळे अभ्युपगमाचें स्फुरण होते. याशिवाय (१) एकाच घटनेची अनेक उदाहरणे एकसारखी आढळत गेली तर अशा अव्याहत, अबाधित अनुभवाधारें म्हणजेच 'गणनात्मक' विगमनाने अभ्युपगम सुचतो. (२) दोन वस्तु किंवा घटना वा त्यांचे समूह यांच्यांतील साम्यानुमानाच्या आधारे अभ्युपगम सुचूं शकतो आणि (३) एखादें सर्वसामान्य विधान आधीच सिद्ध मानलें गेल्यास, त्याचे व्यत्यस्त विधानहि कदाचित् खरें असू शकेल, असा अभ्युपगम सुचू शकतो. म्हणजेच प्रतिभा, गणनात्मक विगमन, साम्यानुमान व विधानव्यत्यास हे अभ्युपगमाच्या सूचनास कारक, उपयुक्त व पोषक ठरतात असें दिसून येते.

३. अभ्युपगमाचे प्रकार : अभ्युपगमाचे मुख्य तीन प्रकार आहेत · **(१) नियम-अभ्युपगम :** यात सृष्ट घटनांच्या वर्तनाविषयीचें सामान्य विधान केलेले असते. उदा.— गुरुत्वाकर्षणाचें तत्त्व. **(२) कर्तृ-अभ्युपगम किंवा कारण-अभ्युपगम .** यात कोणत्याहि घटनेच्या कर्त्यासंबधी किंवा कारणासंबधी विधान केलेलें असते उदा.— नेपच्यून या ग्रहाचें युरेनस या ग्रहावरील अज्ञात आकर्षण **(३) संघात किंवा संस्थिति-अभ्युपगम :** यात अनेक वस्तु किंवा घटना यांच्या अनेक घटक-अवयवाच्या परस्परसंबंधातून तयार झालेल्या समग्र समुच्चयाच्या स्वरूपाचें म्हणजेच समसृष्टीचे स्वरूप व्यक्त केलेलें असते. उदा — कोपर्निकसचा 'सूर्यकेंद्री' अभ्युपगम अभ्युपगमाचे मानले जाणारे अन्य प्रकार पुढीलप्रमाणे :

(१) वर्णक अभ्युपगम : यामध्ये नव्याने उपलब्ध झालेल्या वस्तु वा प्रक्रियेचें समर्पक वर्णन केले जातें. उदा — विद्युत् हा एक प्रवाही पदार्थ आहे. **(२) उपपादक अभ्युपगम :** यामध्ये एखाद्या निसर्गघटनेची शास्त्रीय उपपत्ति लावण्याचा प्रयत्न असतो. उदा.— चंद्रग्रहण व सूर्यग्रहण यांचें स्वरूप. **(३) प्रवर्तक अभ्युपगम :** समर्पक कल्पनेच्या अभावी एखाद्या मार्गदर्शक, तात्पुरत्या, कामचलाऊ गृहीत-कल्पनेचा उपयोग केला जातो, तिच्या साहाय्याने शोधकार्याचें प्रवर्तन केलें जातें व युक्त किंवा नियम होण्यास योग्य अशी कल्पना मिळेपर्यंत संशोधन चालूं ठेवले जाते अशास 'प्रवर्तक' अभ्युपगम म्हणतात. उदा — न्यूटनपूर्वी अस्तित्वांत असलेली देकार्तची 'भोवऱ्याची' अभ्युपगम कल्पना.

४. अभ्युपगमाची युक्तता, निकषण व प्रस्थापना : वैज्ञानिक संशोधनाच्या क्षेत्रात फक्त वास्तव अशाच घटितांचा, घटनांचा व कल्पनांचा समावेश होऊ शकतो. आधारविरहित, स्वैर, अतींद्रिय वा अनुभवातीत कल्पनांचा नाही. साहजिकच अभ्युपगम न्यायशुद्ध, तार्किकदृष्टचा युक्त वा प्रमाण असावयास हवा. त्याची लक्षणे पुढीलप्रमाणे :

(१) निःसंदिग्धता : शास्त्रीय अभ्युपगमात घटना-घटनामधील कारणकार्यासंबंधी निश्चित, असंदिग्ध, सुस्पष्ट असें विधान हवे. **(२) निकषणक्षमता किंवा प्रत्यंतरक्षमता .** अभ्युपगमकल्पना अनुभवाच्या कसोटीवर पडताळून, तपासून, छाननी करून पाहतां आली पाहिजे. अर्थात् मानवी ज्ञानेंद्रियांची मर्यादित शक्ति लक्षात घेऊन हें निकषण प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणें करतां आले पाहिजे. निरीक्षणाचा प्रत्यक्ष पुरावा हे अभ्युपगमाच्या तर्कमान्यतेचें महत्त्वाचें प्रमाण होय. ज्या वेळीं असें प्रत्यक्ष प्रमाण शक्य नसेल त्या वेळी संशोध्य

तत्त्वज्ञानहि वादविवाद किंवा वितंडवाद यांनी भरलेले आहे. आपलें स्वत.चे दर्शन तेवढेच सत्य आहे, एवढेच नव्हे तर आपणच जणू सत्याचा मक्ता घेतला आहे, अर्थातच तार्किक नियमाप्रमाणें एक मतप्रणाली स्वीकारली तर इतराचा त्याग केलाच पाहिजे, असें प्रत्येक मताने मानल्यामुळेच वेदान्ती आचार्य किंवा त्याचे अनुयायी याच्यातील कलह निर्माण झाले मतामधील वरवर दिसणाऱ्या भेदाची परिणति शेवटी कट्टर विरोधात होते मग कोणते मत सत्यदर्शक आहे व कोणते सत्याशी विसंगत, अतएव त्याज्य आहे, हे ठरविण्यासाठी तर्कशास्त्राचा आधार घ्यावा लागतो या वादांमधून उपयोगात आणलेलें तर्कशास्त्रमात्र आपल्या दैनंदिन विचारप्रक्रियेतून व व्यावहारिक जगावद्दलच्या आपल्या समालोचनातून निष्पन्न झालेले असते. श्रुतीच्या मानाने तर्क हा अप्रतिष्ठितच आहे याची जाणीव असूनसुद्धा हे वादी-प्रतिवादी भौतिक-शास्त्रीय पातळीवरून सत्ताशास्त्रीय पातळीकडे मन जात असताना त्या तर्काची छाननी करण्याचा प्रयत्न करीत नाहीत.

ज्या सत्तत्त्वाचा आपण विचार करीत आहोत त्या सत्तत्वाला सुयोग्य अशीच आपल्या विचाराची दिशा असली पाहिजे असें ठामपणे माडून श्रीअरविंदानी तत्त्वज्ञान-क्षेत्रांत एक महत्त्वाची भर घातली आहे सान्ताकडून अनंताकडे जाताना आपल्या बुद्धीमध्ये जास्तीत जास्त लवचिकपणा आणणे आवश्यक आहे. "नाहीतर विरुद्ध सिद्धान्ताच्या खोटया कल्पनांवर ठेचा खात आपले तर्कटी मनाचे तर्कशास्त्र गोंधळून जाईल व अनंताच्या मूलतः संवादी व सहवर्ती असणाऱ्या अशा समतोलवृत्ति या परस्परविरोधी व विसंवादी आहेत असा त्याचा ग्रह होऊन बसेल." 'अनंताचें तर्कशास्त्र' हा वाक्प्रचार श्रीअरविंद मुख्यत्वेकरून दिव्य बुद्धीतील प्रक्रियांसाठी किंवा संबंध-प्रकारासाठी वापरतात. त्याचप्रमाणे दुय्यमरीत्या अनंताचें अखंडत्व व अद्वितीयत्व मान्य करून व्यवहार करणाऱ्या मानवी बुद्धीसंबंधीहि तो शब्दप्रयोग ते वापरतात. सान्त वस्तूना लागू होणाऱ्या व्यावहारिक तर्कशास्त्राचे मध्यवर्ती सूत्र म्हणजे – एक विधान करीत असताना त्या विधानात तद्विरुद्ध आकारित निषेध अनुस्यूत असतो. एवढेच नव्हे तर त्या निषेधांतून तिसरेच एक विधान निष्पन्न होते. उदा.– 'अ लाल आहे' यातून अ निळा नाही किंवा इतर कोणत्याहि रंगाचा नाही हे सहजगत्या सिद्ध होते. समग्र वस्तुतत्त्वाच्या एका अंशावर लक्ष केंद्रित करूनच परिमिताचा सर्व व्यवहार चालू असतो. कोणतीहि वस्तु एका विशिष्ट प्रकारची आहे, कारण ती दुसऱ्या प्रकारची नाही, एवढेच नव्हे तर ती एका विशिष्ट प्रकारची आहे म्हणून ती दुसऱ्या प्रकारची असूच शकत नाही.

अनंतावद्दल काहीहि बोलतांना व्यावर्तक विधेयनाची पद्धति किंवा एकान्तदृष्टि वदलून तर्काला जास्त विशाल, जास्त लवचिक व जास्त गोष्टींना सामावून घेणारा असा दृष्टिकोण स्वीकारावा लागतो व्यावहारिक जगात एकमेकाचे व्यावर्तन करणाऱ्या किंवा एकमेकांना वगळणाऱ्या अशा परस्परविरोधी गोष्टी असतात. अनंतांत अशा तऱ्हेच्या विरोधकाना थारा नाही. समग्र वस्तुतत्त्वाच्या एकमेकाना पूरक असणाऱ्या वाजू असतात. त्या जर आपणांस विरोधी दिसल्याच तर त्याचे कारण म्हणजे सीमित व भेदात्मक अशा जगांतच फक्त उपयोगी पडणारे असे तर्कशास्त्र चिकित्सा न करता आपण तिथे लावू पाहतो.

परिवर्तनाचें तत्त्वज्ञान · अनंताचे भासमान होणारे अनेक पैलू तसेच अनंताशी जो आपला अनेकविध संबंध येऊं शकतो (उदा – अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत वगैरे), तो विशाल अशा दृष्टिकोणांतून समजावून घेऊनच श्रीअरविंदानी आतापर्यंत अस्तित्वात असणाऱ्या सर्व आध्यात्मिक दर्शनाचा सर्वंकष व संपूर्ण अशा दृष्टिकोणात समावेश किंवा संग्रह केला. अर्थात् केवळ सग्रहवादी राहूनच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे समाधान होण्यासारखे नव्हते. भिन्नभिन्न प्रवृत्तीच्या तत्त्वज्ञानांत सुसंगति घडवून आणणें एवढेंच त्यांचे काम नव्हते, तर नवीन प्रथा पाडून आतापर्यंत प्राप्त झालेल्या किंवा कल्पना केलेल्या सर्व योगशास्त्राच्या पुढेच त्यांनी एक पाऊल टाकले आतापर्यंतच्या सर्व तत्त्वज्ञानाचे वर्णन मुक्तीसाठी प्रयत्न करणारी तत्त्वज्ञानें असे करता येईल या सर्व दर्शनाच्या सैद्धान्तिक रचनेचा खरा व्यावहारिक उद्देश म्हणजे मुक्तीची किंवा सर्वोच्च निःश्रेयसाची अभिलाषा. मानवी जीविताची सार्थकता साकल्याने कुठे एकत्रित झाली असेल तर ती मुक्तीतच, असे त्या दर्शनांचें प्रतिपादन आहे. दर्शनाच्या अशा दृष्टिकोणाचें स्वाभाविक पर्यवसान म्हणजे अनिवार्य जडलेली परलोकाभिमुखता, त्याचप्रमाणे जीवनमूल्यें, सामाजिक मूल्यें व देहधारी अस्तित्वाचे महत्त्व या गोष्टी संपूर्णपणें नाकारणें यांत झाले आहे. सृष्टि, विकास व काल याचे सद्वस्तूच्या मालिकेतून एकदम उच्चाटन तरी केलें जाते किंवा त्यांना तृणवत् लेखले जाते. जास्तीत जास्त त्यांना परमोच्च तत्त्वाचे आविष्कार म्हटलें जातें; पण त्याहून जास्त किंमत त्याना नाही; आणि शेवटी त्यांना झटकूनच टाकलें पाहिजे, कारण मनुष्याची अंतिम नियति या मर्त्य, परिवर्तनशील लोकांत नसून त्यापलीकडे जे व्यवहारातीत आहे, त्यांत आहे, असे परंपरागत दर्शनाचे म्हणणे आहे पूर्वीच्या तत्त्वदर्शनातून सत्ताशास्त्र आहे, पण चैतन्य व प्रकृति यांच्याहि पलीकडे जाईल अशा व्यापक विश्वरचनाशास्त्राचा मागमूसहि नाही.

या परपरागत तत्त्वज्ञानाचे वर्णन मुक्तीची तत्त्वज्ञाने असे केले तर त्याउलट श्रीअरविंदाच्या तत्त्वज्ञानाचे वर्णन परिवर्तनाचें तत्त्वज्ञान असें करतां येईल. मोक्ष अज्ञानाच्या नाशाचा सूचक असला तरी ज्ञानमार्गावर मनुष्याचा जो आध्यात्मिक विकास होतो त्याचा श्रीगणेशा आहे. अंतरात्म्यावर आवरणावर आवरणे चढवून त्याचें खरे स्वरुप झाकून टाकणाऱ्या शरीर, मन व बुद्धि या कोशाना भिरकावून देऊन जीव विश्वातीत ईश्वराशी ऐक्य पावतो; किंवा प्रशांत व व्यवहारातीत अशा ब्रह्मांत विलीन होतो, अशी श्रीअरविंदाची मोक्षाविषयीची कल्पना आहे. यालाच श्रीअरविंद 'आरोहण' म्हणतात. पण श्रीअरविंद आरोहणाशीच थांवत नाहीत. आपापल्या परीने आरोहणाची प्रक्रिया ठीक असेल; पण केवळ आरोहणांत अडकून राहिल्यास व्यक्ताचे सत्यत्व व विकास-प्रक्रियेचे महत्त्व यांकडे दुर्लक्ष होते. आरोहणाप्रमाणे अवरोहणहि आहे. या गतीमध्ये प्रकृतीपलीकडे गेलेला आत्मा पुन्हा प्रकृतीकडे येतो व तिचे परिवर्तन करूं पाहतो. अन्नमय, प्राणमय, मनोमय कोश ही आत्म्याची उपकरणें असून ज्या परमोच्च सत्याची दुय्यम रूपें आहेत त्या सत्याचा अंश त्याच्यांत अनुस्यूत असतो, त्या बाह्य आवरणांचे परिवर्तन किंवा दिव्यीकरण झाले पाहिजे, जेणेकरून दिव्य शरीरांत दिव्य जीवन असणे हे 'याचि देही याचि डोळा' शक्य होईल.

आध्यात्मिक जीवनाची पूर्वतयारी म्हणून स्वतःचें शुद्धीकरण : श्रीअरविंदांच्या परिवर्तनाच्या योगसाधनेत नीतिमत्तेला सर्वकष नसलें तरी अनन्यसाधारण महत्त्व आहे सध्याच्या आपल्या उच्चतम नैतिक मानदंडांतसुद्धा अनुल्लंघनीय किंवा शाश्वत व निरपेक्ष असें काही नाही. एका तऱ्हेने नैतिक मानदंड हे एक प्रकारच्या कृत्रिम मानसिक निर्मितीच आहेत आत्म्याची अबाधित सत्ये म्हणजे कोरलेले काळे दगड खचित नव्हेत. ते सापेक्ष आहेत एवढेच नव्हे तर संक्रमणशील आहेत. त्यांना शाश्वत व दृढ मानदंड समजणे म्हणजे श्रेष्ठ दैवी नियम व मनुष्यावर होणारें दिव्यत्वाचे संक्रमण याच्याआड अडसर उभारणे होय.

नीतिमूल्याचे संवर्धन करणे हा आध्यात्मिक जीवनाच्या दृष्टीने अपरिहार्य असा टप्पा आहे जे जे काही मानवाला व जगताला दिव्य व परिपूर्ण जीवनाप्रत नेते त्याला त्याला शुभ असें साधारणपणे म्हणता येईल. या परिपूर्तीला अडथळा करून तिचा भंग जें जे करते ते ते अशुभ होय. अर्थातच पूर्णता ही प्रगतिशील असल्याने शुभ व अशुभ याचाहि आशय व परिमाणे बदलत असतात, त्याचा अर्थ व मूल्यहि बदलत जातात असे श्रीअरविंदांनी दाखवून दिले आहे. आध्यात्मिक पातळीवर आपण शुभाशुभांच्या पलीकडे जातो. कारण त्या पातळीवर शुभ किंवा अशुभ आपण ज्याला म्हणतो त्याच्या प्रयोजनाची व दिव्य उपयोगितेची जाणीव होते शेवटी जिथे मानवी जीवन संपून दिव्य जीवनाला आरंभ होतो तिथे सर्व अशुभाचा कायापालट होऊन त्याचे व्यवहारातीत दिव्य शुभांत रूपांतर होते आपणां पामराचे क्षुल्लक नियम व पावित्र्याच्या क्षणभंगुर कल्पना दिव्य आविष्करणाला जखडून टाकण्यास असमर्थ आहेत. म्हणून श्रीअरविंदाच्या मते अशा विशिष्ट मनोनियमानुसार घडून आणलेलें स्वत:चें शुद्धीकरण, ही मानवी स्वभावाचें समग्र परिवर्तन हेच आपले ध्येय मानणाऱ्या आध्यात्मिक जीवनाची केवळ पूर्वतयारी आहे.

मनाचे स्तर . हें सर्व परिवर्तन घडवून आणणाऱ्या तत्त्वाला श्रीअरविंद ‘श्रेष्ठ मन’ म्हणतात. श्रेष्ठ मन हा आविष्काराचा उच्चतम प्रकार आहे. अज्ञ अशा मानवी मनापासून ते विश्वव्यापी उच्चतर मनापर्यंतच्या सर्व मनोवृत्तीना श्रेष्ठ मन सहज मागे टाकते विश्वव्यापी उच्चतर मनाला अजून समग्रता प्राप्त झालेली नसते. ते भेदाभेदाच्या पलीकडे गेलेले नसते. याउलट श्रेष्ठ मन म्हणजे, अभिन्न ऐक्याच्या दृष्टिकोणांतून अनंताला होणारे गतिमान् आत्मदर्शन किंवा अनंताचा चैतन्यशाली आत्मसाक्षात्कार असें म्हणता येईल. श्रेष्ठ मन म्हणजे जगज्जननी असून, सर्वांच्या अतीत असणारे सच्चिदानंद तत्त्व व आविष्कार पावणारी अशी नानाविध नामरूपे यांत दुवा साधणारी शक्ति आहे.

श्रीअरविंद श्रेष्ठ मन व अज्ञानी जग यामधील-मनाच्या अनेक स्तराचे दर्शन घडवून आणतात. उच्च मन, प्रकाश पावलेले मन, प्राज्ञ मन व उच्चतर मन यापैकी कोणत्याहि मधल्या स्तरावर सच्चिदानंदाचा अनुभव येऊ शकेल, पण अस्तित्वाचे व अनुभवाचे पूर्णत्व फक्त श्रेष्ठ मनातच आढळतें.

श्रीअरविंदांचें मायावाद-खंडन . एवंच, श्रीअरविंदांच्या मते आपणा मानवाची मनःप्रकृति श्रेष्ठ प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेली आहे व ती म्हणजे पूर्ण अज्ञान नसून अर्धजागृत अशी अवस्था आहे याहि अवस्थेत किंवा स्तरात पूर्णाकडे जाण्याचे त्याचे असे खास मार्ग आहेतच. मन, प्राण व शरीर यांची या अज्ञानमय अवस्थेतून सुटका होऊन त्याची समग्र श्रेष्ठ मनात परिणति होईल श्रीअरविंदांनी म्हटले आहे की, भारतातील आध्यात्मिक भरारी मायावादापाशी येऊन थांबली. या मायावादाची मांडणी शंकराचार्यांनी अत्यंत काटेकोर स्वरूपात केली. तर्ककर्कश संपूर्ण सत्याचा एक भाग म्हणून श्रीअरविंद अद्वैताचा स्वीकार करतात, परंतु अद्वैतापासून मायावाद ओघानेच येतो, या मतावर मात्र ते तुटून पडले आहेत. “मायावाद विश्वसमस्येची गाठ कापूनच टाकतो, पण तिची उकल करून दाखवीत नाही ते समस्येचे उत्तर नसून ती टाळणारी एक पळवाट आहे शरीर धारण करून या व्यावहारिक जगात वावरणाऱ्या आत्म्याच्या दृष्टीने पलायन हा खरा विजय ठरू शकत नाही. त्यामुळे प्रकृतीशी असलेला संबंध तोडता येईल; पण खरी मुक्ति किंवा पूर्णता त्यामुळे मिळत नाही त्यातून मिळणारे समाधान जीवाच्या एका अंशालाच मिळेल त्यामुळे एखाद्याच प्रवृत्तीचे उन्नयन होईल; परंतु बाकीच्या प्रवृत्ति मात्र मायेच्या सदसदात्मक अंधूक प्रकाशात धडपडत पडून नष्ट होतील.”

आविष्कृत विश्वाच्या बुडाशीं असणारा निद्रित ईश्वर : दिव्य आविष्करणाचे रहस्य कोणते, तसेच आत्म्याच्या सशरीर व सापेक्ष अशा अस्तित्वाचा हेतु काय हे श्रीअरविंदाच्या तत्त्वज्ञानाने उलगडून दाखविलें आहे. उच्चतम सद्वस्तूचा आविष्कार हा विकासात्मक आविष्कार आहे. त्याची दिशा आणि ध्येय निश्चित आहेत. विकासाला जडवस्तूपासून सुरुवात होत नाही, तर चिद्वस्तूशी फक्त वरपागी विरोधी दिसणाऱ्या अव्यक्त चिद्वस्तूपासून होते. वास्तविक पाहता ही अव्यक्त चिद्वस्तुरूप अवस्था अवगुंठित अशा अवस्थेतील ती श्रेष्ठ चिद्वस्तुच आहे. स्वत चे तेज स्वत.च झाकून घेतलेला, स्वत ने स्वत ला अपिहित किंवा अवगुंठित केलेला असा ईश्वरच आहे आविष्कार पावलेल्या जगताच्या बुडाशी निद्रित असा ईश्वर असून अन्न, प्राण, मन, विज्ञान या सुसघटित कोशांतून तो क्रमाक्रमाने जागृतावस्थेत येऊं लागतो. या विज्ञानाच्या अवस्थेपर्यंत होणारे विकासाचे आरोहण अजून अज्ञानातच होत असते, असे श्रीअरविंद म्हणतात. कारण या प्रत्येक अवस्थेच्या बाबतीत असें म्हणतां येईल की, स्वत. वरच्या स्तरावर पोचल्याने खालच्या स्तराला ती अवस्था अंशत. बदलू शकत असली तरी ती स्वत. खालच्या स्तरातूनच उत्पन्न झालेली असल्यामुळे तिची शक्ति मर्यादितच असते. तसेच त्याखालच्या स्तराच्या श्रेणीचा ठसा तिच्यावर अजून कायम असतो. “मनुष्य हा विज्ञानावस्थेला पोचतो परंतु विकासाच्या अत्युच्च पातळीवरदेखील मूळच्या पशुवृत्तीचा ठसा व अर्धजागृत अशा शरीराचे लोढणे गळयात बाळगीत असतो. ज्या मूळच्या अज्ञानातून व जडतेतून त्याचा विकास होत आला, त्याकडे त्याला जणू गुरुत्वाकर्षणासारखी एखादी शक्ति सारखी खाली खेचीत असते.”

शरीर, प्राण व मन हीं चैतन्याचीं तेजस्वी उपकरणे विज्ञानावस्थेपर्यंत आलेला जीवसुद्धा प्रकृतीच्या पाशात अडकलेला असतो. त्याला आता शाश्वत आत्म्याची किंवा आनंदमय अवस्थेची साद ऐकू येते. मन, प्राण व शरीर ही मनाची बाह्य उपकरणे स्वभावत.च मलिन असल्यामुळे आणि अव्यक्त चित् खाली खेचीत असल्यामुळे जीव

त्यांच्यापासून सुटका करून घेण्याकरिता अधीर होतो. अर्थातच विकास-क्षेत्रातून अंग काढून घेऊन वर कालातीत व व्यवहारातीत ब्रह्माकडे त्याला झेप घ्यावीशी वाटणे अगदी क्रमप्राप्तच आहे आजपर्यंतच्या सर्व आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान्यांनी ही अवस्था म्हणजे अंतिम अवस्था मानली आहे. पण ही अवस्था जर अंतिम मानावयाची तर विकास-प्रक्रियेचे महत्त्वच निघून जाईल. विकासप्रक्रिया केवळ एक इंद्रजाल, हेतुशून्य क्रीडा किंवा गुंतागुंतीची उकल ज्यांत नाही असे नाट्य, थोडक्यात निरर्थक असे काहीतरी बनेल, असें श्रीअरविंदांनी प्रति-पादिले आहे. विकासप्रक्रियेत आत्म्याला त्या त्या अवस्थेत आतापर्यंत प्राप्त झालेल्या अनुभवाचा आविष्कार पूर्वीपेक्षा निराळा असतो. या अनुभवापूर्वीच्या मानसिक अवस्था जड, गतिशून्य व ज्या मानसिक परिस्थितीत त्यांची पाळेमुळे आहेत तिच्या योगाने, त्याचप्रमाणे येथील जीवनाच्या प्राणमय व शारीरिक परिस्थितीने मर्यादित व नियंत्रित असतात. आत्म्याला बाह्य उपकरणांवर एक प्रकारचा ताबा मिळविता येतो, पण प्रकृतीवर ताबा मिळविणे म्हणजे प्रकृतीचे परिवर्तन थोडेच आहे ? अर्थातच विकासाच्या पुढील टप्प्यात आत्म्याला स्वत:चे मूळ अधिकार व सार्वभौमत्व खंबीरपणे प्रस्थापित करावे लागते. मन हा विकासाचा अंतिम टप्पा नाही. त्याच्याहिपलीकडे श्रेष्ठ मन असून ते यापुढे जगातील जड वस्तु व मानवी संबंध यांच्या क्षेत्रांत अवतीर्ण होऊन संघटित होणार आहे या एकदम मूलत:च नवीन प्रकारच्या सवित्‌च्या किंवा जाणिवेच्या उत्पत्तीबरोबरच प्रकृतीमधील अव्यक्त चिद्रूपी अज्ञानाच्या प्रभावाचा नाश होणार आहे. श्रेष्ठ मन हें शरीर, प्राण व मन यांचा स्वीकार करील, पण त्यांचे असें रूपांतर करील की, ती अंत:स्थ आत्म्याची तेजस्वी उपकरणें बनतील. त्यासाठी त्या उपकरणातून सुप्तपणे वसणारे दैवी सत्य व त्याची विशिष्ट अशी स्वपरिपूर्तीची प्रक्रिया प्रकट होईल.

भूतलावरील दिव्य जीवन . विकासप्रक्रिया व इतिहास यांची शेवटची परिणति व कळस म्हणजे भूतलावरील दिव्य जीवन होय. श्रीअरविंदांनी म्हटले आहे · "श्रेष्ठ मन हे सत्य आहे आणि विकास-प्रक्रियेचा स्वभाव पाहता श्रेष्ठ मनाचे आगमन अपरिहार्य आहे, असेच म्हणावे लागतें. . . माझा असा विश्वास आहे की, या सत्याचा अवतार हाच इहलोकातील प्राकृतिक विकासाचा अंतिम अर्थपूर्ण टप्पा आहे, आणि या सत्याच्या अवतरणाने दिव्य सविदेच्या प्रगतीचा मार्ग खुला होतो श्रेष्ठ मनाची कल्पना ही नुसतीच कालापलीकडची किंवा व्यवहारातीततेची कल्पना नसून ती गतिमान् अशी विकासशक्ति आहे. तीच या जगात खरा दिव्य आविष्कार घडवून आणते; चेतन व जड यातील अंतिम विरोधाभास नाहीसा करते आणि प्राकृतिक सृष्टीचे सार्वभौम अस्तित्व मुक्त मनाने स्वीकारावयाचा मार्ग सुलभ करते."

अध्यात्मज्ञान्यांचा नवसमाज : प्राकृतिक सृष्टीच्या अशा तऱ्हेच्या परिवर्तनाने एक नवीन तऱ्हेचे समष्टिजीवन व एक नवीन समाज-व्यवस्था अस्तित्वात येऊन इतिहासाला दिव्य सफलता प्राप्त होईल. या नवसमाजाचा गाभा म्हणजे अध्यात्मज्ञान झालेल्या विभूतींची अवतीर्ण झालेली एक जात किंवा वंश होय. आज मनुष्य हा जितक्या प्रमाणात इतर प्राण्यांपेक्षा उच्चतर आहे, त्याच प्रमाणांत आजच्या मनुष्यप्राण्याहून हा समाज उच्चतर असेल श्रीअरविंदांच्या योगांतील अद्वितीय वैशिष्ट्य पुढील अवतरणावरून दिसून येईल "स्वर्गा-रोहण हे मनुष्याचे खरे साध्य नसून, ऐहिक लोकात – इथेच आत्म-पदाकडे त्याचे आरोहण, त्याच आत्म्याचे सामान्य मानवतेत अवतरण व मानवाच्या पार्थिव स्वभावाचे परिवर्तन हेच त्याचे खरें साध्य आहे कुठल्यातरी मरणोत्तर मुक्तीसाठी नव्हे तर याच परिवर्तनासाठी मानवता एका नवीन जन्माची वाट पाहत आहे, असा नवीन जन्म होणे हीच आतापर्यंतच्या प्रदीर्घ, क्लिष्ट आणि दु:खपूर्ण वाटचालीची अंतिम परिणति व शेवटचा कळस होय"

संदर्भ-ग्रंथ : चौधरी, एच व स्पेगलबर्ग, एफ संपा. : *दि इंटिग्रल फिलॉसफी ऑफ श्रीअरविंद* (लंडन, १९६०); रिषभचंद: *दि इंटिग्रल योग ऑफ श्रीअरविंद*, २ भाग (पाँडेचरी, १९५३, १९५५); सत्प्रेम · *श्रीअरविंद ऑर दि ॲड्व्हेंचर ऑफ कॉन्शसनेस* (न्यूयॉर्क, १९६४); बॅनर्जी, एस. *ए शॉर्ट ट्रीटिझ ऑन दि लाइफ डिव्हाइन*, २ खं (पाँडेचरी, १९५६, १९५९), पुरानी, ए. बी. . *दि लाइफ ऑफ श्रीअरविंद* (पाँडेचरी, १९६४); दिवाकर, आर. आर · *महायोगी लाइफ, साधना ॲंड टीचिंग्ज ऑफ अरविंद* (मुंबई, १९५८)

जे. एन. चव

अरेबिक-पर्शिअन तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, पर्सो-अरेबिक.**

अर्थ : भारतीय तत्त्वज्ञानांतील अर्थ शब्दाप्रमाणेच अर्थाचा, 'मीनिंग' ह्या इंग्लिश पर्यायवाचक शब्दाचा पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांत अत्यंत संदिग्ध-तया प्रयोग होतो. एखाद्या शब्दाने, वा वाक्याने काय अभिप्रेत आहे व एखाद्या वक्त्याला काय अभिप्रेत आहे हे दोन प्रयोग तर सर्रास प्रचारात आहेतच. पण स्पष्टीकरण या अर्थानेसुद्धा 'मीनिंग' या शब्दाचा प्रयोग होतो. मराठीत 'अर्थ म्हणजे वस्तु' असा जो वस्तु शब्दाचा आणखी एक अर्थ आहे तो वरपांगी इंग्रजी भाषेत दिसत नाही. परंतु आणखी खोलांत शिरल्यास हा अर्थहि त्या भाषेत दडून बसला आहे असे दिसून येईल. उदा.– 'व्हॉट डज ही मीन ?' या प्रश्नांत जेव्हा 'व्हॉट इज हिज ऑब्जेक्ट ?' या प्रश्नाने अभिप्रेत होणारी छटा असते तेव्हा मीनिंग (अर्थ), ऑब्जेक्ट (विषय) व थिंग (वस्तु) यांतील अंतर कमी कमी होत चाललेलें दिसते. इतकेच नव्हे, तर पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातील पुष्कळसा अर्थोत्पन्न गोंधळ 'अर्थ' शब्दाचे वस्तूशी नाते जोडल्याने व अर्थाचा संदर्भवाचक अर्थ अथवा 'संकेताचे निमित्त' असा अर्थ केल्याने होतो. अर्थ म्हणजे काय यावरील सिद्धान्तांची खालीलप्रमाणे तार्किक वर्गवारी करता येईल. उदा.– (१) अर्थ म्हणजे वस्तु व शब्द किंवा वाक्य (अर्थात् वाक्य अमुक वस्तूचें नाम आहे असें म्हणणेहि कठीण आहे.) म्हणजे त्या वस्तूचें नाम (२) अर्थ म्हणजे शब्दांच्या आकांक्षेमुळे किंवा वाक्यांतील रचनेमुळे उत्पन्न होणारा गुण इत्यादि. परंतु वास्तवात अशा तार्किक वर्गवारीवर 'तत्तत्' अर्थसिद्धान्ताच्या प्रतिपादकाचीहि वर्गवारी करता येणार नाही. कारण एखाद्या तत्त्वज्ञाच्या मनांत एकापेक्षा अधिक अर्थसिद्धान्त असूं शकतात.

अर्थाची वर्गवारी : अर्थाची : (१) संदर्भवाची, (२) विचार-वाची व (३) वर्तनवाची अशीहि विभागणी होऊं शकते. पुनश्च

ही विभागणीहि काटेकोर आहे असें समजण्याचें कारण नाही. इतकेंच नव्हे तर अर्थासंबंधीचे असे सिद्धान्त एकाकी किंवा तोकडे असतात व परस्परस्वतंत्रहि असतात.

ह्या शतकांतील अर्थार्थविचार · अर्थासंबंधीच्या विचाराला विसाव्या शतकांतील ब्रिटिश, ऑस्ट्रियन आणि अमेरिकन तत्त्वज्ञांनी केलेल्या चिंतनामुळे एवढे उधाण आले आहे की, शेवटी राईल या तत्त्वज्ञाने या अर्थार्थविचाराला 'व्यावसायिक रोगा'ची उपमा दिली आहे. 'अर्थाचा अर्थ काय' अशा स्पष्ट शब्दात जरी अर्थाचा प्रश्न रिचर्ड्स व ऑगडेन यानी विचारलेला दिसला तरी या विचाराची मुहूर्तमेढ जॉन स्टुअर्ट मिल्लने आपल्या लॉजिकवरील ग्रंथांतील वस्तु-वाचकत्व आणि गुणवाचकत्व या शब्दांवरील अर्थसंरोपणाने केली. मिल्लच्या विचारामुळेच ब्रेन्टॅनो, हुसर्ल, मीनाँग, फ्रेगे, रसेल, मूर इत्यादींच्या विचारांना चालना मिळाली. अर्थविचारावरील दुसरे महत्त्वाचे दोन टप्पे विट्‌गेन्स्टाइनच्या ट्रॅक्टेटस – लॉजिको – फिलॉसॉफिकस व फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स या ग्रंथांनी गाठले. तार्किक अनुभववादी विचारवंताच्या 'विधानाचा अर्थ म्हणजे त्या विधानाच्या निष्कर्षणाची पद्धतच होय.' (मीनिंग ऑफ ए प्रॉपोझिशन इज ए मेथड ऑफ इट्स व्हेरिफिकेशन) या अर्थवादावरील विचारसूत्राचे मूळ विट्‌गेन्स्टाइनच्या ट्रॅक्टेटस या ग्रंथांतच शोधावे लागेल. अनुभवजन्य विधानाला अर्थ आहे याचा अर्थ एक तर ते सत्य आहे हे तरी सिद्ध करता आले पाहिजे किंवा ते असत्य आहे हे तरी सिद्ध करता आले पाहिजे. तद्‌विपरीत वाक्य निरर्थक असतें असा हा सिद्धान्त आहे विश्लेषण-विधानांत जी अनुभवजन्य विधानें नसतात त्यांत नवीन असे काहीच सांगितलेले नसते, त्यात केवळ पुनरुक्ति मात्र असते असेहि वरील विश्लेषणाचें एक अंग आहे अर्थाचें सत्याशी नातें जोडल्यावरोवर अर्थातच मनुष्य परत अर्थ म्हणजे वस्तु आणि शब्द म्हणजे त्या वस्तूचे नांव ह्या मूळ पदावर येतो. वस्तु-वाचकत्ववाची म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या सर्व अर्थसिद्धान्ताच्या मागे वस्तु – वस्तुनाम – सिद्धान्त निश्चिततया असतोच. विट्‌गेन्स्टा-इनच्या पूर्वायुष्यांतील अर्थासंबंधीच्या मतावर टीकाकाराकडून जे आघात झाले त्यामुळे विट्‌गेन्स्टाइनला आपल्या अर्थासंबंधीच्या मतांची इमारत पुनश्च बांधावी लागली. फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन-मध्ये ती स्पष्ट होते. परतु ब्ल्यू बुक व ब्राउन बुक या नांवानी ओळखल्या जाणाऱ्या त्याच्या व्याख्यानांतहि या विचारसरणीचें मूळ स्पष्ट दिसतें. उत्तराश्रमांतील विट्‌गेन्स्टाइनचे अर्थविचार 'डू नॉट आस्क फॉर इट्स मीनिंग; आस्क फॉर इट्स यूज' [(त्याचा) अर्थ विचारूं नका; त्याचा कसा प्रयोग तुम्ही करतां ते पाहा] या सूत्रांत ग्रथित आहेत.

सत्यासत्यता व प्रयोग : या विचारांचा एक मोठा फायदा म्हणजे अर्थ या कल्पनेची सत्य व असणेपणा या कल्पनेपासून सुटका होणें हा होय. उदा.– 'हा रेडिओ आहे' असें जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा 'हा' आणि 'रेडिओ' याच्या सत्यासत्यतेसंबंधीच्या नात्याशी आपणांस कर्तव्य असते. परतु 'मला स्वयंपाक आवडला' किंवा 'उद्या पाऊस पडणार आहे' असें जेव्हा मी म्हणतों, तेव्हा मी व स्वयपाक, किंवा उद्या व पाऊस पडणें या दोन वाक्यांतील सत्यता आपणांस अभिप्रेत तरी नसते किंवा ती दाखविता तरी येत नाही; आणि तरीहि 'मला स्वयंपाक आवडला' किंवा 'उद्या पाऊस पडणार आहे' अशा-सारख्या वाक्यांना अर्थ असतो. कधी कधी अशा वाक्यात सत्यासत्यता शोधण्याकरिता 'मला स्वयंपाक आवडला' या वाक्याचे 'मला – स्वयंपाक – आवडला' अशा कल्पनेशी (फॅक्टशी) नाते जोडलें जातें. पण येथेहि हें नाते आहे किंवा नाही याचा पडताळा पाहता येत नाही. अर्थाचा संबंध हा सत्यासत्यतेच्या पडताळ्याशी नसून वाक्यांच्या प्रयोगावर असतो. अर्थ म्हणजे अशा प्रयोगाचे फलन होय अशीहि विचारसरणी आहे. विट्‌गेन्स्टाइनच्या मतासारखेच मत राईल यानेहि स्वतंत्रपणे प्रतिपादन केले असून आज विट्‌गेन्स्टाइन व राईल याच्या मताला सर्वसाधारणपणे मान्यता मिळाली आहे अर्थासंबंधी व्हाइटहेड व जे. एल. ऑस्टिन यांनीहि स्वतंत्रपणे बराच विचार केलेला आहे.

ध्वनिप्रतिमान व समाजवलय . या प्रश्नांतूनच उत्पन्न होणारा आणखी एक प्रश्न रिचर्ड्स, ऑगडेन व स्टीव्हन्सन यांनी विचारला. त्याच्या मते काही शब्द असे असतात की, त्याना स्वभावतः भावनात्मक कडा असतात. आज नैतिक मूल्यविषयक विचारांची वरीचशी माडणी या बैठकीवर झालेली आहे. आजच्या प्रगल्भ भाषेत काही शब्दाना भावनात्मक कडा उत्पन्न झाल्या आहेत हेहि नाकबूल करून चालणार नाही. परंतु आपण भाषेत वा वाक्यात शब्द कसे वापरतों हा मूलभूत प्रश्न विचारल्यावरोवर शब्दांना म्हणजे ध्वनिप्रतिमानांना अर्थ अथवा भावनात्मक कडा असतात काय हा प्रश्न विचारणेसुद्धा व्यर्थच ठरेल. कारण शब्दांना मुळात जो अर्थ येतो तो त्यांचा वाक्यांत प्रयोग होतो तेव्हाच. शब्दांना अर्थ असतो असें जरी आपण मानत असलो आणि शब्दकोशांत जरी शब्दार्थ देत असलो तरी ते केवळ लक्षणेनेच. तेव्हा शब्द स्वभावतः श्लील, अश्लील नसतात, त्यांना भावनात्मक कडाहि नसतात, त्यांच्या भावनात्मक कडा म्हणजे समाजाच्या वलयातून उत्पन्न होणारे फलन होय असें सिद्ध होते.

चालू शतकापूर्वीचा अर्थार्थविचार : अर्थविश्लेषणाचे बरेचसे श्रेय जरी विसाव्या शतकातील तत्त्वज्ञाकडे जात असले तरी पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात यासबंधी प्लेटो आणि ऑगस्टीन यानी सखोल विचार केला होता हे नाकबूल करतां येणार नाही. प्लेटोच्या क्रॅटिलस, फीडो, थिॲटिटस, सोफिस्टिस व पार्मेनायडिस या डायलॉग्जमधून अर्थासंबंधी अद्ययावत् मतें पाहावयास मिळतात. भारतीय तत्त्वज्ञानात-सुद्धा पतंजलि (योगसूत्र), पतंजलि (महाभाष्य), भर्तृहरि, न्याय, मीमासा व उत्तरमीमासा आणि सर्व नव्य-नैयायिक, तसेच धर्मकीर्ति आदि बौद्ध नैयायिक याच्या लिखाणातूनहि अर्थविचारासंबंधीचे मौलिक विचार प्रकट झालेले आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : राईल, जी. : *दि थिअरी ऑफ मीनिंग* (इन 'ब्रिटिश फिलॉसफी इन दि मिड-सेंचुरी' सपा सी. ए. मेस, लंडन, १९५७);– : *यूज, यूसेज ॲंड युटिलिटी* ('पी. ए एस.' पुरवणी. खं. ३५, १९६१);– : *सिस्टिमॅटिकली मिस्‌लीडिंग एक्स्प्रेशन्स* ('पी. ए. एस.' खं. ३२, १९३१–३२);– : *दि कन्सेप्ट ऑफ माइड* (लंडन, १९४९); विट्‌गेन्स्टाइन, एल. जे. जे. : *फिलॉसफिकल इन्व्हेस्टि-गेशन्स*, अनु. जी. ई. एम. ॲन्स्कोम्ब (ऑक्सफर्ड, १९५३); एयर,

ए. जे. सपा : लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम (न्यूयॉर्क, १९५९); कार्‌नॅप, आर. : दि लॉजिकल सिंटॅक्स ऑफ लँग्वेज, अनु. ए. स्मीटन (लंडन, १९३७), आल्स्टन, डब्ल्यू. पी. : फिलॉसफी ऑफ लँग्वेज (लंडन, १९६४)

एस. एस. बारलिंगे.

अर्थशास्त्राचें तत्त्वज्ञान : अर्वाचीन अर्थशास्त्राने गेल्या दोनशे वर्षांत जरी विलक्षण प्रगति केली असली तरी नट विक्सेलप्रभृति अभ्यासकानी दाखवून दिल्याप्रमाणे केवळ तपशिलावाबतच नव्हे तर अगदी मूलभूत कल्पना व प्रश्न याच्यावाबतहि अर्थशास्त्रीय विद्वानामध्ये अनेक वाद चालू आहेत त्यामुळेच अर्थशास्त्राला आत्म-परीक्षण करणे भाग पडत असून आपल्या अभ्यासतत्त्वाच्या तर्कशुद्धते-बद्दल पुनर्विचार करणे आवश्यक झाले आहे. कारण कोणत्याहि अभ्यास-पद्धतीची उभारणी काही अतिम स्वरूपाच्या गृहीत तत्त्वाच्या पायावर झालेली असते व ती गृहीत तत्त्वेच त्या त्या पद्धतीची समर्थक असतात. तथापि, अगदी निर्दोष नि स्वयपूर्ण अशा अर्थशास्त्रीय अभ्यासपद्धतीची ज्यावर उभारणी करता येईल, अशी आधारभूत तत्त्वप्रणाली सागणे शक्य नाही. याचे कारण हे की, मुळात तत्त्वज्ञानाचे स्वरूपच तसें आहे. अतिम सत्याचे स्वरूप एकच एक असून त्याकडेच एकांतून एक निघत जाणाऱ्या प्रमेयाची वाटचाल होत असते आणि पुढले प्रमेय त्या आधीच्या सर्व प्रमेयाना बाद ठरविणारे असते, ही तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाबद्दलची भूमिका बरोबर नाही. परिणामत. एखाद्या सनातन प्रश्नासंबधीची भिन्नभिन्न उत्तरे एकमेकांना छेद न देता तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात शेजारी शेजारी नादू शकतात (मॅनहाइम, ‘एसेज ऑन सोशिऑलॉजी अँड सोशल सायकॉलॉजी’, पृ. २१).

म्हणून अर्थशास्त्रीय तत्त्वज्ञानाच्या कार्याचे स्वरूप निर्णायक न राहता स्पष्टीकरणात्मकच राहते. अतिम गृहीत तत्त्वांवरून अनुमित होणाऱ्या निष्कर्षाच्या मदतीने बाह्यत परस्परविरोधी दिसणाऱ्या विधानाचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न अर्थशास्त्राचे तत्त्वज्ञान करील. त्यामुळे अर्थशास्त्रांतील भिन्न भिन्न पंथांमध्ये सूक्ष्म नि जास्त उचित स्वरूपाची वैचारिक देवघेव वाढीस लागून परस्परातील सामजस्य वृद्धिगत होईल.

आकारिक अर्थशास्त्र . अर्थशास्त्राने दुसऱ्या कुठल्याहि सामाजिक शास्त्रापेक्षा आपली जी विलक्षण प्रगति करून घेतली आहे, तिचे सारे श्रेय प्रो लुड्‌विग व्हॉन मायझेस व त्याचे अनुयायी अर्थशास्त्रीय अभ्यासपद्धतीतील तार्किक नि तात्त्विक वैशिष्टचपूर्णतेला देतात.

विश्वाचें अंतिम सत्य काहीहि असो, उपलब्ध ज्ञानकक्षा लक्षात घेऊन अर्थशास्त्राच्या अभ्यासासाठी अभ्यासपद्धतीचें अधिष्ठान म्हणून द्वैतवादच गृहीत धरावा असे मायझेस म्हणतो. आपल्या ज्ञानजगताचे दोन विभाग पडतात : एक वस्तुजाताचे ज्ञानविश्व व दुसरे मानवी विचार व व्यवहार याचें ज्ञानविश्व; हेच ज्ञानक्षेत्रातले द्वैत.

मानवाने प्रारभी सृष्टीतील शक्तीना मानवसदृश दैवतरूपे दिली होती; पण या कल्पनाजालातून त्याने आपली सुटका करून घेतली तेव्हाच मानवाला भौतिक शास्त्रांमध्ये विलक्षण प्रगति करता आली. या भौतिक शास्त्राप्रमाणेच एकात्म जडवाद स्वीकारून सर्वच शास्त्राना आपला प्रपंच वाढविता येईल अशी धारणा वर्तनवादी, सर्वनिसर्गवादी आणि प्रत्यक्षवादी यांनी करून घेतली आहे. परतु भौतिकशास्त्र-पद्धतीची अशी सर्वंकपता हाईक, मायझेस इत्यादि विचारवत मान्य करीत नाहीत. सामाजिक शास्त्रांच्या क्षेत्रात मानवी हेतु व प्रयत्न यांना अनन्यसाधारण महत्त्व असते. तेव्हा या शास्त्रांच्या अभ्यासांत मानवी हेतूचा समावेश करण्यात धोका आहे, असे मानून त्याकडे दुर्लक्ष केल्यास त्या शास्त्रांची प्रगति होण्याऐवजी परागतिच होईल, असे मायझेस व हाईक याना वाटते.

भौतिक शास्त्रे आणि मानवी व्यवहाराची शास्त्रे यांत मायझेस भेद करतो. व्यापक स्वरूपाच्या मानवी कृतिशास्त्राची अर्थशास्त्र ही विशेष विकसित अशी शाखा आहे. अर्थशास्त्र हे अनुभवनिरपेक्ष गृहीत कृत्यावर आधारलेले असे शास्त्र आहे, ते अनुभवनिष्ठ शास्त्र नव्हे. तर्कशास्त्र, गणित आणि मानवी व्यवहारशास्त्र ही शास्त्रे अनुभव-निरपेक्ष अशा गृहीत कृत्यावर आधारित आहेत. गृहीत कृत्यावर आधारलेली शास्त्ररचना आकलन करू शकणाऱ्या सर्व व्यक्तीस प्रमाणित वाटेल असे ज्ञान संपादन करणें हे अशा शास्त्राचे उद्दिष्ट असते. अशा शास्त्राना आपण ‘गृहीतकृत्याधिष्ठित शास्त्रे’ असे म्हणू या. यांपैकीच अर्थशास्त्र हे एक शास्त्र आहे, असे मायझेस मानतो. त्याची गृहीत कृत्यें आकलन करण्यासाठी खास असा विशिष्ट अनुभव घेण्याची गरज नाही. उलट, ज्या व्यक्तीला मानवी व्यवहारांतर्गत गृहीत कृत्ये स्वाभाविकपणे आकलन होत नाहीत, तिला केवळ समृद्ध अनुभवाच्या बळावर मानवी कृतिशास्त्राची प्रमेये उमगू शकणार नाहीत. कारण तर्कशास्त्र व गणित यांच्याप्रमाणे मानवी कृतिशास्त्राच्या ज्ञानाची उभारणीहि बाह्य अनुभवांवर अवलंबून नसून, तिचे मूळ मानवी मनांतच असते. (मायझेस, ‘ह्यूमन ॲक्शन’, पृ. ६४).

मानवाचे जाणीवपूर्वक वागणे म्हणजे कृति. मानवाच्या ठिकाणची असंतुष्टता व ती निवारण होण्याची वा कमी होण्याची शक्यता याच्या पोटी मानवी कृति जन्माला येते. ‘निर्वाणाच्या’ स्थितीत कृतीची वा मानवी प्रयत्नाची आवश्यकताच उरत नाही.

भौतिक शास्त्रे वस्तुवस्तूतील संबंधाचा अभ्यास करतात, तर सामाजिक शास्त्रे माणसे आणि वस्तु यातील संबधाचा किवा माणसा-माणसांतील सबधांचा अभ्यास करतात, असे म्हटले जाते. म्हणून मानवी कृतीचा वा प्रयत्नाचा खरा अर्थ समजून घेण्यासाठी वस्तूकडे केवळ भौतिक गुणधर्मानी युक्त अशी एक वस्तु, या दृष्टीनेच न पाहता तिच्याशी सबधित असलेल्या व्यक्तीच्या दृष्टिकोणांतून तिच्याकडे पाहिले पाहिजे. याचा अर्थ हाच की, केवळ भौतिक गुणधर्मानी एखाद्या वस्तूचे मोल कमीअधिक ठरत नसून संबधित लोकांना तिच्याबद्दल काय वाटते यालाच या ठिकाणी विशेष महत्त्व प्राप्त होते. उदा.— क्रय-वस्तूची उपयुक्तता तिच्या ठिकाणच्या गुणधर्मानी ठरत नसून विकत घेणाराला ती उपयुक्त वाटते, यावरूनच ती ठरते. वस्तु किवा व्यक्ति याच्यासबंधीचा लोकाचा प्रत्यय हाच सामाजिक शास्त्राचा अभ्यास-विषय होय. हीच सामाजिक शास्त्रांची ‘व्यक्तिप्रत्ययनिष्ठ’ अभ्यास-पद्धति होय. हाईकच्या मतें “गेल्या शंभर वर्षातील अर्थशास्त्रीय विचारांच्या विकासातील प्रत्येक महत्त्वाचा टप्पा म्हणजे ह्या ‘व्यक्ति-प्रत्ययनिष्ठ अभ्यासपद्धती’चा सातत्याने केलेला एकेक प्रयोगच होय.” (हाईक, ‘इकॉनॉमिका’, खंड १०, पृ. २८१).

या पंथाच्या विचारप्रणालीचे आणखी एक वैशिष्टयपूर्ण तत्त्व म्हणजे 'व्यक्तिप्रत्ययनिष्ठ' दृष्टिकोणाशी निगडित असलेला 'पद्धतिविषयक व्यक्तिवाद' होय. युरोपीय तत्त्वज्ञानांतील 'नामवादी व वस्तुवादी' यांच्यांतील विचारसंघर्षाशी येथे सबंध येतो. व्यक्तिसमूहाचे अस्तित्व व त्यांचे महत्त्व मायझेस नाकारीत नाही. पण व्यक्तिव्यक्तीच्या कृतीतूनच सामूहिक संबंधाचे सातत्यपूर्ण व्यूह तयार होत असतात कारण, शेवटी व्यक्ति याच समाजाच्या घटक-वस्तु (काँस्टिट्युअन्ट एलिमेन्ट्स) असतात आणि कृति ही केवळ व्यक्तिच करूं शकते, ही गोष्ट अगदी स्पष्ट आहे पण व्यक्तीच्या कृतीला जो काही अर्थ आपण देतों, त्यामुळेच त्या कृतीला विशिष्ट व्यक्तिसमूहाच्या संदर्भांत विशिष्ट अर्थ प्राप्त होतो गुन्हेगाराला फाशी देण्याची ती कृति त्या व्यक्तीच्या शासनसंस्थेबरोबरच्या विशिष्ट सवधामुळेच जणू शासनसंस्थेची ठरते. 'पद्धतिविषयक व्यक्तिवादा'मध्ये व्यक्ति आणि त्याच्या कृति याचा विचार अशा रीतीने केला जातो की, त्यातून समूहात्मक साकल्याचा व्यूह उभारता येतो.

ॲडॅम स्मिथच्या 'वस्तुमूल्याच्या विरोधाभासा'ने (पॅराडॉक्स ऑफ व्हॅल्यू) याच वादाची आणखी एक बाजू स्पष्ट होते. पाणी हें जीवनाला आवश्यक आहे, ही गोष्ट निर्विवाद असली, तरी जगांत पाण्यापेक्षा हिरे अधिक मौल्यवान् मानले जातात. म्हणून त्या त्या वस्तूच्या उपयुक्ततेची तुलना करून निरनिराळ्या वस्तूचें सापेक्ष मूल्य ठरविणें ॲडॅम स्मिथला शक्य झाले नाही पण मायझेस लिहितो, "मनुष्याला भाकरी, पाणी, सोनें, लोखंड या नुसत्या वस्तूत काही स्वारस्य नाही. परंतु तो स्थलकालपरिस्थितीला अनुसरून त्याला आवश्यक वाटेल त्याप्रमाणे भांडेभर पाणी, पाच-दहा तोळे सोने वा कमीअधिक लोखड मिळविण्याची खटपट करतो. भाकरीचें मूल्य तिच्या सर्वसामान्य उपयुक्ततेमुळे ठरत नसून भाकरीच्या एखाद्या तुकडयाच्या उपयुक्ततेने भाकरीचे मूल्य ठरतें" यालाच 'विशिष्टांशलक्ष्यी पद्धति' (मेथॉडॉलॉजिकल सिंग्युलॅरिझम) असे म्हणतात.

व्यक्तिप्रत्ययनिष्ठ पद्धतीतील आणखी एका विशेषाकडे लक्ष देणे जरूर आहे. मनुष्याची कृति ही सहेतुक असल्याने ती केव्हाहि बोधपूर्वक म्हणून सयुक्तिकच मानली पाहिजे. मानवाचे काही हेतु बोधपूर्वक असतात व काही अबोध असतात असे ठरविणें म्हणजे वस्तुनिष्ठ दृष्टि सोडून आपल्या वैयक्तिक पूर्वग्रहाना निर्णयांत वाव देणे होय. स्वत:च्या मूल्यकल्पनांप्रमाणे ज्यासाठी झगडणे अयोग्य वाटते अशा हेतूसाठी केलेली कृति बोधपूर्वक नव्हे, सयुक्तिक नव्हे, असें म्हणणे हे अयोग्य होय. मागे दर्शविल्याप्रमाणे कर्त्याची कृतीसंबंधीची जाणीव हीच सामाजिक शास्त्रज्ञांची मूलभूत साधनसामग्री होय. म्हणून जेव्हा एखादी व्यक्ति एखादी कृति हेतुपूर्वक करीत असेल त्या वेळी ती कृति त्या व्यक्तीच्या दृष्टीने सुबुद्ध किंवा सयुक्तिकच म्हटली पाहिजे म्हणूनच मायझेस म्हणतो की, "या प्रकारच्या व्यक्तिप्रत्ययनिष्ठतेमध्येच आमच्या शास्त्राची वस्तुनिष्ठता अंतर्भूत आहे"

अशा प्रकारें शास्त्र हें मूल्यनिरपेक्ष असते. मनुष्य वस्तूचें मोल ठरविताना एका मूलभूत मूल्याच्या कसोटीने वस्तूचे मोजमाप करीत असतो. या बाबतीत ज्याचा तोच निर्णय घेणारा असतो त्यामुळे कृति करणाऱ्या व्यक्तीचे मूल्यनिर्णय त्यासंबंधी काही आक्षेप न घेता जसेच्या तसे मूलभूत साधनसामग्री म्हणून मान्य करणेच इष्ट असते. असे करण्याने अर्थशास्त्र प्रत्येक व्यक्तिनिष्ठ मूल्यमापनाला समान स्थान देतें, आणि अशा रीतीने मूल्यनिर्णयाच्या दोषापासून अर्थशास्त्र अलिप्त राहते. अशा प्रकारें सामाजिक शास्त्रांतील वस्तुनिष्ठतेचा प्रश्न अर्थशास्त्राने समाधानकारकरीत्या सोडविला आहे.

अर्थशास्त्र हे गृहीतकृत्याधिष्ठित असे निगमनात्मक शास्त्र असल्याने त्याचे निष्कर्ष सार्वकालिक सत्य असतात आणि त्यांना दृढ निश्चितता असते. "अर्थशास्त्राचे नियम अपरिहार्य निष्कर्ष वर्णन करतात" या रॉबिन्सच्या म्हणण्याचा हाच अर्थ होय. तथापि, अर्थशास्त्राचे निगमनात्मक निष्कर्ष आणि प्रत्यक्ष वस्तुस्थिति यांना जोडणारा दुवा कोणता ? त्याचें स्वरूप काय ? याबाबत काही मतभेद आढळतातच. काही अधिकारी व्यक्तींचें मत असें आहे की, प्राप्त परिस्थितीबाबत कोणतें तर्कमूलक विश्लेषण योग्य आहे, याबद्दल वास्तवाचे ज्ञान फक्त दिग्दर्शन करील. शिवाय उपयुक्त ठरलेल्या तर्करचनेला योग्य असा आशय ते पुरवील. परतु विगमनात्मक वा अनुभवाधिष्ठित पद्धतीने मिळविलेली माहिती पडताळा पाहण्याचें कार्य करू शकत नाही. कारण तर्काधिष्ठित पद्धतीने काढलेली अनुमानें अनुभवाच्या आधारें कधीहि फेटाळता येत नाहीत.

म्हणूनच मायझेस म्हणतो की, "वस्तूचा विनिमय प्रत्यक्ष देवघेवीने होतो किंवा विनिमयसाधनाच्याद्वारा होतो, हें प्रत्यक्ष अनुभवानेच सिद्ध करतां येईल. ज्या ठिकाणी व्यक्तिव्यक्तीत विनिमय चालतो, त्या ठिकाणी विनिमयमूल्याचे सारे नियम लागू पडतात; व ज्या ठिकाणी पैशाच्या साधनाने अप्रत्यक्ष विनिमय घडत असतो, त्या ठिकाणी चलनविषयक नियम खरे ठरतात." तथापि, मिल्टन, फ्रिड्मन, स्टिग्लर व इतर अर्थशास्त्रज्ञ अर्थशास्त्रीय नियमाना गृहीत सिद्धान्तकल्पना मांडून त्यांना प्रत्यक्ष अनुभवाचा पडताळा मिळाला पाहिजे, असे म्हणतात. निगमनात्मक विचारपद्धतीशी संपूर्णत: विरोधी असणाऱ्या अर्थशास्त्रासबधीच्या अनुभवाधिष्ठित मार्गाकडे याच ठिकाणी वळणें योग्य होईल.

अनुभवाधिष्ठित अर्थशास्त्र : ऐतिहासिक साधनसामग्रीच्या आधाराने 'आनुभविक नियम' मांडण्याची शक्यता जे मान्य करतात, त्याच्या विचारप्रणालीला 'अनुभववाद' असे आपण म्हणू या, असे मायझेस म्हणतो. त्या विचारप्रणालीप्रमाणे अनुभवाच्या ठराविक आवर्तनावर शास्त्रीय ज्ञानाची उभारणी होते. "विशिष्ट बाबीसबंधी 'सामान्य विधाने' करतां आली पाहिजेत. तीं सत्य असली पाहिजेत आणि सत्य मानली गेली पाहिजेत. त्याखेरीज कुठलेहि ज्ञान 'शास्त्रीय' या संज्ञेला पात्र ठरूं शकत नाही." उदा.– हचिसनच्या मते, अर्थव्यवहारांमध्ये काही विशिष्ट आवर्तनें असतातच. पण हें खरे की, ती विशिष्ट गोष्टींवर अवलंबून असतात व सामान्य स्वरूपाची नसतात. उपभोक्ते, उद्योगपति, भांडवलाचा संचय करणारे, सट्टे करणारे व इतर समूह या प्रत्येक गटाच्या वेगवेगळ्या परिस्थितीतील प्रतिक्रियाबाबत काही सामान्य नियम आढळेलच. उद्दीपक वस्तु आणि तज्जन्य प्रतिक्रिया ही भाषा वर्तनवाद्याची फार आवडती असते. त्याच्या मतें, उद्दीपक कारणे आणि त्यामुळे उद्भवणारी प्रतिक्रिया यांतच सर्व सामावते.

पण प्रत्यक्ष अनुभवामध्ये याचें प्रत्यंतर येत नाही. एकाच प्रसंगाचे व्यक्तिपरत्वे भिन्नभिन्न परिणाम होत असतात आणि एकाच व्यक्तीची

एखाद्या प्रसंगासंबंधीची प्रतिक्रिया वेगवेगळ्या वेळी वेगवेगळी दिसून येते. येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की, आपला सारा पूर्वानुभव पाठीशी घेऊन एका विशिष्ट क्षणी मनुष्याचे जसे संस्कार असतील त्याप्रमाणे परिस्थितीबाबतची त्याची प्रतिक्रिया घडून येते. एकच विधान ऐकून भिन्नभिन्न श्रोत्याच्या वेगवेगळ्या प्रतिक्रिया होतात हा नेहमीचा अनुभव आहे याचे कारण भिन्नभिन्न पूर्वसंस्कार होत. याचा अर्थ हाच की, व्यक्तीच्या कृतीना सामावून घेणारी प्रत्येक ऐतिहासिक घटना ही अनन्यसाधारण असते तिची संपूर्णपणे व मूलभूत अर्थाने पुनरावृत्ति होणे अशक्य असते उदा.– आर्थिक व्यवहारांमध्ये तेजीमंदीच्या स्वरूपाची असंख्य आवर्तने होत असतात, परंतु त्या वेगवेगळ्या चढउतारातील वेगवेगळेपणा दृष्टीआड करून त्या साऱ्यांना कितीहि बुद्धिकौशल्य लढविले तरी एकाच साच्यांत बसवितां येणें शक्य नसते त्याचप्रमाणे चलनवाढीची प्रत्येक घटना ही अनन्यसाधारणच असते तेव्हा अशा अनन्यसाधारण विशिष्ट घटनाचा अंतर्भाव करून एखादा सामान्य सिद्धान्त बांधता येणे अशक्यच होय.

ऐतिहासिक घटनाचे हे अनन्यसाधारणत्व मान्य करूनहि प्रत्यक्षवादी वेबरच्या 'वस्तुनिष्ठ संभवनीयते'चा आधार घेतात आणि 'जर नेहरू आज हयात असते तर अमुक घडलें असते' अशा प्रकारच्या युक्तिवादाचा ते उल्लेख करतात पण यासारख्या 'जर-तर'च्या विधानांमागे जो युक्तिवाद असतो, त्याचा सयुक्तिकपणा सर्वसाधारण कार्यकारणभाव सामान्यत गृहीत धरूनच मानलेला असतो. म्हणून प्रत्यक्षवादी सुचवितात की, एखाद्या विशिष्ट घटनेच्या दिल्या जाणाऱ्या स्पष्टीकरणात कुठेतरी सामान्य नियमाचा गर्भित निर्देश असतोच असतो.

ह्या 'वस्तुनिष्ठ निसर्गशास्त्रीय दृष्टिकोणा'विरुद्ध दुसरा आक्षेप असा की, मानवी वर्तन (कृति) हे अर्थपूर्ण असते, त्यामुळे ते वर्तन करणाऱ्याला त्यासंबंधी काय वाटते, याची थोडीशी कल्पना असल्याखेरीज त्या वर्तनाचे मर्म समजणे शक्य नसते फक्त निरीक्षित सहसंबंधावरून कार्यकारणसंबंधाचे पुरेसें निदर्शन होऊं शकत नाही. उदा – कॅथॉलिक असणे व डेमोक्रॅट पक्षाला मत देणे या दोहोंचा सहसंबंध अमेरिकेत भरपूर आढळला तरी 'असे का होते ?' हा प्रश्न पडतोच या दोहोंच्या सहसंबंधाची कारणें विविध असूं शकतील. त्यापैकी मुख्य कारण कोणते याचा निर्णय फक्त वस्तुनिष्ठ भूमिकेवरून करतां येणार नाही. (रन्सिमन, 'सोशल सायन्स अँड पोलिटिकल थिअरी', पृ. ९२).

निसर्गशास्त्रे आणि सामाजिक शास्त्रे यांच्यातील हा फरक वर्तनवादी व प्रत्यक्षवादी मान्य करतातच. तरीसुद्धा वेबरप्रमाणेच ते म्हणतात की, "सर्वत्र सिद्धान्तकल्पनाप्रमाणे व्यक्तिनिष्ठ भूमिकेवरून केलेल्या स्पष्टीकरणाची सत्यता प्रत्यक्ष घटनाक्रमांशी तुलना करून पडताळणे अत्यावश्यकच आहे." (टी. पार्सन, 'थिअरी ऑफ इकॉनॉमिक अँड सोशल ऑर्गनायझेशन्स', पृ. ८६).

याचा अर्थ हाच की, कुठल्याहि मानवी वर्तनाचे सयुक्तिक स्पष्टीकरण होण्यासाठी कृतीचे स्वरूप प्रेरणा, संकल्प, हेतु या दृष्टीने, म्हणजे आंतरिक बाजूने समजणे जितके आवश्यक असते, तितकेच ते बाह्य पुराव्याने सिद्ध होणे आवश्यक असतें.

सामाजिक शास्त्रांच्या अभ्यासविषयाचा स्वरूप-मीमांसेच्या दृष्टीने दर्जा काय, हा या पुढला प्रश्न होय. एखादी अर्थव्यवस्था, राज्यसंस्था किंवा राष्ट्र यासंबंधी जेव्हा आपण बोलतो तेव्हा या संज्ञांचा निश्चित अर्थ काय असतो ? 'पाकिस्तानने भारतावर हल्ला केला' या विधानाचा खरा अर्थ काय ? असाच प्रश्न अर्थशास्त्राच्या स्थूल नि सूक्ष्म अभ्यासपद्धतीबाबतहि पुढे उभा राहतो कीन्सप्रमाणे संपूर्ण अर्थव्यवस्थेचे विश्लेषण करणारी 'स्थूल अभ्यासपद्धति' संस्थाच्या पातळीवर विचार करते, तर 'सूक्ष्मदर्शी अभ्यासपद्धति' नव-अभिजातवादी अर्थशास्त्राप्रमाणे व्यक्ति आणि तिच्या गरजा किंवा एखाद्या फर्मचा अर्थव्यवहार यासारख्या एकेका घटकावर आपली दृष्टि केंद्रित करते.

या वादातील व्यक्तिवादी भूमिका वेबरच्या शब्दांत पुढीलप्रमाणे सांगतां येईल : 'राज्य, संघ, सरंजामशाही, यासारख्या कल्पना मानवी परस्परक्रियासंबंधाच्या विशिष्ट कोटी दाखविताना म्हणून या सर्व कल्पनांना संबंधित व्यक्तीच्या कृतीतच अर्थवत्ता देणे, हे समाजशास्त्राचे काम आहे.' समूहाच्या भाषेत बोलणारे 'साकल्यवादी' (होलिस्ट) ही गोष्ट अमान्य करतात. समूह-कल्पनांना वस्तुस्वरूपी मानणें, हा तर्कदोष आहे, हें मान्य करूनहि अशा कल्पनाचे काही अवशिष्ट अधिष्ठान मानल्याखेरीज त्या कल्पनांना वैयक्तिक कृतीच्याद्वारा अर्थवत्ता देणे शक्य होणार नाही. दूरगामी व अदूरगामी दृष्टिकोण असा फरक केल्यास हा वाद समजावयाला मदत होण्याची शक्यता आहे दूरगामी दृष्टिकोणाप्रमाणे पाहता व्यक्तिवाद्यांच्या म्हणण्यांत काही तथ्य आहे, यांत संशय नाही. पण एका विशिष्ट स्थल-काल-परिस्थितीच्या संदर्भात व्यक्ति ही त्या समाजपद्धतीचाच परिपाक असते आणि त्या समाजपद्धतीची वैशिष्टयपूर्ण रचना व्यक्तीच्या कृतीला आपला एक भाग म्हणून बऱ्याच प्रमाणांत मर्यादित करीत असते "जास्तीत जास्त स्वतंत्र व्यक्ति ही खऱ्या अर्थाने अंतिम घटक वा सामाजिक साधन-घटक (सोशल डेटम) नव्हे," असें नाइट म्हणतो कारण "व्यक्ति ही मोठ्या प्रमाणावर तत्कालीन आर्थिक पद्धतीचाच परिपाक असते त्या आर्थिक पद्धतीप्रमाणेच व्यक्तीच्या इच्छा वा गरजा आकार घेतात. त्याच्या ठिकाणी असलेले उत्पादन-सामर्थ्यहि त्या आर्थिक पद्धतीमुळेच निर्माण होतें आणि त्या उत्पादन-सामर्थ्याच्या मर्यादेतच त्याला काही संधि उपलब्ध होतात." (नाइट, 'एथिक्स ऑफ कॉंपिटिशन', पृ. ४९). म्हणून वैयक्तिक प्रेरणेचा खरा अर्थ प्रचलित पद्धतीच्या संदर्भातच लागू शकतो.

पूर्णातिशयवादी दृष्टिकोणामध्ये जे काही मोलाचे असेल त्याला मान्यता देऊनहि व्यक्तिवादी विचारपद्धतीमध्ये वरील युक्तिवादामुळे काहीहि अडचणी निर्माण होत नाहीत सामाजिक कल्पनांचे मानसशास्त्रीय कल्पनांमध्ये रूपांतर करताना काही सामाजिक भाग अवशिष्ट राहतोच. म्हणजे हें रूपांतर पूर्णपणे न होतां अंशात्मक होणेच अटळ होय. पण तसे अंशात्मक का होईना, पण रूपांतर केल्याखेरीज सामाजिक घटनांशी संबंधित असलेल्या कोणत्याहि विधानाची सत्यता पडताळण्याचें अन्य साधन आपल्यापाशी नाही. (मँडेल बाम, 'सोसायटल फॅक्ट्स', ब्रिटिश जर्नल ऑफ सोशिऑलॉजी, डिसेंबर १९५५, पृष्ठे ३०५–३१७)

समाजशास्त्र आणि भविष्यकथन . अनुभवाच्या निकषावर सर्वसामान्य सिद्धान्त बांधणे शक्य आहे काय ? मानवी वर्तन हेतुपुर सर

होत असल्याने समाजशास्त्रांमध्ये निरीक्षित सहसंबंधांचें स्पष्टीकरण एखाद्या शास्त्रीय प्रमेयानेच करावें लागतें, हें आपण यापूर्वीच पाहिलें आहे. सार्वत्रिक सत्यतेची ग्वाही देणारी सिद्धान्त-कल्पना बांधूनच आनुभविक नियमाच्या शोधाला प्रारंभ करतां येतो. शास्त्रीय नियमांमुळे आपण पुढील घटनांचें भाकीत करूं शकतो आणि त्यांची सत्यता ती भाकिते खरी ठरण्यावर, निदान ती असिद्ध न होण्यावर, अवलंबून असते. उदा.– "इतर बाबी समान असतील तर उपभोगाचें प्रमाण प्राप्तीप्रमाणे कमीजास्ती होते," असा सिद्धान्त कीन्सने मांडला आहे कीन्सकृत 'जनरल थिअरी'च्या प्रकाशनानंतर केल्या गेलेल्या प्रत्यक्ष पाहणीमध्येच या प्रमेयाला पुष्टि देणारे उत्कृष्ट आधार मिळाले तथापि, अशा पुराव्याने तें प्रमेय सिद्ध होत नाही. अनेक कारणांमुळे उपभोग-खर्चात फरक पडत असतो. उदाहरणार्थ, उपभोक्त्याच्या अपेक्षांतील बदलच घ्या अपेक्षातील हा बदल ग्राहकांच्या उत्पन्नांतील बदलावरोबरच घडून आला असेल आणि त्याचा परिणाम म्हणूनहि उपभोग-खर्चात बदल घडून येऊ शकेल. दोन तुलनीय घटनांच्या अनेक कारणाचा एकत्र विचार करुन त्यांच्यांतील समान कारणे बाजूला सारावयाची आणि मग अवशिष्ट कारणांमुळेच त्या घटनांमधील फरक घडून आला, असें अनुमित करावयाचे, ही 'शेषकारणपद्धति' येथे लागू पडत नाही. कारण भिन्न भिन्न ऐतिहासिक परिस्थिति (वा घटना) या प्रस्तुत प्रमेयाच्या उपयोजनेला आवश्यक इतक्या प्रमाणांत तुलनीय नसतात. म्हणूनच परस्परविरोधी विचारप्रणालीना पुष्टि देणारे आधार गुतागुंतीच्या ऐतिहासिक परिस्थितीमध्ये सहज सापडतात. दुसऱ्या महायुद्धाचा शेवट जेव्हा दृष्टिपथांत आला, तेव्हा उत्पन्नाचे व खर्चाचे अंदाज वर्तविले गेले; परंतु ते अदाज खोटे ठरले, कारण कीन्सच्या सिद्धान्तांत स्थिर धरलेल्या उपभोक्त्याच्या अभिरुचीचे स्वरूप युद्धोत्तर काळात पुष्कळच बदललें होतें. ऐतिहासिक घटनामध्ये इतर गोष्टी नेहमीच स्थिर राहतील, याची आपल्याला खात्री देतां येत नाही, म्हणून या प्रमेयाचें खंडन करणेहि अशक्य असते. वस्तुत: स्थिर धरलेल्या या गोष्टी प्रत्यक्षात सर्वसमावेशक रीतीने कधीच मांडतां येत नाहीत, म्हणून काहींच्या मते असे सर्वसंग्रहात्मक गृहीत कृत्य धरुन केलेली विधाने खरोखर निगमनात्मकच होत मात्र सामाजिक पाहणीच्याद्वारा होणाऱ्या संशोधनाचा काहीच उपयोग नाही, असा याचा अर्थ नव्हे हाती घेतलेल्या विषयावावत सामाजिक पाहणी आपल्या ज्ञानात काही भर घालू शकते; पण तिच्या मदतीने पुढील घटनांविषयी काही वर्तविण्याचा आव आपण आणूं नये. विशिष्ट परिस्थितीला ते निष्कर्ष लागू करण्याच्या कामी योजकाची कल्पकता व कौशल्य हीच महत्त्वाची ठरतात.

परिणामत: असे सुचवावयाचें आहे की, भाकित वर्तविण्याची क्षमता हा शास्त्रीय प्रमेयाचा अंगभूत गुण नव्हे. इतिहासकार ज्या वेळी सामाजिक विकासाचे नियम सांगतो व भाकितें करतो, त्या वेळी तो निर्धारित रचनावादी भूमिका स्वीकारतो. पण इतिहासकार हें विसरतो की, अशा भाकितांचाहि वर्तविलेल्या घटनेवर परिणाम होत असतो. '१९६७ च्या निवडणुकीत कॉंग्रेस विजयी होणार' या भाकिताचा निवडणुकीच्या निर्णयावर परिणाम करणाऱ्या घटकांत समावेश होतोच म्हणून सामाजिक शास्त्राचें खरें कार्य भाकिते करणें हे नसून निदान करणें हें आहे, असें म्हटलें जाते निदान मूलत: 'जर-तर'ने मर्यादित झालेलें भाकित असते, आणि जें काही घडून येणार आहे ते घडून येण्यासाठी आवश्यक असलेल्या परिस्थितीत इष्ट ते बदल घडवून आणण्याच्या कामीं निदान जितक्या प्रमाणांत उपयोगी ठरतें तितक्या प्रमाणांत अडथळ्याचेंहि होऊन बसतें; यामुळेच निदान आपल्या कृतिस्वातंत्र्याची कक्षा वाढवितें. परंतु कृतिस्वातंत्र्य म्हटलें की, त्यांत नैतिक मूल्यनिर्णय येतो आणि मग तेथे सामाजिक शास्त्रांच्या वस्तुनिष्ठतेचा प्रश्न उभा राहतो. त्याकडेच आता आपण वळू या.

शास्त्र आणि मूल्यें : 'ज्ञानासाठी ज्ञान' या एकमेव हेतूने ज्ञानाची कास धरावयाची हें निसर्गशास्त्रांचें व सामाजिक शास्त्रांचें ध्येय मानले गेलें आहे. निर्लेप वृत्तीने केलेल्या अभ्यासाचा भाकितें वर्तविण्यासाठी (ही भाकिते मागे पाहिल्याप्रमाणे पुढील घटनांवर परिणाम करतात हें माहीत असूनहि) उपयोग केल्यास सामाजिक शास्त्रांच्या वस्तुनिष्ठतेस बाध येत नाही काय ? आपल्या अंदाजाचा पुढील घटनांवर परिणाम होतो या जाणिवेचा भाकित करणारावर महत्त्वाचा परिणाम होत नसेल काय ? स्वत:ला इष्ट वाटणारे पर्यवसान घडून यावे, असें वाटणाऱ्या शास्त्रज्ञाच्या निरीक्षणाला अभावितपणें काही पूर्वग्रहांचा रंग येणें शक्य नाही काय ? सामाजिक शास्त्रांत निरीक्षक हा देखील निरीक्ष्य वस्तूचा भाग असतो आणि निरीक्षण-विषयांत त्याचे स्वत:चे हितसंबंध गुंतलेले असतात. म्हणून त्याचे सामाजिक-आर्थिक हितसंबंध व त्याचे वर्गीय पूर्वग्रह यांमुळे साहजिकच त्याची भूमिका निर्धारित होते. शिवाय प्रश्न कोणता तें ठरविणें, महत्त्वाची माहिती संकलित करणें, आणि त्यावरुन निष्कर्ष काढणें इत्यादीवरहि परिणाम होतो. या प्रमेयाला 'ज्ञानाचें समाजशास्त्र' म्हणतात. त्याची सुरुवात कार्ल मार्क्सने केली असली तरी त्याचा पूर्ण विकास अगदी अलीकडे कार्ल मॅनहाइमने केला आहे.

मॅनहाइमच्या म्हणण्याप्रमाणे सामाजिक आणि राजकीय रचनेत अभ्यासकाचे जे स्थान असतें त्याचा परिणाम त्याच्या विचारसृष्टीवर होत असतो. निरीक्ष्य वस्तूकडे तो कोणत्या अंगाने पाहतो, कोणत्या कोनाने पाहतो, तो त्या वस्तूमध्ये वा घटनेमध्ये काय पाहतो आणि त्या वस्तूला वा घटनेला आपल्या विचारसृष्टीत तो कोणता आकार देतो, अशा विविध बाबतीत त्याच्या विचारसृष्टीवर त्याच्या विवक्षित स्थानाचा परिणाम होत असतो. निरनिराळ्या परिस्थितींतील माणसें स्वातंत्र्याच्या कल्पनेचा अर्थ आपापल्या भूमिकांतून कसा वेगवेगळा करतात, हें उदाहरण घेऊन मॅनहाइमने हा मुद्दा विशद केला आहे. जुन्या काळचा जर्मन सनातनी 'प्रत्येक वर्गाला त्याच्या त्याच्या कक्षेत मर्जीप्रमाणे वागण्याचा अधिकार म्हणजेच स्वातंत्र्य' असे मानीत असे, तोच जर प्रॉटेस्टंट असला तर 'आंतरिक' स्वातंत्र्य म्हणजे आपल्या व्यक्तित्वानुरूप वागण्याचा हक्क हेंच खरें 'स्वातंत्र्य' असें समजत असे. सनातनी विचाराचा माणूस ज्या विशेष हक्काकडे स्वातंत्र्याचा मूलाधार म्हणून पाहत असे, 'त्याच खास हक्कांचा निरास किंवा विनाश म्हणजेच स्वातंत्र्य' असें समतावादी बुद्धीच्या उदारमतवाद्याला वाटत असे. अशा प्रकारे स्वत:च्या विचारांची मांडणी करतांना देखील निरीक्षकाचे हितसंबंध त्याच्या दृष्टिकोणावर आपला प्रभाव पाडीत असतात. (मॅनहाइम, 'आयडिऑलॉजी अँड युटोपिया', पृ. २४९).

सर्व प्रकारच्या ज्ञानांमध्ये अंगभूत व अटळ असणाऱ्या या स्थान-

सापेक्षतेमुळे आणखी एक प्रश्न उपस्थित होतो स्वत:चा व इतराचाहि दृष्टिकोण स्थानसापेक्षच असल्यामुळे प्रत्येक ज्ञानव्यूह मूलत सापेक्ष ठरतो, आणि भिन्न निरीक्षकांमधील ज्ञानविनिमयाच्या कसोटीस उतरू शकत नाही मग, ज्ञानाच्या बाबतीत वस्तुनिष्ठतेचा शोध हा व्यर्थ होय, असा याचा अर्थ करावयाचा काय ?

मॅनहाइमला तसे वाटत नाही स्थाननिरपेक्ष दृष्टिकोण असणे अर्थातच अशक्य आहे पण निरीक्षकाना जरी स्थानसापेक्ष असे आपापले दृष्टिकोण असले, तरी एक दृष्टिकोण दुसऱ्या दृष्टिकोणाच्या भाषेत रूपातरित करण्याचें सूत्र शोधून आणि अनेक दृष्टिकोणातील समान-धर्मी घटक धुडाळून वस्तुनिष्ठता (ऑब्जेक्टिव्हिटी) साध्य करून घेतां येईल

पण ही वस्तुनिष्ठता कोणाला साध्य होईल ? हे कार्य पार पाडायला कोण पात्र आहे ? 'पराकाष्ठेचे स्वायत्त व स्वत सिद्ध असे मन' किंवा 'बंधरहित व सापेक्षत वर्गविरहित असा समाज-स्तर' अगर 'निराधार स्वैरविहारी बुद्धिजीवी' यापैकी कोणीहि पूर्वग्रहरहित व स्थानविस्मृत भूमिकेवरून विविध दृष्टिकोणांचा समन्वय करू शकणार नाही ल्यूकक्स या मार्क्सवादी समाजशास्त्रज्ञाला वाटते की, कामगार-वर्ग हे करूं शकेल, कारण या वर्गामध्ये विकसनाची प्रक्रिया साकल्याने समाविष्ट असते पण ही उत्तरें समाधानकारक नाहीत.

या विवेचनामुळे शास्त्र आणि जीवनमूल्ये यांच्या संबंधाबाबतच्या सनातन प्रश्नाला नवी स्पष्टता येते जुन्या ज्ञानमीमांसेंत ज्ञाता व ज्ञेय या दोन्ही स्वतंत्र आणि वियुक्त कोटी मानल्या आहेत. जीवन-मूल्यांपासून स्वतंत्रता म्हणजे ज्ञात्याची (समाजशास्त्रज्ञाची) पूर्व-ग्रहापासून, पक्षपातित्वापासून, मुक्तता होय. पण जेव्हा ज्ञान हें ज्ञाता व ज्ञेय याच्यांतील संपर्काचा विपाक असतें तेव्हा ज्ञात्याच्या हित-संबंधाच्या अपेक्षेनेच ज्ञेयाचें स्वरूप ठरते त्या वेळी परंपरागत वस्तु-निष्ठतेला काहीहि अर्थ उरत नाही. सामाजिक शास्त्राच्या 'विशुद्ध नि अलिप्त' स्वरूपाच्या पुरस्कर्त्यावर "ते प्राप्त परिस्थितीला किंवा प्रचलित पद्धतीला प्रतिष्ठा मिळवून देतात" असा जेव्हा लिंड आक्षेप घेतो, तेव्हा ती शास्त्रे रूढ जीवनमूल्यांना अप्रत्यक्षपणे उचलून धरीत आहेत असे त्याला म्हणावयाचे असते "मानवी प्रश्नांसंबंधी आपण विचार करतो किंवा बोलतो त्या वेळी नैतिक मूल्ये बाजूला ठेवून आपण विचार करू शकतो किंवा बोलू शकतों, असे दाखविण्यात काही अर्थ नाही," या मिसेस रॉबिन्सनच्या विचाराशी मतभेद व्यक्त करण्याचे कारण नाही. 'सामाजिक शास्त्राची मूल्यसापेक्षता' आग्रहाने प्रतिपादताना वेबरला हेच सुचवावयाचें आहे.

असें असूनहि एका अर्थाने समाज-शास्त्रे मूल्य-निरपेक्ष आहेत. प्रत्येक दृष्टिकोण जरी परिस्थितिसापेक्ष असला तरीसुद्धा शास्त्रज्ञाने पूर्वग्रहरहित असले पाहिजे, विषयाचा पाठपुरावा करताना लागू असलेला सर्व पुरावा ध्यानात घेतला पाहिजे, तर्कदुष्ट होऊन तो टाळता कामा नये लिंड या ग्रंथकाराने हा मुद्दा व्यवस्थित रीतीने माडला आहे. "संशोधनाकरिता विषयाची निवड करतांना त्याचे महत्त्व जाणण्याकरिता जीवनमूल्यांचा उपयोग करण्यास हरकत नाही, नव्हे त्यांचा आधार घेणे जरूर आहे परतु त्यांच्यामुळे साधनाचा अर्थ लावतांना, किंवा विश्लेपण करतांना पक्षपात होता कामा नये" (रॉबर्ट लिंड, 'नॉलेज फॉर व्हॉट ?', पृ. १८३). लिंडने केलेला भेद महत्त्वाचा आहे, पण विचारान्ती तो टिकूं शकणार नाही. कारण समाजशास्त्रज्ञाचा जीवनमूल्यविषयक दृष्टिकोण जसा त्याच्या लहानसहान कृतीत तसाच त्याच्या विषयाच्या मूलभूत कल्पनाव्यूहा-पासून निष्कर्षापर्यत सर्वत्र अनुस्यूत असतो. मार्क्सची 'वियोगीकरणा'-विषयीची कल्पना, आणि वेबरची 'तेजोवलयाची' (चॅरिस्मा) कल्पना ही उदाहरणें म्हणून सागतां येतील. मार्क्सला मनुष्याच्या खऱ्या स्वभावाची कोणती कल्पना अभिप्रेत आहे हें कळल्याशिवाय त्याच्या वियोगीकरणाच्या कल्पनेचा अर्थ समजणे कठीण आहे त्याच्याहि पुढे जाऊन वेबर म्हणतो की, आपल्या शब्दयोजनेवरमुद्धा दृष्टिकोणाचा प्रभाव पडतो.

या सर्व विवेचनाचा अर्थ हाच की, आपलें मन पूर्वग्रहांपासून स्वच्छ ठेवण्याचा शास्त्रज्ञाने कितीहि प्रयत्न केला तरी जीवनमूल्ये नकळत प्रवेश करून त्याच्या सशोधनकार्यावर आपली छटा उमटवणारच. मग समाजशास्त्र कोणत्या अर्थाने मूल्यनिरपेक्ष आहे ? ज्या अर्थी जीवनमूल्याविषयीचे दृष्टिकोण अनेक आहेत, त्या अर्थी कोणताहि एक दृष्टिकोण अपुरा, स्वैर आणि वादविवादातीत असाच समजला पाहिजे. असा कोणताहि दृष्टिकोण नाही की जो शास्त्रीय पद्धतीने शास्त्रशुद्ध म्हणजे मूल्यवान् आहे असे सिद्ध करतां येईल. जीवन-मूल्यविषयक अनेक मौल्यवान् दृष्टिकोण आहेत, ही परिस्थिति समाजशास्त्राने गृहीत धरूनच चालले पाहिजे. म्हणजे कोणताहि एक दृष्टिकोण अतिमत. मूल्यवान् दृष्टिकोण आहे असें म्हणतां येणार नाही. या अर्थाने समाजशास्त्र मूल्यनिरपेक्ष आहे, आणि म्हणूनच 'आहे' या अर्थाच्या विधानापासून 'बंधन'कारक विधानाप्रत जाणें शक्य नाही.

सर्वच दृष्टिकोण सारखेच अपुरे आणि वादविवादातीत आहेत असे नाही, असें मानणारे कित्येक शास्त्रज्ञ वेबरशी वाद घालूं इच्छितात. हे त्यांचें मत जीवनविषयक मूल्यांचें एक सर्वसंगत शास्त्र बनवितां येईल या विश्वासावर आधारलेले आहे. अर्थात् हा मुद्दा प्रस्तुत विषयाच्या विवेचनांत बसत नाही. आपल्या मूल्यविषयक दृष्टिकोणाचा इतरांनी स्वीकार करावा असा प्रयत्न प्रत्येकजण करीत राहणारच, परंतु नजिकच्या भविष्यकाळांत तरी जीवनमूल्यांबाबत सर्वमान्य अशी सहिता निर्माण होईल अशी आशा करण्यास फारशी जागा नाही इतके सांगितलें म्हणजे पुरे

संदर्भ-ग्रंथ : गर्थ, एच. एच. व मिल्स, सी. डब्ल्यू., अनु. व संपा. : *फ्रॉम मॅक्स वेबर, एसेज इन सोशिऑलॉजी* (लंडन, १९४८); जिन्सबर्ग, एम. : *रीझन ॲंड अन्‌रीझन इन सोसायटी* (लंडन, १९४७); गुल्ड, जे. संपा. : *पेंग्विन सर्व्हे ऑफ दि सोशल सायन्सेस* (हार्मड्‌सवर्थ, १९६५); हचिन्सन, टी. डब्ल्यू. : *दि सिग्निफिकन्स ॲंड बेसिक पॉश्चुलेट्‌स ऑफ एकॉनॉमिक थिअरी* (लंडन, १९३८), नाइट, एफ एच. : *दि एथिक्स ऑफ कॉंपिटिशन ॲंड अदर एसेज* (लंडन, १९३५); कोमारोव्हस्की, एम. संपा. : *कॉमन फ्रॉंटियर्स ऑफ दि सोशल सायन्सेस* (इलिनॉइस, १९५७). लिंड, आर. एस : *नॉलेज फॉर व्हॉट ?* (प्रिन्स्टन, १९४८); मॅनहाइम, के : *एसेज ऑन सोशिऑलॉजी ॲंड सोशल सायकॉलॉजी*, सपा. पी. केच्कमेटी (लंडन, १९५३); — : *आयडिऑलॉजी ॲंड*

युटोपिआ, अनु. एल. वर्थ व इ. शिल्स (लंडन, १९५३); मिझेस, एल. व्ही. · *दि एपिस्टेमॉलॉजिकल प्रॉब्लेम्स ऑफ एकॉनॉमिक्स*, अनु जी. राइझमन (लडन, १९६०); मिर्डल, जी. : *दि पोलिटिकल एलिमेंट इन दि डेव्हलपमेंट ऑफ एकॉनॉमिक थिअरी*, अनु. पी. स्ट्रीटन (लडन, १९५३), वेबर एम. : *दि थिअरी ऑफ सोशल अँड एकॉनॉमिक ऑर्गनायझेशन*, अनु. ए. एम. हेन्डरसन, व टी. पार्सन्स (न्यूयॉर्क, १९४०); पॉपर, के. आर. : *पॉव्हर्टी ऑफ हिस्टॉरिसिझम* (लडन, १९५७), रॉबिन्स, एल. : *ॲन एसे ऑन दि नेचर अँड सिग्निफिकन्स ऑफ एकॉनॉमिक सायन्स* (लंडन, १९३२, आ २, १९३५); रॉबिन्सन, जे. : *एकॉनॉमिक फिलॉसफी* (शिकॅगो, १९६२), रुन्सिमन, डब्ल्यू. जी. : *सोशल सायन्स अँड पोलिटिकल थिअरी* (लडन, १९६५).

ना. अ. मावळणकर

अर्थापत्ति : ' अर्थापत्ति ' या शब्दाचा शब्दश अर्थ, (वाक्याच्या) अर्थात समाविष्ट असलेला सूचित परंतु निश्चित अर्थ अर्थ शब्दाचा वस्तु (थिंग) असाहि एक अर्थ आहे. त्यामुळे डॉ. राधाकृष्णन यानी (इ. फि. खड १, ३९३) अर्थापत्तीचे विवरण खालील-प्रमाणे केले आहे.

" व्हेअर दि पर्सेप्शन ऑफ ए थिंग (अर्थ) कॅनॉट वी एक्स्प्लेन्ड विदाउट दि ॲसम्प्शन ऑफ अनदर थिंग, धिस ॲसम्प्शन इज ए केस ऑफ अर्थापत्ति ऑर इम्प्लिकेशन."

पण अर्थापत्तीत ' प्रत्यक्षा 'चा सबंध असलाच पाहिजे असे नाही. उदा.– देवदत्ताचा लठ्ठपणा न पाहताहि, ' पीन देवदत्त दिवसां जेवत नाही ' अशा प्रकारच्या अर्थापत्तिसूचक वाक्याचा प्रयोग केला जाऊ शकतो. या सूचित परतु निश्चित अर्थामुळेच ' पीन (लठ्ठ) देवदत्त दिवसां जेवत नाही ' असे वाक्य उच्चारताच तो रात्री जेवत असावा असा ' तर्क ' केला जातो. अर्थात् ' दिवसा जेवत नाही ' या पदाचे निरूपण ' दिवसा जेवत नव्हता व जेवत नाही ' असे करावयास पाहिजे. नाहीतर ' आपला स्थूलपणा कमी करण्याकरिता देवदत्त दिवसा जेवत नाही ' असा वरील वाक्याचा अर्थ एखाद्या वेळी केला जाण्याचा सभव आहे व असे झाल्यास त्या वाक्याचे अर्थापत्तित्व नाहीसे होईल

अर्थापत्तीचा प्रयोग : अर्थापत्ति हे स्वतत्र प्रमाण आहे हे प्रथमत. पूर्वमीमांसकानी प्रतिपादिले. त्यानंतर अद्वैत–विशिष्टाद्वैतादि मत-प्रतिपादकानीहि अर्थापत्तीला स्वतंत्र प्रमाण म्हणून मान्यता दिली. परंतु वादविधीमध्ये ' अर्थापत्ति ' या संकल्पनेचा प्रयोग होत नव्हता असामात्र याचा अर्थ नाही. न्यायसूत्रांत अर्थापत्ति शब्दाचा उल्लेख आहे. सतीशचंद्र विद्याभूषण याच्या मते तत्रयुक्ति हें हेतुशास्त्रावरील सर्वात प्राचीन पुस्तक इ. स पू. ६ व्या शतकांत लिहिले गेले असून त्यांत अर्थापत्तितत्राचा उल्लेख आहे. (पृ. २५ हि. ऑ. इं. लॉ). कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रांतहि अर्थापत्तितत्राचा उल्लेख आहे. प्राचीन न्यायात जाति नावाच्या अनुमानदोषांतहि ' अर्थापत्तिसम ' नावाच्या दोषाचा उल्लेख आहे बौद्ध नैयायिक वसुबधु यांच्या ' तर्कशास्त्रा 'तहि ' अर्थापत्ती 'चा उल्लेख आहे (कित्ता, पृ. २६९).

अर्थापत्तीच्या योगाने वाक्यार्थात गृहीत पण केवळ ध्वनित असलेल्या वाक्यार्थाच्या इगिताचा बोध होतो. अर्थापत्तीचें उदाहरण म्हणून, ' लठ्ठ देवदत्त दिवसा जेवत नाही ' या वाक्याचा उल्लेख वर केलाच आहे. तसेच ' देवदत्त घरात नाही ' या वाक्याने (अर्थयोगें) देवदत्त बाहेर गेला आहे असा बोध होतो **देवदत्त घरांत नाही** या वाक्यात (१) देवदत्त जिवत आहे, आणि (२) जिवत माणूस एकतर घरात तरी असतो, नाहीतर बाहेर तरी असतो, ह्या दोन ' कल्पना ' अभिप्रेत आहेत. तसेंच ' लठ्ठ देवदत्त दिवसा जेवत नाही ' या वाक्यात (१) लठ्ठ माणूस जेवत असला पाहिजे आणि (२) तो (मनुष्य) एकतर दिवसा तरी जेवील, नाहीतर रात्री तरी जेवील, हे अभिप्रेत आहे. पण हे अभिप्रेतत्व वाक्याच्या **आकारावर** अवलंबून नसून वाक्याच्या **अर्थावर** अवलबून असते समजा, ' लठ्ठ देवदत्त दिवसा जेवत नाही ' या वाक्याऐवजी ' कृश देवदत्त दिवसा जेवत नाही ' असे म्हटले तरी वाक्याचा ' आकार ' तोच राहील. परतु त्यातून ' तो रात्री जेवत असला पाहिजे ' हा निष्कर्ष निघणार नाही. म्हणजेच अर्थापत्तीत जे ध्वनित आहे ते **अर्थावलंबित** आहे. ' अर्थापत्ती 'चें इग्रजीत रूपातर ' इन्टेन्शनल किंवा सेमॅटिक इम्प्लिकेशन ' असे करावयास पाहिजे पूर्वमीमासा हें अर्थाच्या मीमांसेचे शास्त्र असल्यामुळे मीमासकानी अर्थापत्तीला स्वतंत्र प्रमाण मानावे हे योग्यच आहे " दोन ज्ञानातील (उदा.– देवदत्त लठ्ठ आहे आणि तो दिवसा जेवत नाही) भासमान विरोध नाहीसा करून वास्तवांत ती अविरोधी आहेत हे दाखविण्यासाठी ज्या तिसऱ्या ज्ञानाचा स्वीकार केला जातो, त्याची प्राप्ति अर्थापत्ति नावाच्या प्रमाणाने होते " (भा त पृ. २३३) असे मीमांसक अर्थापत्तीचे स्पष्टीकरण करतात.

अर्थापत्ति ही युक्ति दिसावयास लुप्तावयविकेसारखी (एन्-थिमीम) दिसते. परतु लुप्तावयविकेमध्ये गृहीत असलेले वाक्य, केवळ वाक्य आणि पद याच्या आकारावरून आकारित होते. त्याकरिता वाक्याचा किंवा पदाचा ध्वनित अर्थ लक्षात घ्यावा लागत नाही. शिवाय अर्थापत्तीत गृहीत असलेले एक वाक्य हे नेहमी विकल्पात्मक (डिसजक्टिव्ह्) व दुसरे यदि-वाक्य (हायपॉथेटिकल) असतें. मीमांसक (पूर्व व उत्तर) सोडून बाकीचे सर्व दार्शनिक अर्थापत्तीचा समावेश अनुमानांत करतात. पण वर सागितल्याप्रमाणे शब्दाचा **विशिष्ट अर्थ** लक्षात घेतल्याशिवाय अर्थापत्ति सिद्ध होऊ शकत नाही. अर्थात् शब्दाचा विशिष्टार्थ लक्षात घेऊन व्याप्तिवाक्याची रचना केल्यास अर्थापत्तीचे रूपातर अनुमान वाक्यात होऊं शकते व नैयायिक हेच करतात.

शब्दाचा विशिष्ट अर्थ लक्षात घेतल्याशिवाय अर्थापत्ति सिद्ध होत नाही असे वर म्हटले आहे. परंतु एखाद्या विधानात गर्भित अर्थ आहे असे म्हणणे याचा अर्थ त्या अर्थाच्या विधानाच्या मडनाला (' ॲसर्शन '-ला) गर्भितपणे मान्यता देणेच होय. या दृष्टीने विचार केल्यास ' पीन देवदत्त दिवसां जेवत नाही ' या वाक्यात ' देवदत्त पीन आहे ' या विधानाचेंहि मडन आहेच. तेव्हा अर्थावलंबित असलेल्या अर्थापत्ति या युक्तीला अर्थनिरपेक्ष आकार देतां येईल; आणि अशा स्थितीत अर्थापत्तीचे स्वरूप येणेप्रमाणे दिसेल .

$$[प \cdot \{[प \supset \{[(क \cup र) \cdot \sim क] \supset र\}]\}] \supset र$$

अर्थापत्तीच्या कल्पनेतूनच पुढे काव्यशास्त्रात आनदवर्धनाचा

ध्वनिवाद उत्पन्न झाला असावा माहिमभट्टासारखे अभिधेचे व अनुमानाचे उपासक ध्वनीला अनुमानाचा प्रकार समजतात ही घटना केवळ काकतालीय स्वरूपाची नसावी.

संदर्भ-ग्रंथ राधाकृष्णन, एस *इंडियन फिलॉसफी*, खं. १ (लंडन, १९२७, सुधा. आ १९३१); विद्याभूषण, एस. सी. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन लॉजिक* (कलकत्ता, १९२१); दीक्षित, स ह : *भारतीय तत्त्वज्ञान* (कोल्हापूर, १९३३); वार्रालगे, एस. एस *ए मॉडर्न इंट्रोडक्शन टु इंडियन लॉजिक* (दिल्ली, १९६५)

सु शि. वार्रालगे

अर्वन, डब्ल्यू. एम. [अर्बन, विल्यम एम. (१८७३–१९५२)]. चिद्वादी अमेरिकन तत्त्वज्ञानाचा आधुनिक पुरस्कर्ता.

ग्रंथ बियांड रिॲलिझम ॲंड आयडिॲलिझम, १९४९; व्हॅल्युएशन, इट्स नेचर ॲंड लॉज, १९०९, दि इंटेलिजिबल वर्ल्ड, मेटाफिजिक्स ॲंड व्हॅल्यू, १९२९, फडामेंटल्स ऑफ एथिक्स, १९३०, लॅंग्वेज ॲंड रिॲलिटी, १९३९.

सत्ताशास्त्रविरोधी दृष्टिकोणाला विरोध : अमेरिकेत फलवादी व वास्तववादी सप्रदायाना जरी जोरदार पाठिंबा होता तरी सर्व अमेरिकन तत्त्वज्ञ त्याचा सत्ताशास्त्रविरोधी दृष्टिकोण स्वीकारण्यास तयार नव्हते या काही तत्त्वज्ञात अर्बनचा समावेश करता येईल व त्याची गणना प्लेटो-हेगेलच्या परंपरेत करतां येईल. जरी तो या परपरेत सुसगत अशा चिद्वादी दृष्टिकोणांतून तात्त्विक समस्याचा विचार करतो, तरी तो आपला मुद्दा वास्तववादी तत्त्वज्ञाच्या भाषेत माडतो असे म्हणता येईल. चिद्वादी या नात्याने तो मूल्याची प्रस्थापना करतो, पण तसेच चिद्वाद व वास्तववाद याच्यांत विरोध असल्याचे नाकबूल करतो व वास्तववादास निसर्गवादाविरुद्ध युद्ध पुकारण्यास आवाहन देतो.

तत्त्वज्ञान : त्याचा मुख्य उद्देश मूल्याची मूलभूतता प्रस्थापित करून त्याचे महत्त्व ठासून स्पष्ट करणे हा होय. त्याच्या मते मूल्य व सत्ता अभिन्न आहेत. मूल्य मूल्यमापनाच्या क्रियेमुळे ठरत नसून मूल्यच मूल्यमापन कसे केले जावे हे निश्चित करते. सत्तेचे ज्ञान मूलभूत मूल्याच्या आधारावर प्राप्त केले जाते, म्हणून ज्ञानाच्यामार्फत मूल्यांचो व्याख्या करणे शक्य नाही

मूल्याची ही निरपेक्षता अधिक दृढपणे सिद्ध करण्यासाठी तो आपल्या "बियॉंड रिॲलिझम ॲंड आयडिॲलिझम" या ग्रथात एक विशेष ज्ञानविषयक दृष्टिकोण प्रस्तुत करतो. यामध्ये तो हे दाखवितो की, चिद्वाद व वास्तववाद एकमेकांस पूरक आहेत, विरोधी नाहीत. हे दोन्ही वाद ज्ञानाचे मूल्य कबूल करतात, पण ज्ञेय वस्तु ज्ञाताशी सापेक्ष आहे की निरपेक्ष आहे या बाबतीत दोघाचा मतभेद निर्माण होतो हा विरोध दोन तथ्यामधला नाही किवा तार्किक विधानांमधलाहि नाही. तथ्यामधला विरोध प्रत्यक्ष-निरीक्षणामुळे मिटविता येतो. विधानामधील विरोध बौद्धिक कसोटीवर मिटविता येतो, पण चिद्वाद व वास्तववाद याच्यातला विरोध ज्ञानाचें मूल्य कसे अजमावले जावे या विषयाबाबतीत आहे व तो द्वंद्वविकास-तत्त्वाच्या आधारावर मिटविता येईल. जेव्हा चिद्वादी असे जाहीर करतो की, वस्तूचे निरपेक्ष अस्तित्व असू शकत नाही तेव्हा त्याचा आशय हा मुद्दा स्पष्ट करण्याचा आहे की वस्तूचे यथार्थ स्वरूप बुद्धीच्यामार्फत मनास समजू शकते, जेव्हा वास्तववादी असे प्रतिपादन करतो की, वस्तूचें अस्तित्व निरपेक्ष आहे, तेव्हा तो हे स्पष्ट करतो की, वस्तूचे अस्तित्व विचाराहून अधिक प्राथमिक आहे, पण तोहि मनाचा व वस्तूचा संबध नाकारीत नाही. अशा तऱ्हेने दोघेहि एकच मुद्दा वेगवेगळ्या दृष्टिकोणातून माडत असल्याचे दिसते. म्हणून ते एकमेकांना पूरक आहेत, विरोधी नाहीत.

सत्ताशास्त्रीय दृष्टिकोणातून मूल्य वस्तूहि नाही व वस्तूचा गुणहि नाही. पण त्याचा संबध जितका वस्तूशी आहे तितकाच तिचे ज्ञान करुन घेणाऱ्या व्यक्तीशी पण आहे कुठलीहि व्यक्ति *यथार्थता* समजून घेताना ज्याप्रमाणे वस्तु खाली आहे की वर आहे, उजवीकडे की डावीकडे, हे ज्ञान प्राप्त करते, त्याचप्रमाणे ती श्रेष्ठ आहे की कनिष्ठ आहे, श्रेय आहे की त्याज्य आहे हे पण त्याचबरोबर समजून घेते. या प्रकारचे ज्ञान हे तिच्या मूल्याचेंच ज्ञान होय व यासंबंधी विधानात *यथार्थतेच्या* जाणिवेबरोबर तिच्यात भावना व प्रेरणात्मक प्रतिक्रिया पण विहित असतात.

डार्विन इत्यादि विचारवंताच्या प्रभावामुळे मूल्य जीवशास्त्रीय कसोटीच्या प्रमाणावर ठरविण्याची एक प्रथा लोकप्रिय होत होती, तीवर टीका करताना तो या विचारप्रणालीत एक दुष्टचक्र असल्याचे दाखवितो. जर जीवनवृद्धीच्या दृष्टीने एखाद्या गोष्टीचे मूल्य ठरविले जाते, तर त्याचा अर्थ हा आहे की, जीवन व जीवनवृद्धि याचे मूल्य यामध्ये आधीच गृहीत धरले गेलेले आहे. मूल्ये ही नेहमी निरपेक्ष असतात व जेव्हा जेव्हा तार्किक किंवा इतर कसोटीवर मूल्ये निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला जातो, तेव्हा त्या विधीमध्ये हे दुष्टचक्र जरूर विद्यमान असतें, असे तो म्हणतो.

आपल्या 'फडामेंटल्स ऑफ एथिक्स' या ग्रथांत तो नैतिक मूल्याचें विवेचन करतो. नैतिक मूल्ये नेहमी मानव आपल्या दृष्टिकोणातून ठरवतो. पण मुख्यतः आत्मविकासाच्या दृष्टीने तो मूल्यामध्ये श्रेणी निर्माण करतो. पण आत्मा दुसऱ्या आत्म्याशी व समाजाशी पण सबधित असतो म्हणूनच तो केवळ आपल्या वैयक्तिक विकासाचा विचार करीत नाही. याच कारणास्तव परसुखवाद, आत्मसुखवादापेक्षा श्रेष्ठ मानला जातो त्याच प्रकारे मूलभूत मूल्यें साधनमूल्याहून, शाश्वत मूल्यें बदलत्या मूल्याहून, रचनात्मक मूल्ये अरचनात्मक मूल्यांहून श्रेष्ठ मानली जातात. हे भेद मानव आपल्या व्यवहारबुद्धीच्या आधारावर करतो याच श्रेणीमध्ये सर्वात निम्न शारीरिक, त्यानंतर सामाजिक व सर्वांत उच्च बौद्धिक, सौदर्यात्मक व धार्मिक मूल्य असल्याचे मानव ओळखतो उच्च मूल्याना जाणूनबुजून निम्न मूल्याहून कनिष्ठ मानणे ही एक प्रकारची अनेकता आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : ॲडॅम्स, जी. पी. व मॉंटेग्यू, डब्ल्यू पी. सपा. : *कॉंटेंपोररी अमेरिकन फिलॉसफी* (लडन, १९३०); ब्लॉ, जे. एल. : *मेन् ॲंड मूव्हमेंट्स इन अमेरिकन फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९५२).

श्यामला गुप्त

अल-घझाली : (इ. स. १०५८ किंवा १०५९ ते ११११) : हा इस्लामच्या प्रमुख धार्मिक विचारवंतांपैकी एक आहे. त्याला पुष्कळदा अल-गझेल या नांवानेहि संबोधण्यांत येतें. त्याने काही वर्षे सूफी संतांचें भटके जीवन घालविलें असले तरी तो बगदादमध्ये अध्यापनाचें कार्य करीत असे. आपल्याला काहीतरी ठाम तत्त्व सापडावें यासाठी त्याने जी बौद्धिक धडपड केली, तिचें उत्कृष्ट वर्णन त्याच्या 'दि डिलिव्हरन्स फ्रॉम एरर' (भ्रममुक्ति) या ग्रंथांत करण्यांत आलेले आहे. ही लहानशी कृति उल्लेखनीय असून तिची तुलना देकार्तच्या 'डिस्कोर्स ऑफ मेथड'शी होऊं शकेल. 'दि इंटेन्शन्स ऑफ दि फिलॉसॉफर्स' (तत्त्वज्ञाचे उद्देश) या आपल्या ग्रंथांत घझालीने ग्रीक तत्त्वज्ञानाचें परिश्रमपूर्वक सांगोपांग निरूपण केलें आहे. मध्ययुगीन काळांत या ग्रंथामुळे अल-घझालीला पाश्चात्त्य पंडित ॲरिस्टॉटलचा अनुयायी मानूं लागले. परंतु 'दि इन्कोहिरन्स ऑफ दि फिलॉसॉफर्स' (तत्त्वज्ञांची असंबद्धता) या आपल्या नंतरच्या ग्रंथांत त्याने मुस्लिम पुराणमतवादी दृष्टीने ॲरिस्टॉटलच्या मुस्लिम अनुयायांच्या काही मतांचे खडन केलें. (पहा : अल-फराबी व ॲव्हिसेना यांच्यावरील लेख). ॲव्हेरूस (पहा) याने नंतर अल-घझालीच्या या हल्ल्याला आव्हान दिले. 'रीव्हिव्हिफिकेशन ऑफ दि रिलिजस सायन्सेस' (धर्मशास्त्रांचें पुनरुज्जीवन) या ग्रंथांत अल-घझालीने आपली स्वत:ची ठाम शिकवण दिलेली आहे. तिच्यामध्ये सान्त कारणतेसंबंधीचा आपला विशेष दृष्टिकोण अल-घझालीने मांडला आहे. त्यावरून तो एक प्रकारच्या प्रसंगवादाचा (ऑकेजनॅलिझम) आरंभीचा पुरस्कर्ता असावा असें दिसतें. (पहा : 'मालब्रान्श' वरील लेख).

अल-घझाली हा गूढवादीहि होता; आणि त्या नात्याने त्याचा इस्लाम व बिगर-इस्लाम विचारांवर मोठा प्रभाव पडला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : वॅट, डब्ल्यू. एम. अनु. : *फेथ अँड प्रॅक्टिस ऑफ अल-घझाली* (लंडन, १९५१); अल-घझाली : *दि बुक ऑफ नॉलेज*, अनु. एन्. ए. फारिस (लाहोर, १९६२); — : *दि फाउंडेशन्स ऑफ दि आर्टिकल्स ऑफ फेथ*, अनु. एस. एम. अश्रफ (लाहोर, १९६३); शरीफ, एम. एम. संपा. : *ए हिस्टरी ऑफ मुस्लिम फिलॉसफी* (वीझबेडन, १९६३); वॅट, डब्ल्यू. एम. : *मुस्लिम इंटलेक्चुअल, ए स्टडी ऑफ अल-घझाली* (एडिंबरो, १९५३); फख्री, एम. अनु. : *इस्लामिक ऑकेजनॅलिझम अँड इट्स क्रिटिक बाय ॲव्हेरूस अँड ॲक्वायनस* (लंडन, १९५८).

जे. ड. मार्नेफ

अल-फराबी : प्राचीन ग्रीक ज्ञानाची, विशेषत: प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल ह्यांच्या ज्ञानाची मध्ययुगीन पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानांत भर घालण्याची महान् कामगिरी बजावणाऱ्या अरबी दार्शनिकांतील अग्रेसर महनीय व्यक्तींपैकी अल-फराबी (अबू नस्र मुहम्मद अल-फराबी – इ. स. ८७०–९५०) हा एक आहे.

त्याचा जन्म तुर्कस्तानांतील फराब जिल्ह्यांत झाला आणि त्यावरून त्याचें नांव पडले. त्याचें शिक्षण बगदाद येथे झाले आणि तेथेच त्याने पहिली इस्लामी दार्शनिक शाळा स्थापन केली. आपल्या आयुष्याचीं अखेरची वर्षें त्याने सीरियांतील अलेप्पो येथे घालविलीं. त्याच्या ज्ञानकोशसदृश प्रचंड ज्ञानामुळे त्याला 'द्वितीय आचार्य' (पहिले आचार्य ॲरिस्टॉटल हे होत) हें नामाभिधान प्राप्त झालें. त्याने अरबी, हिब्रू आणि लॅटिन भाषांत ग्रंथनिर्मिति केली. 'आदर्श नगर' (दि आयडियल सिटी) ह्या विषयावरील त्याचे दोन ग्रंथ सुविख्यात आहेत.

त्याने गणराज्य (रिपब्लिक) आणि कायदे (दि लॉज) ह्यांवर भाष्यें लिहिलीं. बगदादमधील ख्रिश्चन ॲरिस्टॉटेलियनांच्या शाळांतून ज्ञानाच्या विविध शाखांचें अल-फराबीने अध्ययन केलें आणि अध्यात्मविषयांत जरी त्याने ॲरिस्टॉटलचा दृष्टिकोण स्वीकारला असला तरी अन्य सर्व विषयात, विशेषत: मानवाच्या व्यवहाराबाबतच्या विषयांत त्याने प्लेटोचें अनुयायित्व स्वीकारलें. 'आदर्श नगर' ह्या आपल्या महान् कृतीत त्याने प्रथमत. आपल्या आध्यात्मिक पद्धतीचें विवरण केलें असून नंतर मानसशास्त्राचा विचार केला आहे व शेवटी आदर्श राज्याबाबत आपली मतें प्रकट केली आहेत. अपूर्ण राज्यें कशामुळे निर्माण होतात ह्या विचारावरच त्याने भर दिला आहे. त्याची मध्यवर्ती कल्पना साररूपाने पुढीलप्रमाणे आहे :

अल-फराबीच्या मताप्रमाणे, सर्व बाबतीत सुव्यवस्था आणि सुसंवाद असला पाहिजे ह्याची जाणीव झाली की मानव सुखी होतो. मानवांचें सुख हेच राज्यांचें सुख बनतें. व्यक्तींना काय करतां येत नाही हें जाणण्याचें शास्त्र आणि सामर्थ्य ज्याच्याजवळ असतें त्यांच्याजवळ राजकीय प्राधिकार राहत असतो. 'आदर्श नगरा'च्या घडणीत प्रेमहि सहभागी असते.

अल-फराबी हा इस्लामी धर्माचा अनुयायी होता; आणि शिया पंथाचा कट्टर समर्थक होता, तरी तो आपल्या मतांबाबत सनातनी नव्हता. तत्त्वज्ञान हें सर्वश्रेष्ठ आहे असें त्याला वाटत होतें व विविध धर्म म्हणजे एकाच दार्शनिक अंतिम सत्याचे कमी-अधिक अंशाचे प्रतीकात्मक आविष्कार होत असें त्याचें मत होतें. हें सत्ताशास्त्र आणि धर्मविषयक तत्त्वज्ञान, त्याला ज्याच्याबद्दल आत्यंतिक आस्था होती त्या 'आदर्श नगरा'चा दार्शनिक पाया होय.

इस्लामी ईश्वरशास्त्रावर त्याचा प्रचंड प्रभाव पडला आहे, तरीपण विद्याविषयक वर्तुळांत, अरबी तर्कशास्त्र आणि तत्त्वज्ञान ह्या क्षेत्रातील एक विद्वान् म्हणूनच अल-फराबीचे अलीकडे अध्ययन होत असतें.

संदर्भ-ग्रंथ : अल-फराबी : *फिलॉसफी ऑफ प्लेटो अँड ॲरिस्टॉटल*, अनु. एम. एम. शरीफ (न्यूयॉर्क, १९६२); शरीफ, एम. एम. संपा. *ए हिस्टरी ऑफ मुस्लिम फिलॉसफी* (वीझबेडन, १९६३).

जे. ड. मार्नेफ

अळ्वार तत्त्वज्ञान : भागवत पुराणामध्ये असें भविष्य वर्तविले आहे की, कलियुगांत नारायणाची भक्ति करणारे ऋषि द्राविडदेशांतील कावेरी, ताम्रपर्णी आणि पालार या नद्यांच्या काठच्या प्रदेशांत जन्माला येतील. डॉ. भांडारकर यांच्या म्हणण्याप्रमाणे हे द्रविडभक्त, म्हणजेच अळ्वार संत, इ. स. च्या अकराव्या शतकापूर्वी

होऊन गेले असावेत. 'अळ्वार' ह्या शब्दाचा अर्थ 'अध्यात्मज्ञानरूपी समुद्रांत डुंबणारा मनुष्य' असा आहे या अळ्वाराची संख्या बारा असून त्यांची तामिळ व संस्कृत नांवें अशी आहेत :

तामिळ नाव	संस्कृत नाव	ग्रंथकर्तृत्व
१. पोयगै अळ्वार	सरोयोगिन्	(प्रत्येकी शंभर
२. भूतत्ताळ्वार	भूतयोगिन्	श्लोकाचे तीन भाग
३. पेयाळ्वार	महद्योगिन्	मिळून 'तिरुवंतडि काव्य')
४. तिरुमलिशै अळ्वार	भक्तिसार	नन्मुख तिरुवंतडि, तिरुचडवृत्तम्
५. नम्माळ्वार	शठकोप (पराङ्कुशमुनि)	तिरुवृत्तम् तिरुवशिरीयम्, पेरियतिरुवंतडि, तिरुवायमोरि.
६. मधुरकवि अळ्वार	मधुरकवि	—
७. कुलशेखर अळ्वार	कुलशेखर	पेरुमाल तिरुवोरि
८. पेरियाळ्वार	विष्णुचित्तम्	तिरुप्पालांड, तिरुमोरि
९. आण्डालाळ्वार	गोदा	तिरुपावै, नच्चियार
१०. तोण्डरडिप्पोडि अळ्वार	भक्ताङ्घ्रिरेणु	तिरुमलै तिरुप्पलियरेरुचि
११. तिरुप्पाणाळ्वार	योगिवाह	अमलमाडिविरान
१२. तिरुमगै अळ्वार	परकाल	पेरियतिरुमोरि, तिरुकुरुदांडकम्, तिरुनेडुन दांडकम्, तिरुवेरुगुत्त इरुवकै, शिरीय तिरुमंडल, पेरिय तिरुमंडल.

या सर्व साक्षात्कारी अळ्वार संतानी दक्षिण भारतातील तामिळनाडू प्रात आपल्या भक्तिप्रवण काव्यानी व गायनाने दुमदुमून टाकला. आपल्या पद्यरचनेने त्यानी सर्वसाधारण जनतेत भगवद्भक्तीचा अमाप प्रचार केला. या संतापैकी बरेच समाजाच्या खालच्या थरातील होते. विख्यात नम्माळ्वार अस्पृश्य तर तिरुमंगै अळ्वार हे कुविख्यात दरोडेखोर होते. आण्डाल ही स्त्री होती. परमेश्वराच्या दरबारांत जातपातीला महत्त्व नाही तेथे फक्त भक्तिमय अंत.करणाची आवश्यकता आहे. अळ्वारांचा चार हजार काव्यांचा संग्रह 'नालायिर प्रबंध' या नावाने प्रसिद्ध असून तो भक्ति, ज्ञान, प्रेम, सौदर्य आणि आनद यानी युक्त अशा अध्यात्मज्ञानाचें भांडारच आहे. काही पडितांच्या म्हणण्याप्रमाणे ही काव्ये इ. स. च्या सातव्या ते नवव्या शतकापर्यंतच्या काळात रचली गेली असावीत. अळ्वारांच्या काव्यांत वेदमंत्राचे पावित्र्य व आध्यात्मिकता असल्यामुळे व मुक्तिरूपी मंदाकिनीचा प्रवाह त्यांतून सतत वाहत असल्यामुळे या काव्य-सग्रहाला 'तामिळ-वेद' असेहि म्हटले जाते. ऐतिहासिक संशोधनानुसार अळ्वाराचा काळ इ. स. च्या दुसऱ्या ते नवव्या शतकापर्यंतचा मानला जातो.

त्यांच्या तत्त्वज्ञानावर वैदिक व पुराणांतील परंपरांचे ऋण आहे पाञ्चरात्र आगमांचीहि त्यांना ओळख होती. अळ्वाराचे तत्त्वज्ञान म्हणजे विशिष्टाद्वैत तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमि आहे.

ईश्वर विश्वांत, अंतर्यामी व अतीत असा दोन्हीहि आहे. त्याने विश्व निर्माण करून त्यांत प्रवेश केला. अळ्वार हे आगमांतील परमेश्वराच्या अवताराची कल्पना मान्य करतात. सर्व जीवांवद्दल वाटणाऱ्या करुणेमुळे ईश्वराने अवतार घेतला असल्यामुळे तो सर्वांना सुलभ आहे. तो कृपाळू आहे. मोक्ष म्हणजे ईश्वरसाक्षात्कार. मूर्ति म्हणजे एक केवळ प्रतीक नसून ती साक्षात् ईश्वरच होय, अशी अळ्वारांची श्रद्धा होती.

पोयगै : पहिले अळ्वार पोयगै यांनी पराज्ञानाने ईश्वरसाक्षात्कार करून घेतला. दुसरे अळ्वार भूतत्ताळ्वार यांनी पराभक्तीने व तिसरे अळ्वार पेयाळ्वार यांनी ज्ञान आणि भक्ति याच्या सगमाने, म्हणजे परमज्ञानाने किंवा ईश्वरी प्रेमाने साक्षात्कार करून घेतला. ज्ञान, भक्ति आणि ईश्वरप्रेम या तिहीचे ध्येय एकच आहे.

अंतिम सद्वस्तूच्या ज्ञानासाठी साक्षात् अनुभव हें एक प्रमाण आहे त्यालाच श्रुति-अनुभव असें म्हटले आहे. हे ज्ञान लौकिक, प्रत्यक्ष, अनुमान किंवा उपमानाने मिळत नाही. जगांतील नियमवद्धतेला ईश्वरच कारणीभूत आहे.

पोयगै यांच्या मते ईश्वर हृदयान्तर्गत व विश्वान्तर्गत आहे. सृष्टि निर्माण करणे व जीवाचा उद्धार करणे या दोन क्रियांतून ईश्वराचे ऐश्वर्य व्यक्त होतें. जीवाने शास्त्रविहित कर्मे केल्यावर ईश्वर त्याना जवळ करतो. परमेश्वर सर्वव्यापी आहे. आपले सर्वस्व म्हणजे मन, बुद्धि, अहकार ईश्वराला अर्पण करून आपल्याला त्याचे ज्ञान होऊ शकतें. ईश्वर भक्तांवर अनुकंपा करतो व त्यांचा योगक्षेम चालवतो जीव म्हणजे ईश्वराच्या हातांतील साधने आहेत.

भूतत्ताळ्वार यांच्या मते, 'पर' ज्ञानाची परिणति 'परा-' भक्तीत होते. भक्ति हेच खरें ज्ञान, तेंच साधन व तेच साध्य आहे ईश्वर सोडून इतर सर्वांवद्दलच्या अनासक्तीने, तसेच ईश्वराच्या सतत ध्यानाने पूर्ण शुद्धतेची प्राप्ति होते. हीच ऐकान्तिक भक्ति किंवा अनन्यभक्ति.

पोयगै या पहिल्या अळ्वाराच्या निर्गुण तत्त्वाचें भूतत्ताळ्वार यांच्या सगुण तत्त्वांत रूपांतर झालें. याचीच परिणति पेयाळ्वार यांच्या तत्त्वज्ञानात भक्तावर अनुकंपा करणाऱ्या ईश्वरांत झाली हाच ईश्वर सर्वाचें मूळ कारण असून जगाचा भर्ता व जगदाधार आहे. ज्यावर ईश्वराची अनुकंपा होणार नाही असें काहीच या जगांत नाही कारण सर्व क्रियांच्या मुळाशीं ही अनुकंपाच आहे. ही अनुकपा सर्वशक्तिमती असून तिच्याच साहाय्याने जीव परमगतीप्रत जातो. ईश्वर सर्व मंगल गुणांचें निधान आहे. नारायण अन्तर्वाह्य सर्वाला व्यापून राहिला आहे

तिरुमलिशै अळ्वार : या चवथ्या अळ्वारांच्या मतें ईश्वर एक आणि अद्वितीय आहे. तो अनंतकोटिब्रह्मांडांच्या पलीकडे आहे. एखादी वस्तु खरी आहे म्हणजे ती ईश्वरनिर्मित आहे, ईश्वरावर अवलंबून आहे, ईश्वराच्या नियमनाखाली आहे व ईश्वरासाठीच ती भोग्यवस्तु आहे. ईश्वर कर्माध्यक्ष आहे. 'नारायण' हा सर्ववाचक शब्द असून सर्व शब्द नारायण हाच अर्थ सूचित करतात. तोच सर्व विधेयांचे अंतिम उद्देश्य आहे. ईश्वर दुरितांचा क्षय करून धर्माचें

पुनरुत्थापन करतो. ईश्वर हाच मुक्तीचा खरा उपाय असून त्याला 'सिद्धोपाय' असें म्हटलें आहे. आनंदांत गुणात्मक भेद असून ईश्वर हाच निरपेक्ष आणि शाश्वत आनंद किंवा परमानंद आहे.

कुलशेखर अळ्वार : यांच्या मतें ईश्वर सर्व मंगल गुणांचें निधान असून तो जीवाला दुरितांच्या पलीकडे नेतो. जीवाला ईश्वराची ओढ असून तो शरणागति किंवा भारन्यास पत्करतो. अहंकार हा उच्च अनुभवाच्या वाटेवरील अडथळा आहे. सर्वांचा आत्मा खरोखर ईश्वरच आहे, अशी आत्म्यावद्दलची सखोल जाणीव झाल्यानेच अहंकाराचा नाश होतो. ईश्वरच अतिम कविता, पुरुषोत्तम व अंतर्यामी आहे.

नम्माळ्वार : यांनी 'भगवद्विषय' या आपल्या ग्रंथांत परमार्थ-पंथाचें सर्वांगीण विवेचन केलें आहे. ईश्वर पुरुषोत्तम असून ऐन्द्रिय ज्ञान आणि बौद्धिक ज्ञान यांच्या पलीकडे आहे. तो तात्त्विक दृष्टीने, तसेच साक्षात्काराच्या दृष्टीने अतिम तत्त्व आहे व सर्वांचा निर्माता तोच आहे.

उपसंहार : ब्रह्मन् हें सर्वांचे 'शरीरिन्' असून ते सर्वसुलभ आहे. अहंकारत्याग व शरणागति यांच्या जोरावर कोणाहि मानवास मुक्ति प्राप्त करून घेतां येते. प्रत्येक मानव हा परमेश्वराचा पुत्रच आहे. मुक्ति हें जीविताचें परमध्येय नसून खरें म्हणजे ती परमेश्वराच्या ऐहिक भक्तीतच सामावली आहे. वेदान्ताचें तत्त्वज्ञान याप्रमाणे विष्णुभक्तींत रूपांतरित करण्याचें कार्य अळ्वारांनी केलें.

तपश्चरण, आत्मसमर्पण आणि आध्यात्मिक कल्याणाचें अमृत जनतेपर्यंत पोहोचविणें या दृष्टीने अळ्वार संत भक्तितत्त्वज्ञानाचे श्रेष्ठ प्रचारक होते असें म्हणतां येईल. आपण कोणी ईश्वराचे लाडके किंवा प्रेपित नसून मुक्ति कोणालाहि प्राप्त करून घेतां येते अशी त्यांची शिकवण असे. त्यांच्या दृष्टीने परमेश्वराची करुणा (अरुळ्) ही एक प्रचंड शक्ति असून ती कोणालाहि मिळूं शकते.

संदर्भ-ग्रंथ : भांडारकर, आर जी. : *वैष्णविझम, शैविझम अँड मायनॉर रिलिजस सिस्टिम्स* (स्ट्रॉसवर्ग, १९१३); श्रीनिवासाचारी, पी. एन. *दि फिलॉसफी ऑफ विशिष्टाद्वैत* (अडयार, १९४३); भारद्वाज, के. : *दि फिलॉसफी ऑफ रामानुज* (मद्रास, १९५८); करमरकर, आर. डी. संपा. : *श्रीभाष्य ऑफ रामानुज*, ३ भाग (पुणें, १९५९–६४); कृष्णस्वामी अय्यर, सी. एन. व इतर : *थ्री ग्रेट आचार्याज, शंकर, रामानुज अँड मध्व, आ.* २ (मद्रास, १९४७); वरदाचार्य, के. सी. : *अळ्वार्स ऑफ साउथ इंडिया* (मुंबई, १९६६).

व्ही. जी. राहुरकर

अवतार-सिद्धान्त : अवतार म्हणजे परमेश्वराने खाली पृथ्वीवर येणें किंवा प्रादुर्भूत होणें. यालाच परमेश्वर मानवी रूपाने प्रकट होणें असेंहि म्हणतात. परमेश्वर वहुतेक अशा प्रकारे स्वतः प्रकट होतो : (अ) त्याच्या सृष्टीच्या नैसर्गिक परिणामांतून, (ब) नैसर्गिक घटनांच्या पलीकडे असलेल्या चमत्कारांतून, (क) (अवतार किंवा प्रत्यक्ष मानवी स्वरूपांत) मायारूप किंवा सत्य असलेल्या विशिष्ट आकृतिरूपाने, (ड) परमेश्वराचा प्रेपित किंवा दूत होणाऱ्या व्यक्तीच्या मनाला ज्ञात होणाऱ्या वैशिष्ट्यपूर्ण आर्ष ज्ञानांतून, (ई) त्याची कृपा पाठीशीं असलेल्या आदर्शभूत संतांच्या सर्वोत्कृष्ट पावित्र्यांतून, (फ) खरेंखुरें मानवी रूप घेऊन व आपल्यापैकीच एक वनून (उदा.– ख्रिश्चन अवतार-कल्पनेप्रमाणे व तसेंच बहुतेक भारतीयांची कल्पना आहे त्याप्रमाणे). भारतामध्ये अवतार-कल्पना खालील गोष्टींची उकल करण्यासाठी असावी असें वाटतें : (अ) अनेकेश्वरवादाची ईश्वराच्या एकतेशी सांगड घालतांना आड येणारी समस्या सोडविण्यासाठी; (ब) स्थानिक किंवा प्रादेशिक किंवा आदिवासी पंथ ब्राह्मण-पंथांत सामावून घेण्याच्या इच्छेने; (क) बुद्ध वगैरेंसारख्या नास्तिक महात्म्यांना आस्तिक पंथाशी तद्रूप करण्याची जरुरी भासल्याने; (ड) निर्गुण ब्रह्माच्या जवळ जाणाऱ्या मार्गाचें मानवीकरण करून भक्तिमार्गाच्या विकासाचा भक्कम पाया घालण्यासाठी; (इ) परमेश्वर सर्व विश्वाची काळजी वाहणारा आणि धर्माची प्रस्थापना करण्यांत आड येणाऱ्या सर्व विघ्नांचा अपहर्ता आहे ही भावना दृढ करण्यासाठी; (फ) कर्माच्या वज्रकठोर नियमांवरील विश्वास व परमेश्वराचें त्यावरील प्रभुत्व यावद्दल दृढ श्रद्धा यांत समतोलपणा राखण्यासाठी; (ग) संतांच्या व्यक्तित्वा-बद्दलचा जनांत असलेला आदर विशद करण्याच्या इच्छेमुळें; (ह) सर्व दुरितांवर अंतिम विजय परमेश्वराचाच होतो या आशेने, ही अवतार-कल्पना आपणांस वैष्णवपंथात पूर्ण विकसित झालेली दृष्टोत्पत्तीस येते. इ. स. ११०० च्या आसपास या पंथांत ह्या अवताराची संख्या दहा निश्चित झालेली होती. ते अवतार असे : मत्स्य, कूर्म, वराह, नृसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण, बुद्ध आणि कल्की. याचेंच अनुकरण शैवपंथीयांनी केलें आहे आणि लिंगपुराणांत शिवाचे २८ अवतार सांगितले आहेत. किमान काही अवतार सत्यस्वरूप आहेत अशी पुष्कळ वैष्णवांची भावना आहे. पण ईश्वरशास्त्रवादी नेहमी असें सांगतात की, हे अवतार केवळ भासमान होणारे असून त्यांचे परिणाम मात्र सत्य आहेत. विष्णु जणू काही कृष्णरूपाने जन्मास येऊन मानवी स्वरूपांत राहिल्याप्रमाणें सर्व घटना घडून आल्या, पण त्याने प्रत्यक्ष देहरूप घेतले नाही; कारण त्यामुळे ईश्वर सर्वातीत आहे या कल्पनेला बाध येतो. (तुलना करा : 'शंकराचार्यांचें गीताभाष्य'). याउलट पुष्कळ ख्रिश्चन असें समजतात की, "शब्द साकार झाला" म्हणजेच पारमार्थिक त्रयींपैकी द्वितीय तत्त्वाने सत्य व पूर्ण मानवी रूप घेऊन जीजस ख्राईस्ट म्हणून जन्म घेतला, व मनुष्यमात्राला पापांतून मुक्त करून आपल्या कृपेने त्याला दैवी स्वरूप प्राप्त करून दिलें. ख्रिस्त हा दोन भिन्न स्वरूपाच्या स्वभावांनी युक्त असलेला एक दैवी पुरुष होता. त्याचें एक स्वरूप दैवी होतें, तर दुसरें मानवी होतें. ही दोन्ही स्वरूपे एकमेकांशी इतकी तद्रूप झालेली आहेत की, त्यांमध्ये कोणताहि गोंधळ अथवा मिश्रण नाही. त्याचें दैवी स्वरूप सर्वातीत तत्त्वांत किंवा निर्गुणत्वामध्येसुद्धा बदलत नाही. पण त्याचें मानवी स्वरूप दैवी सत्ता किंवा अस्तित्व-प्रकटता यांनी युक्त असलेल्या ईश्वराच्याच वैयक्तिक कृतींनी कार्यप्रवण झाले आहे व तिनेच त्याची धारणा झाली आहे. हीच तत्त्वप्रणाली ख्रिश्चन ईश्वरशास्त्रवाद्यांनी पुढे आणखी सुधारली आणि अशा प्रकारे ईश्वराचा दया व प्रेम यांनी युक्त असा सत्य अवतार आणि त्याचें अतीतत्व यांचा मेळ घातला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : भांडारकर, आर. जी. : *वैष्णविझम, शैविझम अँड मायनॉर रिलिजस सिस्टिम्स* (स्ट्रॉसवर्ग, १९१३); रेनो, एल. अँड फिलिओझा, जे : *एल इंडे क्लासिक*, २ खं (पॅरिस, १९४७,

१९५७); फेरिअर, एफ. : व्हॉट इज दि इन्कार्नेशन ? अनु. ई सिलेम (लंडन, १९६२); स्मिथ, जी. डी. संपा. : टीचिंग्ज ऑफ दि कॅथॉलिक चर्च, २ खं (लंडन, १९४९); ग्रिलमेअर, ए. : ख्राइस्ट इन ख्रिश्चन ट्रॅडिशन (लडन, १९६५)

आर. व्ही. डस्मेट

अविद्या (अज्ञान) : योग, अद्वैत वेदान्त आणि बौद्ध दर्शने यात अविद्या शब्दाचा प्रयोग केलेला आढळतो. न्याय आणि अद्वैत वेदान्तांत 'अज्ञान' शब्दाचाहि प्रयोग आहे. अद्वैत वेदान्तांतमात्र अज्ञान आणि अविद्या हे दोन्ही शब्द (खास व एकाच अर्थानें) वापरले गेले आहेत.

विद्या आणि ज्ञान हे एकाच अर्थाचे शब्द आहेत. तेव्हा अज्ञान आणि अविद्या हेहि समानार्थक शब्द होतील. अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा अभाव. जेव्हा एखाद्या वस्तूचें ज्ञान होत नाही तेव्हा आपण 'अज्ञान' या शब्दाचा प्रयोग करतो. अन्नभट्टाने (तर्कसग्रह) ज्ञानाचें 'सर्वव्यवहार-हेतु' – 'सर्व व्यवहार ज्यामुळे शक्य होतात तें' असें लक्षण केलें असून, ज्ञान आणि बुद्धि याना समानार्थी कल्पिले आहे. सामान्य भाषेमध्ये ज्ञान आणि बुद्धि यांना आपण समानार्थक समजत नाही. ज्ञान हे ज्ञेय आणि ज्ञाता यांचा संबंध दाखवितें. ज्ञान हे संबंधवाचक असतें. नैयायिकानाहि ही गोष्ट मान्य आहे. तेव्हा अज्ञान किंवा अविद्या हे शब्द ज्ञानशास्त्रीय (एपिस्टेमॉलॉजिकल) संदर्भातच अर्थावगाही व्हावेत. परंतु अद्वैत वेदान्तात ते मिथ्यावस्तुवाची झाले असून सत्ताशास्त्रीय (मेटॅफिजिकल) संदर्भातपण वापरले जातात.

अद्वैती परिभाषेंत अविद्या किंवा अज्ञान यांना भावरूप (पण मिथ्या) 'पदार्थ' मानलें आहे. जेव्हा आपणांस एखाद्या वस्तूचें ज्ञान होत नाही, तेव्हा आपणास अज्ञान किंवा अविद्या यांचें ज्ञान होत असतें अशी अद्वैत्यांची विचारसरणी आहे. मी सुखाने झोपलों आणि *मला काहीच कळले नाही (सुखं अहम् अस्वाप्सम्, न किंचित् अवेदिपम्)* असे आपण जेव्हा म्हणतो तेव्हा आपणांस **अज्ञानाचें** ज्ञान होत असतें. म्हणजे अर्थातच झाड, फुलें, फळें हे जसे पदार्थ तसेंच अज्ञान किंवा अविद्या हाहि पदार्थ झाला.

दर्शनांचीं मतें : केवळ ब्रह्म हेच सत्य असतांना नामरूपात्मक जगत् कसे भासते असा प्रश्न विचारला तर त्याचे उत्तर अविद्येमुळे – अज्ञानामुळे – असे अद्वैती देतात. पण वरील वाक्यांतील 'मुळे' हा कारणवाची प्रत्यय नाही. अविद्या किंवा अज्ञान हें कारण व नामरूपात्मक जगत् हें कार्य, असें वस्तुतः नातें नाही. म्हणजे येथे कार्यकारणसंबंध नाही. परंतु व्यवहारांत कधीकधी आपण कार्यकारणसंबंधाची भाषा वापरतो. त्यामुळे अविद्या किंवा अज्ञान हें कारण व माया हें कार्य अशी भाषा क्वचित् बोलली जाते. पण कार्यकारणसंबंधाची भाषा केवळ सत् पदार्थाच्या संदर्भातच वापरली जाऊं शकते हें जाणल्यावरोवर माया व अविद्या यांचा कार्यकारणसंबंध नाहीसा होतो. सदसद्‌विलक्षण माया किंवा जगत् याचे कारणहि अविद्या आणि तिचे मायेशी कार्यकारणात्मक नातेहि सदसद्‌विलक्षणच असणार. 'असत् पदार्थ ज्या शक्तीमुळे भासमान होतो किंवा ज्या शक्तीमुळे सत् पदार्थ (ब्रह्म) ज्ञात होत नाही ती अविद्या' अशी 'सर्वदर्शनसंग्रहा'त अविद्येची (अद्वैतसंबंधांत) व्याख्या केली आहे. अर्थात् शक्ति हा शब्दहि येथे मिथ्यावाचक आहे हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

बौद्ध दर्शनांतहि अविद्या शब्दाचा प्रयोग आहे. स्वत. बुद्धाच्या उपदेशांतील द्वादश निदानाची सुरुवात अविद्येपासूनच होते. तेथे अविद्या शब्दाचा अर्थ 'अनात्म'संबंधी, अज्ञान असा आहे. अविद्या म्हणजे 'मी आहें' अशी खोटी जाणीव. या मिथ्या जाणिवेमुळेच सर्व दुःखमय आहे अशी कल्पना होते.

योगदर्शनांत 'अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुचिसुखात्मख्यातिर विद्या' (यो. सू. २.५) म्हणजे जें अनित्य, अशुचि, अनात्म आहे त्याला नित्य, शुचि, सुखदायक व आत्मा समजणे ही अविद्या होय, अशी अविद्येची व्याख्या केली आहे. ही व्याख्या बुद्धाच्या द्वादश निदानांतील व्याख्येला किती जवळची आहे हे पाहण्यालायक आहे. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे पांच क्लेश किंवा क्लेशावस्था होत (यो. सू. २.३) व समाधीमुळें किंवा योगामुळे हे क्लेश नाहीसे होतात असें पतंजलीच्या योगसूत्रांत सांगितले आहे

वैशेषिक दर्शनांत अविद्या शब्दाचा उपयोग अयथार्थबुद्धि या अर्थाने केलेला आढळतो.

प्राचीन न्यायग्रंथांत अज्ञान शब्दाचा प्रयोग निग्रहस्थानाची कल्पना स्पष्ट करण्याकरिता केलेला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : अभ्यंकर, वा. संपा. : *श्रीमत् सायणमाधवाचार्यप्रणीत सर्वदर्शनसंग्रह* (पुणें, १९२४); दीक्षित, स. हृ. : *भारतीय तत्त्वज्ञान* (कोल्हापूर, १९३३); पतंजलि : *योगसूत्रें*; अभ्यंकर, वा. संपा. : *न्यायकोश* (पुणें, १९२८).

सु. शि. बार्लिंगे

अविश्ववाद : अविश्ववादाचा शब्दशः अर्थ म्हणजे विश्व नाही, म्हणजेच अनुभवाला येणारें विश्व अंतिमतः सत्य नाही. काहीच अस्तित्वांत नाही असें म्हणणारा शून्यवादी नागार्जुन हा अविश्ववादी आहे तसेंच परतत्त्व सर्वातीत आहे असें मानणारे पार्मेनायडीस, ब्रॅड्ले, गौडपाद किंवा शंकर हेहि अविश्ववादीच आहेत. तेव्हा, शून्यवाद व अतीतत्ववाद यातून अविश्ववाद निघतो (स्पिनोझालाहि अविश्ववादी म्हटलें जाते. पण, त्याच्या मतें ईश्वर व जग एकच असल्याने त्याला सर्वेश्वरवादी म्हणणें अधिक बरे). निष्प्रपंच ब्रह्म हेच एकमेव सत्तत्त्व आहे असें श्रुतिहि अनेक ठिकाणी म्हणते या अद्वयवादांतूनच गौडपादांचा **अजातवाद** किंवा जग उत्पन्नच झालें नाही हा सिद्धान्त निघतो. आत्मतत्त्व उत्पन्न झालेले नाही कारण तें नित्य आहे. खरोखर त्याला अजाति किंवा 'अजात' म्हणणेहि बरोबर नाही. कारण जोपर्यंत जाति खरी आहे तोपर्यंतच अजातीला अर्थ आहे. काही वर्णन न देणें हेच त्याचें खरें वर्णन. मन किंवा वस्तु काहीच उत्पन्न झाले नाही, कारण तें स्वतःपासून किंवा दुसऱ्यापासून उत्पन्न होत नाही, असें गौडपाद दाखवितात. एवच, अंतिम दृष्टीने, अजातवादाचें म्हणणें एकच : "अगा जे जालेचि नाही, त्याची वार्ता पुससी काई !" काहीच सत्य नाही या अर्थाने माध्यमिक बौद्धमतातहि अजातवाद आहे. नागार्जुन व गौडपाद या दोघांच्याहि मतें कारणकल्पना तर्कदृष्ट्या समर्थनीय नाही. 'कारण' हें 'कार्याच्या' आधी येतें, किंवा बरोबर येतें किंवा दोन्ही एकच आहेत असें काहीच म्हणतां येत नाही. सत्कार्यवाद म्हणजे कार्य कारणांत (अस्तित्वात) आहे किंवा असत्कार्यवाद

म्हणजे तें तसें नाही, हे दोन्ही वाद जगदुत्पत्तीला परस्परविरोधी कारणें देत असले तरी जग निर्माण झालें आहे यावर त्याचा विश्वास आहे. अशा सिद्धान्तांना जातिवाद किंवा जातवाद म्हणतां येईल. अजातवादाचा तसा विश्वास नाही. या अर्थानें अजातवाद हा दोन प्रकारच्या जातिवादांना उत्तर आहे. सत्कार्यवादाच्या मुळाशीं असणाऱ्या शाश्वतवादाचा व असत्कार्यवादाच्या मुळाशी असणाऱ्या उच्छेदवादाचा इथे इन्कार होतो. त्या दोघाच्या वादांतून, भूतहि उत्पन्न झालें नाही, अभूतहि उत्पन्न झालें नाही असें सिद्ध होते. तेव्हा यावरूनहि अजातवादच सिद्ध होतो असें गौडपाद पुढे म्हणतात. जीव निर्माण झाला आहे हें कबूल करून मग जीव व ब्रह्म एकच आहेत असें प्रतिपादणाऱ्या अद्वैतवादाच्या पुढचें पाऊल अजातवादाचें आहे. नागार्जुन व गौडपाद दोघेहि अजातवाद मानीत असले तरी नागार्जुनाचें तत्त्वज्ञान अभाववादी म्हणजे काहीच नाही असें म्हणणारें आहे तर गौडपादाचें तत्त्वज्ञान भाववादी किंवा आत्मतत्त्व सत्य मानणारे आहे. या प्रकारचा अजातवाद अविश्ववादाशी सुसंगत आहे; पण काहींच्या मतें जग हें कुणी निर्माण केलेलें नाही, तें नित्यच आहे, असे म्हणणारेहि अजातवादीच आहेत. मात्र ते अविश्ववादी नसून विश्ववादी आहेत. जग निर्माण झालें नाही तर जें दिसतें तें काय ? या प्रश्नाला थोड्याफार फरकाने अतीतत्ववाद्यांनी माया, अध्यास किंवा विवर्त हें उत्तर दिलें आहे. जग हा ब्रह्मावर अविद्येपोटी केलेला अध्यारोप आहे. खऱ्या ज्ञानाने हा आभास नाहीसा होऊन ब्रह्म हेंच सत्य आहे हें उघड होतें. पण जग जर मायाच आहे तर जगांतील सर्व कृतिहि मायिकच आहेत; ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र, सत्ताशास्त्र, पारमार्थिक जीवन ही सर्व खोटीच ठरतात व अशा तऱ्हेने मायावादापाठोपाठ निवृत्तिमार्ग येतो असे अविश्ववादावर आक्षेप घेतले जातात. परंतु सर्व अतीतत्ववाद्यांनी व्यावहारिकदृष्टचा नैतिक आचार व आध्यात्मिक पूर्णता यासाठी जगाचें अस्तित्व व सातत्य मान्य केलें आहे हे लक्षात ठेवलें पाहिजे. अविश्ववादाचा किंवा अजातवादाचा खरा भर परम-सत्तेच्या विश्वातीततेवर आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : करमरकर, र. दा. संपा. : *गौडपादकारिका* (पुणे, १९५३); शेरबॅट्स्की, टी. : *दि कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण* (लेनिनग्राड, १९२७); विंडेलबँड, डब्ल्यू. : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु. जे. एच. टफ्ट्स (न्यूयॉर्क, १८९३); शिलर, एफ. सी. एस. : *रिडल्स ऑफ दि स्फिंक्स* (लंडन, १८९१; सुधा. आ. १९१०).

भी. रा. कुलकर्णी

अशोक : सम्राट् अशोक इ. सनापूर्वीच्या तिसऱ्या शतकाच्या मध्यास (इ. स. पूर्व २५०) होऊन गेला. हा आरंभी क्रूर असून त्याने आपला पिता राजा बिंदुसार ह्याच्या मृत्यूनंतर आपल्या सावत्र-भावांचा खून करून राज्य पटकावलें, म्हणून ह्याला चंडाशोक असें म्हणत असत. पण पुढे कलिंगावरील स्वारीत त्याने विजय मिळविला, पण मनस्वी प्राणहानि झाली हें पाहून त्याला उपरति झाली. पुढे बौद्ध धर्माच्या शिकवणीने प्रभावित होऊन आपल्या प्रजेचें ऐहिक व पारमार्थिक कल्याण व्हावें म्हणून त्याने आपले आदेश दगडावर कोरवून ठेवले. ते आदेश शिला-प्रस्तरांवर, शिलास्तंभांवर किंवा गुहांमधून कोरलेले आहेत. शिलाप्रस्तरांवरील मोठे लेख बहुधा अशोकाच्या साम्राज्याच्या सीमेवर आहेत. स्तंभलेख साम्राज्याच्या उत्तरेकडील भागांत विखुरलेले आहेत. त्याचप्रमाणे गुहालेख.

ह्या लेखांतील आदेश मुख्यत्वेंकरून सामान्य जनतेकरिता आहेत. श्रमण-ब्राह्मणांबद्दल आदर व त्यांना दान, गुरुजनांची व मातापितरांची शुश्रूषा, प्राणिमात्रांवर दया करून त्यांची शक्य तितकी कमी हिंसा, माणसें व जनावरे ह्यांच्याकरिता औषधोपचार (केवळ आपल्याच राज्यांत नाही, तर सीमेवरील राज्यांतहि), नोकरचाकरांशींहि वागण्याची उदारवृत्ति, सर्व प्रजेंत बंधुभाव, समता व थोडक्यांत म्हणजे सर्व प्रजेला धर्माने जिंकणें (धर्मविजय) हे त्या लेखांचे विषय आहेत. हे सर्व घडवून आणण्याकरिता त्याने आपले अधिकारीहि नेमले होते, व त्यांनी ह्या कार्याकरिता संचारहि करावा असे आदेश दिलेले होते. त्याने आपल्या राज्यांत ठराविक दिवशी म्हणजे दर पक्षाच्या अष्टमी, चतुर्दशी व पौर्णिमा ह्या दिवशीं किंवा तिष्य नक्षत्राच्या पौर्णिमेला बैल, बकरे, मेंढे ह्यांची खच्ची करूं नये, तिन्ही चातुर्मासीं पौर्णिमेला किंवा तिष्य नक्षत्राच्या पौर्णिमेला व त्याच्या आदल्या व पुढच्या दिवशीं मासे किंवा अन्य प्राणी ह्यांची हत्या करूं नये, किंवा बैल, घोडे ह्यांना डाग देऊं नये अशा तऱ्हेचे आदेश दिलेले होते. धर्मोपदेश करण्याची व्यवस्था केलेली होती. निर्ग्रंथ (जैन), आजीविक, किंवा इतर पंथांचे पुढारी, श्रमण, ब्राह्मण ह्यांच्यामध्ये परस्पर मैत्रीभाव वाढविला जात असे. दया, दान, सत्य, शुचित्व, मार्दव, साधुत्व ह्यांची जोपासना करण्याची खटपट होत असे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे मानव व देव एका पातळीत यावेत ह्याबद्दलची खटपट चालूं असे. भाब्रा (राजस्तानांतील बैराट) येथील शिलालेखांत बुद्ध भिक्षूंच्या-करिता सात धर्मपर्यायाचा नामनिर्देश असून ते धर्मपर्याय पालि त्रिपिटकांत आढळतात. तसेंच सारनाथ येथील शिलालेखांत बौद्धांच्या भिक्षु-भिक्षुणीच्या संघांत फूट पाडणाऱ्या भिक्षु-भिक्षुणीना पांढरी वस्त्रें पाघरावयास लावून हाकून द्यावें असें म्हटलें आहे. ह्या शिला-लेखांत बौद्ध तत्त्वज्ञानासंबंधी मात्र काही उल्लेख नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : आपटे, वा. गो. : *अशोकचरित्र* (पुणें, १९२९); स्मिथ, व्ही. : *अशोक, दि बुद्धिस्ट एम्परर ऑफ इंडिया* (लंडन, १९०१); भांडारकर, डी. आर. *अशोक*, आ. ३ (कलकत्ता १९५५).

पु. वि. बापट

अश्वघोष : अश्वघोष हा एक महान् श्रद्धायुक्त बौद्ध कवि इ. स. पूर्व ५० ते इ. स. १०० पर्यंत होऊन गेला. सौदरनंद, बुद्धचरित व शारिपुत्रप्रकरण हे तीन ग्रंथ निश्चितपणें त्याचे म्हणून समजले जातात. हा कनिष्काचा समकालीन समजला जातो व कनिष्काच्या काळीं भरलेल्या बौद्ध संगीतीत उपाध्यक्ष म्हणून होता. तो 'सुवर्णाक्षी' नांवाच्या स्त्रीचा पुत्र होता.

सौदरनद काव्य हें, बुद्धाच्या एकीकडून सावत्र व एकीकडून मावस भाऊ नंद (महाप्रजापति गौतमीचा मुलगा) ह्याच्या बुद्धाच्या अनुयायी होण्याच्या कथेवर आधारलेलें आहे. स्त्रियांचें सौदर्य हें चिरकाल टिकणारें नसून कालातराने तें नष्ट होणारें आहे हें बुद्धाने त्याला पटवून दिलें व मग तो बुद्धाचा अनुयायी बनला. संस्कृत बुद्ध-चरितांत बुद्धाचें चरित्र दिलेलें आहे, पण तें अपूर्णंच राहिलेलें आहे.

अश्वघोषाचे असे संस्कृतांत उपलब्ध असलेले फक्त १३ सर्ग व १४ व्याचा काही भाग असे काही पोथ्यांतून दिलेले असून पुढील १४ ते १७ सर्ग अमृतानंद नांवाच्या कवीने वाढवलेले आहेत. काहीच्या मतें १५ ते २८ सर्ग हे तिबेटी व चिनी भाषेतच उपलब्ध आहेत. उपलब्ध असलेल्या सस्कृत, तिबेटी व चिनी ग्रंथांतील कथा बुद्धाचें परिनिर्वाण, त्यानंतर त्याच्या अस्थिविभागणीच्या वेळी झालेले झगडे, त्यानतरची पहिली संगीति व अशोकाच्या कारकीर्दीपर्यंत आणून ठेवलेली आहे.

मध्य आशिया खंडांत सापडलेले त्रुटित शारिपुत्रप्रकरण हेहि अश्वघोषाचेंच समजलें जाते. शारिपुत्र आणि मौद्‌गल्यायन ह्या बुद्धानुयायी होण्याच्या कथेवर आधारलेल्या नाटयकृति आहेत.

अश्वघोषाची कालमर्यादा ध्यानात धरली तर त्याच्या ग्रंथांत दिसून येणारी बौद्ध विचारसरणी ही प्रारंभीच्या सनातन बौद्धधर्माला (थेरवाद, श्रावकयान) अनुसरणारी असल्यास नवल नाही. सौदरनदातील (१७.१८) सृष्टिजीवितासंबंधीची कल्पना

यस्मादभूता भवतीह सर्वम् ।
भूत्वा च भूयो न भवत्यवश्यम् ॥

" अस्तित्वांत नसणाऱ्या गोष्टी अस्तित्वांत येतात व नंतर पुन. नाहीशा होतात हे निश्चित आहे " – ही कल्पना जुन्या पालिवाङ्‌मयांत येणाऱ्या पुढील वाक्याशी तंतोतंत जुळते – " एवं किर इमे धम्मा धम्मा अहुत्वा संभोन्ति, हुत्वा पटिवेन्ति, " (मज्झिम. ३.८८).

बुद्धाच्या शिष्याची जी नांवे सौदरनंदात दिलेली आहेत त्यांतील वरीचशी नावें एकोत्तरागमाच्या चिनी संस्करणात व आ. लो. हान्-च्यू-त-चंग ह्या चिनी ग्रंथांत सापडतात. अश्वघोषाने बुद्धचरितांत (११. २२–३१) वापरलेल्या उपमा ह्या जुन्या पालि व बौद्ध संस्कृत वाङ्‌मयांत सर्वत्र आढळतात. प्रसेनजित् राजाला केलेला उपदेश (बु. २०. १२–५१) हा पालिभाषेतील कोसल-संयुत्तावर आधारलेला दिसतो. मनुष्यप्राणी हा पांच स्कंधांचा बनलेला असून त्याची कर्मे ही कुशल किंवा अकुशल हेतूंवर अवलंबून असतात. त्याने राग, द्वेष, मोह ही अकुशल मूले नष्ट केल्यास त्याला निर्वाण प्राप्त होते हीहि जुनीच कल्पना आहे.

अश्वघोषाच्या ग्रथावरून जसे त्याचें बौद्धग्रंथांसंबंधीचे ज्ञान दिसतें तसे ब्राह्मणग्रथांचाहि त्याचा खोल अभ्यास होता असें दिसतें. वेद, उपनिषदे, महाभारत, रामायण, सांख्य, योग व वैद्यक या ग्रंथाचा त्याचा परिचय चागला होता. त्याने अनेक प्राचीन ऋषि व तत्त्ववेत्त्यांचीं नावे दिलेली आहेत ह्यावरून हें सर्व सिद्ध होतें.

संदर्भ-ग्रंथ : कॉवेल, इ. बी. अनु. व संपा. : *दि बुद्धचरित ऑफ अश्वघोष* (ऑक्स्फर्ड, १८९३); जॉन्स्टन, इ. एच. संपा : *दि बुद्धचरित वाय अश्वघोष, २ भाग* (लाहोर, १९३५, ३६); जॉन्स्टन, इ एच. अनु : *दि सौंदरनंद वाय अश्वघोष* (लंडन, १९३२); हरप्रसाद शास्त्री, सपा. : *सौंदरनंदम् काव्यम्, अश्वघोषप्रणीतम्* (कलकत्ता, १९१०); कीथ, ए. बी. : *ए हिस्टरी ऑफ संस्कृत लिटरेचर* (लंडन, १९२०).

पु. वि. बापट

अष्टांगयोग : पतंजलीनी योगदर्शनांत निबद्ध केलेल्या योगास अष्टांगयोग असें म्हणतात. त्यातील कित्येक अंगांचें वर्णन उपनिषदें, योगवासिष्ठ, योगियाज्ञवल्क्यस्मृति, गीता इत्यादि ग्रंथांतहि आढळतें. या योगांत प्रकृति, पुरुष आणि पुरुषविशेष ईश्वर यांची सत्ता मूलभूत मानली असून अनादि अविद्याकृत संयोगाने सृष्टि होते असे म्हटले आहे. संसार दुःखमय असून अविद्यादि क्लेश हें दुःखाचें मूळ कारण आहे. तें नष्ट झाल्याने द्रष्टा आणि दृश्य यांच्या वास्तविक स्वरूपा-विषयीचें अदर्शन नष्ट होऊन द्रष्टयास स्वरूपावस्थिति येते. तेच 'हान' किंवा कैवल्य होय. यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि या योगाच्या आठ अंगांच्या अनुष्ठानाने चित्तगत क्लेश दूर होऊन अविवेक नष्ट होतो. त्यास पुरुषख्याति असें म्हणतात. यांपैकी पहिल्या पांच अंगांना बहिरंग व शेवटच्या तीन अंगांना अतरग म्हणतात. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे पांच यम असून त्यांचें स्वरूप निवृत्यात्मक असते नियमांचें स्वरूप प्रवृत्यात्मक असून त्याची नांवें अनुक्रमें शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान अशीं आहेत. आसनाने शारीरिक व मानसिक स्थिरता लाभून सुखदुःखादि द्वंद्वें दूर होतात. प्राणायामांत श्वासप्रश्वासाचें नियमन केलें जाते. त्याने चित्तशुद्धि होऊन एकाग्रतेची पात्रता येते. प्रत्याहार म्हणजे इंद्रियांना विषयांतून निवृत्त करणें. त्याने इंद्रिये वश होतात. धारणा, ध्यान आणि समाधि या एकाग्रतेच्या अधिकाधिक सूक्ष्म अवस्था आहेत. समाधीचे संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात, किंवा सबीज आणि निर्बीज असे दोन प्रकार आहेत. त्यांतील पहिल्या प्रकारास सभापत्ति असेंहि म्हणतात. या अवस्थेत व ध्यानात फरक इतकाच की, ध्यानांत चित्ताची ध्येय वस्तूशी तन्मयता झाल्याने एकाच एक प्रत्ययाचें चित्तांत अखंड स्फुरण होतें. ध्यानावस्थेची जाणीवहि त्याबरोबर असते. ती जाणीव नष्ट होऊन चित्त ध्येयविषयाशी पूर्णतः तदाकार होणे ही समाधीची अवस्था होय. तिचे वितर्क, विचार, आनद आणि अस्मिता असे चार प्रकार होतात. निर्बीज समाधीत चित्तास कोणतेहि आलंबन नसतें. तीत चित्तवृत्तींचा पूर्णपणे निरोध होतो. पुरुषख्यातीमुळे उद्‌भवणारें परवैराग्य हा निर्बीज समाधीचा उपाय आहे. निर्बीज समाधि हें अष्टांगयोगाचें सर्वश्रेष्ठ अंग असून इतर सर्व अंगें अप्रत्यक्षरीत्या तिला साह्यभूत होतात.

के. एस्. जोशी

असंग : असंग, वसुबंधु व विरचि नामक तीन् बंधु होते. त्यापैकी थोरला असंग हा योगाचारपंथी. हा इ. स. च्या चौथ्या किंवा पांचव्या शतकाच्या आरंभी होऊन गेला. पारंपरिक समजुतीप्रमाणे स्वत.ला हा मैत्रेयनाथाचा शिष्य म्हणवून घेतो 'महायानसूत्रालंकार' ह्या ग्रंथांतील कारिका मैत्रेयनाथाच्या असून त्यावरील भाष्य असगाचे आहे अशी पारंपरिक समजूत आहे. 'महायान-संग्रह', 'अभिधर्म-समुच्चय' व 'योगाचारभूमिशास्त्र' हे त्याचे प्रमुख ग्रंथ म्हणून मानले जातात. 'योगाचारभूमिशास्त्र' हा ग्रंथ तर भारतांतून नष्ट झालेला होता. पण सुप्रसिद्ध विद्वान् संशोधक पंडित राहुल सांकृत्यायन ह्यानी तिबेट देशातील एका मठांत उपलब्ध झालेल्या एका हस्तलिखिताची छायाचित्रें घेऊन तो आता भारतांत उपलब्ध केलेला आहे. ह्या ग्रंथाचा पहिला भाग पंडित विधुशेखर शास्त्री ह्यानी

संपादिलेला कलकत्ता विद्यापीठाने प्रसिद्ध केला आहे. ह्यांत फक्त पहिल्या पाच भूमीवरचीच प्रकरणे आहेत. तसेंच 'वोधसत्त्वभूमि' व 'श्रावकभूमि' हे या ग्रंथाचे अनुक्रमे १५ वे व १४ वे विभागहि आता देवनागरी लिपीमध्ये किंवा रोमन लिपीमध्ये उपलब्ध झालेले आहेत. सध्या केवळ चिनी भाषेत उपलब्ध असलेल्या ग्रंथावरून असंगाची न्यायशास्त्रपद्धति कोणती होती ह्याची कल्पना येते. असंगाला प्रत्यक्ष अनुमान व आगम ही प्रमाणे मान्य होती. अनुमानहि पंचावयवी पद्धतीनेच त्याला मान्य होते. उदाहरणार्थ :

१. शब्द हा अनित्य आहे. . . . (प्रतिज्ञा)
२. कारण तो कृतक आहे. . . . (हेतु)
३. घटाप्रमाणे, (पण आकाशाप्रमाणे नाही) . . (उदाहरण)
४. घट हा कृतक असून अनित्य आहे, त्याचप्रमाणे शब्दहि अनित्य आहे, कारण तो कृतक आहे. . . . (उपनय)
५. म्हणून शब्दहि अनित्य आहे, हे आम्ही जाणतों. . (निगमन)

असग हा अग्रयान किंवा महायानपंथाचा कट्टा पुरस्कर्ता होता. महायानपंथ नवा नसून जुन्या 'श्रावकयान' पंथाप्रमाणे पुरातनचा आहे असें तो अट्टाहासाने सागत असतो. श्रावकयानपंथ हा मंद बुद्धीच्या लोकांकरिता व महायान किंवा वोधिसत्त्वयान श्रेष्ठ दर्जाच्या लोकाच्या-करिता आहे असे तो प्रतिपादितो. वोधिसत्त्वयानाच्या धर्मग्रंथाची म्हणजे वोधिसत्त्वपिटकाची भाषा ही वाच्यार्थानुसारी न मानतां त्यांत गर्भित अर्थ असतो असे तो म्हणतो. [न रुतार्थानुसारेण बुद्ध-वचन वेदितव्यम् – (म. सू. १.७), व्यंजनतोऽर्थो न च ज्ञेयः (म. सू. १.४)]. वोधिसत्त्व हा करुणेने अभिप्रेरित असतो व त्याचे, 'करुणेचा अभाव असणारी कृत्ये करणें' म्हणजेच स्वभाव नष्ट करणारे, स्वस्याना-पासून च्युत करणारे पाराजयिकस्थानीयधर्म होत. श्रावकाच्या मते त्यांचे श्रामण्य नष्ट करणारे पाराजयिकधर्म जे त्याच्या विनय-पिटकात आहेत ते असंगाला मान्य नसून त्याच्याऐवजी हे नवीन धर्म त्याने प्रतिपादिले आहेत असंगाच्या मते, वाह्यधर्म किंवा वाह्यवस्तु ह्यांना खरें अस्तित्व नसून त्या केवळ 'परिकल्पित' आहेत किंवा त्याना स्वतंत्र अस्तित्व नसून त्या दुसऱ्यावर अवलंबून असणाऱ्या अशा 'परतंत्र' आहेत. म्हणजे श्रावकयानपंथी वौद्धानी 'पुद्गल-शून्यता' मान्य करून शिवाय 'धर्मशून्यता'हि प्रतिपादन केली.

असंगाचा ध्यानसमाधीवर भर होता व ध्यानसमाधीच्या मार्गाने ग्राह्य-ग्राहकभावांत दिसून येणारी भिन्नता नष्ट करून सर्व गोष्टी विज्ञानमयच आहेत हें जाणून घेणे म्हणजे यथार्थज्ञान होय. ह्यालाच श्रेष्ठ प्रकारचे परिनिष्पन्न ज्ञान असें म्हटले आहे. योगाला महत्त्व दिल्याकारणाने दिव्यशक्तीची प्राप्ति करून घेणें व त्याकरिता मंत्र-औषधि-मणि-मुष्टियोग वगैरे आचरणें यावर असगाची श्रद्धा असल्याचें दिसते. म्हणूनच पुढील काळांतील तांत्रिक वौद्ध धर्माचीं सूक्ष्म वीजें असंगापर्यंत येऊन भिडतात असें म्हणतात ते खरें दिसतें.

हे जग १०० धर्मांचे वनलेलें आहे. सहा असंस्कृत धर्म व ९४ संस्कृत धर्म पण त्यात विज्ञानाला सर्वांत जास्त महत्त्व देऊन त्याने इतरांना गौण मानलेले आहे. असंगाच्या मतें रूपसमुदाय हा परमाणूंचा वनलेला आहे व परमाण हा नि.शरीर, निराकार असा आहे. पुनर्जन्माच्या वेळीं, म्हणजे कामलोकातून रूपलोकांत किंवा रूपलोकांतून अन्यत्र जन्म पावतांना अंतराभव नांवाची मधली स्थिति आहे. त्यांत सात दिवसपर्यंत राहून मग पुढचा जन्म होतो.

माध्यमिकांच्या मताप्रमाणे सर्व जागतिक धर्म अनुत्पन्न, अनिरुद्ध, नि.स्वभाव असून माध्यमिकांची शून्यताहि असंगाला मान्य आहे. विज्ञान हें जरी चराचर सृष्टीचें मूळ आहे असें मानले तरी तेहि परिणाम-धर्मी आहे म्हणजेच शून्यतेच्या दंडकाच्या प्रभावाखाली येणारेंच आहे.

परमार्थतः शून्यतेचा तो पुरस्कार करीत असला, तरी स्थविरवादी बौद्धाप्रमाणे असंगहि कर्म व विपाक ह्यांचे अस्तित्व मानतो; पण निरनिराळ्या स्कंधांच्या हालचाली करणारा कोणी 'कारक' किंवा कर्ता मान्य करीत नाही.

असंगाच्या मताप्रमाणे परमार्थ जो आहे तो (१) आहे असेंहि नाही किंवा नाही असेंहि नाही. (२) अमक्याप्रमाणे आहे किंवा अमक्याप्रमाणे नाही असेंहि सागतां येणार नाही. (३) उत्पन्न होतो असेंहि नाही किंवा व्यय पावतो असेहि नाही. (४) तो अवनत होत आहे की उन्नति पावणारा आहे, किंवा (५) तो शुद्ध आहे की अशुद्ध आहे अशा तऱ्हेच्या जोडचा ज्यावावत उपयोगी पडत नाहीत अशा पाच लक्षणानी युक्त आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : भट्टाचार्य, वि. : *योगाचारभूमि ऑफ आचार्य आसंग भाग १* (कलकत्ता, १९५७); लेव्ही, एस., अनु. व संपा. : *महायानसूत्रालंकार*, २ खं. फ्रेंच अनुवाद (पॅरिस, १९०७, १९११).

पु. वि. वापट

असंविधान : संविधानाच्या अप्रत्यक्ष आकृत्यंतरण प्रक्रियेत अनुस्यूत असलेले तार्किक मूलतत्त्व जो 'अव्याघात नियम', त्याच्याच आधारावर श्रीमती ख्रिस्तीन लॅड-फ्रँक्लिन या अमेरिकन तार्किकेने (१८८०) संशोधिलेलें संविधानशुद्धीचें एक नवीन तंत्र म्हणजे 'असंविधान' होय. जॉन्सन, मेस, ईटन, कोहेन आणि नागेल या तर्कपंडितानीहि या तंत्राचा विचार आपल्या तर्कशास्त्रीय ग्रंथात केला आहे.

प्रथमेतर आकृतींतील संविधानाचे प्रथम आकृतीत तर्कशुद्ध रीतीने रूपांतर करण्याच्या प्रक्रियेस 'आकृत्यंतरण' म्हणतात (विशेष माहितीसाठी पहा : संविधान : आकृति व संघात). आकृत्यंतरणाचा ॲरिस्टॉटलच्या मूळ विचारसरणीतील हेतु प्रथमेतर आकृतींतील सविधानांची तार्किक शुद्धि प्रस्थापित करण्याचा होता. त्यासाठी त्याने आकृत्यंतरणाचे (१) प्रत्यक्ष व (२) अप्रत्यक्ष हे दोन प्रकार उपयोजिले होते. त्यांपैकी अप्रत्यक्ष आकृत्यंतरणात (१) मूळ आकृत्यंतरणीय संविधानाचें निष्कर्ष-विधान असत्य आहे असे गृहीत धरणें; (२) परिणामतः त्या निष्कर्षविधानाचें व्याघाती विधान सत्य आहे असें गृहीत धरणें; (३) हें व्याघातीविधान व मूळ आधारविधानांपैकी योग्य ते एक आधारविधान यांची नवीन आधारविधाने म्हणून सुयोग्य ती प्रथमा-कृतीत योजना करणें; (४) या नवीन आधारविधानापासून तर्क-शुद्ध रीतीने नवीन निष्कर्षविधानाची निष्पत्ति करणें; (५) हें नवीन निष्कर्षविधान शिल्लक राहिलेल्या व सत्य म्हणून दिलेल्या दुसऱ्या

मूळ आधारविधानाचे व्याघाती विधान होय, हें नजरेस आल्याने ते सत्य असणे शक्य नाही ही जाणीव होय; (६) म्हणून नवीन निष्कर्षच असत्य असला पाहिजे हा त्याचा निष्कर्ष निघणें; (७) त्याच्या असत्यतेचें मूळ, नवीन आधारविधान म्हणून पत्करलेलें (मूळ निष्कर्षविधानाचे व्याघाती) विधानच असले पाहिजे व (८) म्हणून त्याचे व्याघाती विधान जें मूळचे निष्कर्षविधान, तेंच सत्य असले पाहिजे असा अंतिम अपेक्षित निष्कर्ष काढणें व त्यावरून मूळचें सविधान सत्य असल्याची खात्री पडणे, हे अप्रत्यक्ष आकृत्यतरण-प्रक्रियेचें सारस्वरूप आहे.

संविधानांत दोन आधारविधाने व त्यांपासून रीतसर निष्पन्न होणारे तिसरे निष्कर्षविधान मिळून तीन विधानाचा 'सुसंगत संच' असतो. तर असविधानात कोणत्याहि सविधानांतील दोन आधार-विधाने व त्यापासून रीतसर निष्पन्न होणाऱ्या निष्कर्षविधानाचे व्याघाती विधान मिळून तीन विधानाचा 'असंगत संच' असतो.

या असगत सचाचा प्रकृतिधर्मच असा असतो की, त्यांतील कोणतीहि दोन विधाने आधारविधाने म्हणून धरल्यास त्यांतील तिसरे विधान हे त्या दोन विधानापासून रीतसर निष्पन्न होणाऱ्या निष्कर्षाचे व्याघाती विधान (म्हणजे त्या आधारविधानाशी असगत विधान) असते.

उदा.–

मूळ सविधान		तदनुरूप असविधान
	प्रथमाकृति	
म – वि – ह		म – वि – ह
उ – म – ह		उ – म – ह
∴ उ – वि – ह	— व्याघात —	∴ उ – वि – ना
	द्वितीयाकृति	
वि – म – न		वि – म – न
उ – म – ह		उ – म – ह
∴ उ – वि – न	— व्याघात —	∴ उ – वि – हा
	तृतीयाकृति	
म – वि – ह		म – वि – ह
म – उ – ह		म – उ – ह
∴ उ – वि – हा	— व्याघात —	∴ उ – वि – न
	चतुर्थाकृति	
वि – म – ह		वि – म – ह
म – उ – ह		म – उ – ह
∴ उ – वि – हा	— व्याघात —	∴ उ – वि – न

प्रत्येक असंविधानास अनुरूप अशी तीन संविधानें असतात. पहिल्या तीन आकृतीपैकी प्रत्येक आकृतीतील असंविधानास अनुरूप अशी सविधाने पहिल्या तीन आकृतीतील असतात. चतुर्थाकृतीतील असंविधा-नास अनुरूप सविधानें चतुर्थाकृतीतीलच असतात.

फ्रँक्लिन लॅडच्या मतें असंविधानांत तीनच परस्पर असंगत विधाने असतात. म्हणून त्यांनी असविधानांचें वर्णन 'असंगत-त्रिक' असें केलें आहे. जॉन्सन या ब्रिटिश तार्किकाने असंविधानास या त्रिकत्वाची मर्यादा मानली नाही. त्याच्या मताप्रमाणे असंविधान हे तीन किंवा जास्तहि असंगत विधानांचा संच असू शकतें. जॉन्सनच्या मते असवि-धानात तीन (वा अधिक) विधानाचें आकारिक वियोजन किंवा 'वियोजक-त्रिक' असतें. साराश, असविधानात अशा तीन (वा अधिक) विधानांचा संच असतो की, ज्यांतील कोणत्याहि दोन विधानाच्या आधारावर संविधान-तर्कानें निष्पन्न होणारा निष्कर्ष हा त्यांतील तिसऱ्या विधानाचा व्याघात असतो.

संविधानात आधारविधाने व निष्कर्षविधान ही तीन विधानें एकमेकाशी एकत्र संश्लेष्य, संविधेय असतात, तर असविधानांतील तीन विधाने एकमेकाशी एकत्र असंश्लेष्य, असंविधेय असतात. म्हणूनच सुसंगत विधानसचास संविधान म्हटलें तर असंगत विधानसंचास असंविधान म्हटलें तर ते युक्तच ठरते. अव्याघात नियम त्याचा प्राण असल्याने 'व्याघातयुक्ति' असेंहि त्याचें समर्पक वर्णन करता येते.

संदर्भ-ग्रंथ : मेस, सी. ए. : *दि प्रिन्सिपल्स ऑफ लॉजिक* (लंडन, १९३३); ईटन, आर. एम. : *जनरल लॉजिक* (न्यूयॉर्क, १९५९).

ज. वा. जोशी

असिरो-इजिप्तो-वाबिलोनिअन तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, इजिप्तो-असिरो-वाबिलोनिअन**

अहंकार : अहंकार याचा अर्थ "'मी' असा अभिमान", "इतराहून विविक्त असल्याची, 'स्व'त्वाची जाणीव" असा होतो. भारतीय तत्त्वविचारांत 'अहंकार' ही संकल्पना (१) सांख्य-प्रणीत सृष्टिप्रक्रियेंत, (२) सांख्यांच्या व वेदान्त्यांच्या ज्ञानमीमांसेंत आणि (३) भक्तीच्या तत्त्वमीमांसेंत अशा तीन ठिकाणीं प्रामुख्याने येते.

(१) अचेतन जगाचें मूलकारण 'प्रकृति' ही परिणाम पावू लागली म्हणजे तिच्यांतून प्रथम 'महत्' अथवा 'बुद्धि' हें तत्त्व निघते. ही बुद्धि अहंकार या तत्त्वाला जन्म देते. प्रकृतीचे सत्त्व, रजस् व तमस् हे तीनहि गुण बुद्धिद्वारा अहंकारातहि उतरलेले असतात. सत्त्वगुणप्रधान अहंकाराला वैकृताहकार, रजोगुणप्रधान अहंकाराला तैजसाहकार व तमोगुणप्रधान अहंकाराला भूतादि-अहकार म्हणतात. वैकृताहंकारांतून सजीव सृष्टि व भूतादि अहंकारापासून निर्जीव सृष्टि उत्पन्न होते.

वैष्णव (पाञ्चरात्र), शैव (पाशुपत) व शाक्त आगमातहि सृष्टिनिर्मितीच्या प्रक्रियेंत अहंकाराचें कार्य वर सांगितल्याप्रमाणेच आहे.

(२) व्यष्टिस्वरूपातील मनस्, बुद्धि व अहंकार ही तीन तत्त्वे मिळून बनलेल्या अंत.करणांत इंद्रियद्वारा विविध सवेदने येत असतात. त्यांच्यावर "मनस्"कडून "'क' ख असेल किंवा ग असेल किंवा . . . ." अशा तऱ्हेचा संकल्पविकल्पव्यापार घडून बुद्धि "'क' ख आहे" अशा तऱ्हेचा निश्चय करते. अहंकाराकडून त्याचा स्वीकार झाला म्हणजे त्या बुद्धि-निश्चयाला ज्ञान ही पदवी येते.

अद्वैत-वेदान्त-मतात अहंकाराला अंत.करणाचा निराळा घटक न मानता त्याची एक विशिष्ट अवस्था असें मानले आहे.

(३) भारतीय नैतिक विचारात आणि विशेषतः भक्ति-संप्रदायांत अहंकाराचा सर्वस्वी लोप करणे, 'मी' आणि 'माझें'

ही भावना उरू न देणे ही गोष्ट फार महत्त्वाची मानली आहे. चित्त शुद्ध असेल तर आत्मदर्शनरूपी अथवा ईश्वरसाक्षात्काररूपी परमपुरुषार्थ आपोआपच प्राप्त होतो. सूक्ष्म स्वरूपातील अहकार हेच चित्ताच्या मालिन्याचे प्रमुख कारण होय तो नष्ट केल्यानेच जीवितसाफल्य होते.

आजकालच्या पाश्चात्त्य विचारांत प्रत्येकाच्या स्वतत्र व्यक्तिमत्त्वाचा विकास हे परममूल्य मानले जाते. अहकाराचा लोप आणि पृथक् व्यक्तिमत्त्वाचा विकास ही मूल्ये राकदृर्गनी तरी विरोधी दिसतात.

संदर्भ-ग्रंथ . सूर्यनारायण शास्त्री, एस. एस. अनु. व सपा. : *दि साख्यकारिका ऑफ ईश्वरकृष्ण* (मद्रास, १९३० ; सुधा. आ. ३, १९४२); निखिलानदस्वामी अनु. *वेदान्तसार ऑफ सदानद* (अलमोरा, १९३१).

श्री. ह. दीक्षित

अहिंसा : हिंसेच्या विरुद्ध ती अहिसा मर्यादित अर्थ – कोणत्याहि प्राण्याची हत्या न करणे, मरणाला जाणीवपूर्वक कारणीभूत न होणे. व्यापक अर्थ – काया-वाचा-मने कोणाहि प्राण्यास पीडा न देणे, भूत-मात्रावर प्रेम करणे, एवढेच नव्हे, तर स्वत.स कोणीं त्रास दिला तरी सहन करणे

भारतीय आर्यधर्माच्या अनेक उदात्त नीति-तत्त्वांपैकी अहिसा हे एक प्रमुख तत्त्व आहे अहिसा हा ' परमधर्म ' मानला गेला आहे. भारतीयाच्या अठ्ठेचाळीस सस्कारांत अहिंसेचा 'आत्म-संस्कार' म्हणून उल्लेख आहे. अहिसा ही मोक्षसाधनेचे आवश्यक अंग म्हणून फार पूर्वीपासून, म्हणजे थेट उपनिषद्कालापासून प्रचारात आली. सामान्य व विशेष अशा धर्माच्या दोन वर्गांपैकी अहिंसा हा सामान्यधर्म, म्हणजे सर्वांनी, सर्वकाळी, सर्व परिस्थितीत आचरावयाचा धर्म आहे. योगदर्शनात यमाना फार महत्त्व असून त्यांत अहिंसेला प्रथम स्थान दिले आहे

अहिसा ही केवळ कायिकच असते असे नाही. सर्व मानवी व्यवहाराचा शरीर, वाणी व मन या तिन्हींशी सबध येतो. अर्थात् अहिसेचें आचरणहि या तीनहि अगानी करावयाचे असते. तसेच अहिंसा हे केवळ मानवाच्या बाबतीतच नव्हे, तर सर्वच प्राण्याच्यासबधी आचरावयाचे तत्त्व आहे. शारीरिक व्यापारामुळे इतराना प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष पीडा होणार नाही असे वागणे ही कायिक अहिंसा. वाणीने कठोर, मर्मभेदी भाषण न करणे, कुचेष्टा, उपहास, निदा न करणे ही वाचिक अहिसा आणि हिंसक विचार मनात येऊ द्यावयाचे नाहीत ही मानसिक अहिसा. ही निर्वैर वृत्तीची साधनाच होय. ही वृत्ति ज्याच्या अंगी बाणली त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा प्रभाव एवढा असतो की, त्याच्या सांनिध्यांत जे येतील त्याच्या चित्तातीलहि वैरभाव नाहीसा होतो.

दर्शनांच्या मतानुसार अहिंसा : जैनानी अहिसेचें व्रत पराकोटीस नेऊन पोहोचविले. त्याच्या पचमहाव्रतात तें आद्य-व्रत आहे. अहिसेला जैन विचारात केवळ नैतिकच नव्हे, तर धार्मिक व तात्त्विकहि महत्त्व आहे. जैनाचा अनेकान्तवाद म्हणजे वैचारिक अहिंसाच म्हणता येईल. बौद्धांनीहि अहिसेचें तत्त्व स्वीकारले आहे. परंतु त्याच्या पालनास त्यानी अपवाद केले आहेत. मांसाशनास बुद्धाने समति दिली आहे. हा जैन व बौद्ध विचारातील फरक लक्षात घेण्यासारखा आहे.

श्रीमद्भगवद्गीतेत अहिसा हें शारीरिक तप असल्याचें सांगितलें आहे. महाभारतातहि अहिसेचें श्रेष्ठत्व मान्य केले आहे. तथापि एकदरीत पाहतां हिंदुधर्मात जैनांप्रमाण अहिंसेचा अतिरेक दिसत नाही. हिंसेंतहि परिहार्य-अपरिहार्य असा विवेक केलेला त्यात आढळतो.

चालू शतकात राजकारणाला नैतिक अधिष्ठान देण्याचें महत्त्वाचे काम महात्मा गाधीनी केले सत्याग्रह हे त्याचे प्रमुख शस्त्र. सत्या-ग्रहाचा आधार सत्य व अहिंसा या तत्त्वद्वयाच्या पायावर सर्व समाजाची उभारणी करणे हेच त्याच्या ' सर्वोदय ' कल्पनेचे सार आहे. सध्याचे अहिंसेचे प्रज्ञावत व प्रमुख भाष्यकार म्हणजे आचार्य विनोबा भावे. अहिसेचा तात्त्विक अर्थ सागताना ते म्हणतात की, अहिसा ही आत्म्याची शक्ति आहे. आत्मा अमर आहे ही त्याची शक्ति

वरील विवेचनावरून अहिसा हे एक श्रेष्ठ नीतितत्त्व आहे हें सर्वास मान्य असल्याचें दिसून येते. ख्रिस्ती धर्मातील ' प्रेम ' ही अहिसेचीच भावात्मक बाजू आहे असे म्हणता येईल या तत्त्वाचें वैशिष्ट्य म्हणजे यास जसा नैतिक तसा धार्मिक व तात्त्विक आशयहि आहे तथापि प्रत्यक्ष आचरणाचा वा व्यवहाराचा विचार करता असें म्हणावें लागते की, कोणत्याहि तत्त्वाचा अतिरेक हा नेहमीच त्याज्य असतो. अहिसेच्या बाबतीतहि हे विधान करण्यास कसलाच प्रत्यवाय दिसत नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : जोशी, म संपा. . *भारतीय संस्कृति-कोश, खं. १* (पुणें, १९६२); कोल्हटकर, कृ. के. : *भारतीय मानसशास्त्र अथवा सार्थ आणि सविवरण पातजल-योगदर्शन* (मुंबई,१९५१ ; आ. २, १९५९); राधाकृष्णन, एस. *दि भगवद्गीता* (लडन, १९४८); ओमानंदतीर्थस्वामी *पातंजलयोग-प्रदीप* (गोरखपूर, सवत् २०१६; संस्क. ५ – सवत् २०२४).

श. रा. तळघट्टी

अंतःकरण : अत करण याचा अर्थ 'आतले इद्रिय'. त्याच्या साहाय्याने स्वत.च्या अतर्यामी घडणारे सुखदु खादि विकार साक्षात् कळतात. पण त्याशिवाय, इद्रियाकडून बाह्य विषयाचे ज्ञान होण्यासाठीहि अंत करणाची आवश्यकता आहे.

साख्य-दर्शनांत मानले आहे की, मनस्, बुद्धि व अहकार या तिन्हींचें मिळून अत करण बनते. ज्ञानेद्रियांपैकी एखादे बाह्येंद्रिय त्याच्या त्याच्या विषयाला जाऊन भिडते व विशिष्ट संवेदने घेऊन त्याना अंत करणात आणून पोहोचविते. त्या सवेदनावर प्रथम मनाची संकल्प-विकल्पात्मक क्रिया घडते व विकल्प बुद्धीपुढे माडले जातात. बुद्धीचा निश्चय अहकाराकडे येऊन त्यावर ' हें माझे ज्ञान ' असा शिक्का पडल्यावर बाह्य विषयांच्या ज्ञानाची प्रक्रिया पुरी होते.

अद्वैत-वेदान्तमतात अंत.करण हे बुद्धि व मन या दोहोंचेच बनले आहे असें गृहीत धरले आहे. ज्ञानप्रक्रियेच्या संदर्भात चित्त आणि अहंकार अशा आणखी सकल्पनाहि वापरल्या जातात. पण चित्ताचा

समावेश बुद्धीत व अहंकाराचा मनामध्ये केला जातो काही ठिकाणी अहंकार ही अत करणाची एक विशेष अवस्था होय असेहि म्हटले आहे.

अद्वैत-वेदान्ताच्या प्रक्रियेप्रमाणे चैतन्याचे अधिष्ठान ज्यास आहे असे अत करण चक्षुस्, श्रोत्र इत्यादि इद्रियाच्याद्वारा बाहेर निघून निरनिराळ्या बाह्य विषयाचा आकार घेते विषयाचा आकार धारण केलेले अंत.करण म्हणजेच अत करणवृत्ति होय ती परत अत.करणांत येते. असे झाले म्हणजे अत करणाने अवच्छिन्न असलेले चैतन्य (प्रमातृ-चैतन्य), अत करणवृत्तीने अवच्छिन्न असलेले चैतन्य (प्रमाण-चैतन्य) व घट वगैरेसारख्या विषयाने अवच्छिन्न असलेले चैतन्य (विषय-चैतन्य) ही एकरूप होतात व सदैव सर्वत्र उपस्थित असलेल्या पण उपाधीचे आवरण पडलेल्या चैतन्याचा आविष्कार होतो व (व्यवहारदशेतील) प्रत्यक्ष ज्ञानाची किमया घडते.

संदर्भ-ग्रंथ . सूर्यनारायण शास्त्री, एस. एस अनु व सपा. ' *दि साख्यकारिका ऑफ ईश्वरकृष्ण* (मद्रास, १९३०; सुधा. आ. ३, १९४२), *वेदान्तपरिभाषा बाय धर्मराजाध्वरीन्द्र* (मद्रास, १९४२).

श्री. ह. दीक्षित

अंतःप्रज्ञा : अत प्रज्ञेस सस्कृतमध्ये (अनुभव, प्रत्यक्ष साक्षात्कार, अपरोक्ष ज्ञान) किंवा लॅटिनमध्ये (इन्टयुइटी = पाहणे) वापरल्या जाणाऱ्या सज्ञा, तिचे स्वरूप ऐन्द्रिय ज्ञानाच्या साक्षात् प्रचीती-प्रमाणे आहे हेच स्पष्ट करतात परतु अनेक तत्त्वज्ञ असे मानतात की, त्याला समान्तर अशी बौद्धिक शक्ति आहे तिला ते अंत.प्रज्ञा किंवा बौद्धिक अत प्रज्ञा असे म्हणतात ज्या प्रमाणांत अत.प्रज्ञेची साक्षात् प्रचीती सत्य आणि निश्चित तितकी ती अतःप्रज्ञा यथार्थ म्हणता येते. मात्र निश्चिततेची भावना ही काही यथार्थपणाची ग्वाही नाही. अनेकांच्या मते, आपली स्वत ची विचारशक्ति आणि तिची सत्यग्रहणक्षमता, आपल्या इतर मानसिक शक्ति आणि 'स्व'चे अस्तित्व आपण अंतः-प्रज्ञेने जाणतो काही (उदा.– नैयायिक) असें मानतात की, एखाद्या विशिष्ट वस्तूचे अवलोकन करीत असताना, आपण अंत.प्रज्ञेने सामान्य जाणतो. काही (उदा – प्लेटो) असे समजतात की, विवेचक चिंतन-द्वारा आपण अत प्रज्ञेने शाश्वत आयडिआ जाणतो. काहीची अशी श्रद्धा आहे की, अनुपस्थित, भूतकालीन किंवा भविष्यकालीन वस्तु, इतराची मने किंवा वैश्विक शक्ति इत्यादि अंत प्रज्ञेने जाणण्याचें सामर्थ्य योगसाधनेने प्राप्त होऊ शकते. उपजत सवेदनशक्तीला, प्रशिक्षण व अनुभव यामुळे सशोधक, मानसशास्त्रज्ञ, गुह्याचे गुप्त संशोधक आणि स्त्रियांसहित इतर अनेकांच्या ठिकाणी, अमानवी नव्हे, तर अलौकिक मर्मदृष्टि येते हें बहुतेकाना मान्य आहे. काट ऐन्द्रिय साक्षात्-ज्ञाना-खेरीज अंत.प्रज्ञेचे इतर सर्व प्रकार अमान्य करतो, तर बर्गसन फक्त सत्ताशास्त्रीय पातळीवर युक्त ठरणारी अंत प्रज्ञा मान्य करतो ॲक्वायनस आणि डॉ. राधाकृष्णन याच्या दृष्टीने प्रत्येक बौद्धिक अमूर्तीकरणामध्ये अत.प्रज्ञेचा काही अश असतो आणि आपली बहुतेक मर्मदर्शनें ही अमूर्त अत प्रज्ञाच असते. ह्याहीपुढे जाऊन ते असे मानतील की, मानवाचे अतिम ध्येय हे केवलतत्त्वाच्या (ब्रह्माच्या) परिपूर्ण आणि आनदमय अंत प्रज्ञेनेच साध्य होऊ शकते, याहि बाबतीत त्यांचे एकमत होईल ह्या दैवी केवलतत्त्वाचे किमान ओझरते असे दर्शन श्रुति आणि ईश्वरी कृपा याच्यावर न विसवता (प्लॉटिनस, स्पिनोझा, इब्नसीना), किंवा श्रुतीवर विसंबून, परतु, ईश्वरी कृपेमुळे किंवा कृपेविना (शकर), किंवा, सामान्यत ईश्वरी कृपेमुळे, परतु त्यावाचूनहि (ख्रिस्ती धर्मानुयायी), किंवा फक्त ईश्वरी कृपेनेच (इतर अद्वैती, शैव, शैव-सिद्धान्ती, अनेकद्वैती, शीख, काही महायान बौद्ध), ह्याच जीवनांत प्राप्त होणे शक्य आहे. जैनाच्या मतें, मानवाचे अतिम ध्येय परमेश्वराविना, अंत.प्रज्ञेद्वारा सर्वज्ञतेची प्राप्ति हे आहे अंत प्रज्ञा जरी व्यक्तिगत असली तरी, ती सर्वस्वी अनिर्वाच्य नाही. परंतु अनेक नामवत द्रष्ट्याचे तिच्यासबंधीचे वृत्तान्त परस्परविरोधी आहेत. सर्व उपनिषदाच्या उपदेशाचा समन्वय प्रतिपादणारे वेदान्तीहि हे जाणून आहेत की, इतर तथाकथित द्रष्ट्यांनी या उपदेशाविरुद्ध ठामपणें प्रतिपादन केले आहे; तर मग यथार्थ अत प्रज्ञेचा निकष कोणता? खऱ्या अर्थाने सर्वज्ञ असलेल्या अंत.प्रज्ञेमध्ये सशयाला स्थान नाही आणि बुद्धीचा रोख तिच्या दिशेनेच आहे. अशी अत प्रज्ञा आणि अविवेकी निष्ठा यांचा अपवाद वगळता असें दिसतें की, केवळ बुद्धिच इतर सर्व अंत प्रज्ञाच्या यथार्थत्वाविषयी निर्णय देऊ शकेल ('गूढवाद' हा लेख पहा.).

संदर्भ-ग्रंथ : दत्त, डी एम. : *दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग* (लडन, १९३२; सुधा. आ. २, कलकत्ता, १९६०).

आर. व्हो. डसमेट

ॲकॅडेमी : सॉक्रेटीसच्या उदाहरणावरून प्लेटोनेहि अध्या-पनासाठी सार्वजनिक व्यायामशाळा – ॲकॅडेमी – निवडली. या जागेवरून प्लेटोच्या संस्थेला 'ॲकॅडेमी' नाव पडले. नंतर जवळच्याच प्लेटोच्या उद्यानांत तिचें स्थलान्तर झाले. प्लेटोच्या कीर्तीने त्याच्या ॲकॅडेमीत अथेन्सबाहेरीलहि सर्व वयाचे लोक जमले होते. अथेन्सचे राजकीय वर्चस्व कमी झाल्यावर त्याचें तत्त्वज्ञानातील वर्चस्व कायम राहिले प्लेटोचे अखेरीअखेरीचें सत्ताशास्त्र पायथॅगोरस-छापाचे झालें होते. नीतिशास्त्रहि केवळ बौद्धिक व तात्त्विक सद्गुण मानणारे राहिले नसून सर्वसामान्य सद्गुणाना मान्यता देऊ लागले होते. ॲकॅ-डेमीच्या तत्त्वज्ञानी हेच त्याचें तत्त्वज्ञान पुढे चालविले. त्यानी नीति-शास्त्रावर जास्त भर दिला.

प्लेटोनतर त्याचा भाचा स्प्यूसिपस ॲकॅडेमीचा प्रमुख झाला केवलतत्त्व, नि.श्रेयस व ईश्वरी बुद्धि यात प्लेटोने तादात्म्य मानले होते स्प्यूसिपसने त्या संकल्पना वेगळ्या करून नि.श्रेयस हे वस्तूचे अधिष्ठान नसून ध्येय आहे असें म्हटले. त्याने ऐन्द्रिय अनुभवावर व शास्त्रीय निरीक्षणावर भर दिला. पायथॅगोरसच्या संख्येवरील आपल्या पुस्तकात त्याने 'आयडिआ'-ऐवजी सख्या घातल्या, व त्याना वस्तू-पासून वेगळे केले. केवलतत्त्व, अनेकतातत्त्व, संख्या, भौमितिक दिक्, वैश्विक वस्तु, सजीव सृष्टि, विचार, वासना, गति व नि श्रेयस अशी दहा द्रव्ये त्याने मानली. त्याच्या मते आत्मा अमर आहे. सुख नैतिकतेवर आधारित आहे

यानतर संस्थाप्रमुख झालेला निष्कलंक चारित्र्याचा झेनॉक्रिटस ॲकॅडेमीचा खरा प्रतिनिधि होय तत्त्वज्ञानाची सत्ताशास्त्र (डाय-लेक्टिक), नीतिशास्त्र व भौतिकशास्त्र अशी निश्चित विभागणी त्याचीच एकता व द्वैत ही सर्वाच्या बुडाशी असून एकता म्हणजे पिता

व अनेकता म्हणजे माता होय. आयडिआ किंवा संख्या हें याचें अपत्य होय. विश्वात्मा स्वतःला गति देणारा आहे. पृथ्वी, स्वर्ग व स्वर्गापलीकडील जग या विश्वाच्या तिन्ही भागात सर्वत्र श्रेयस्कर व दुरित शक्ति भरल्या आहेत. आत्म्याचे सर्व भाग अमर आहेत. प्राण्यांच्या अवौद्धिकतेचा माणसावर परिणाम होईल या भीतीने त्याने मांसभक्षणास मनाई केली. नि.श्रेयस, सुख, सद्‌गुण वगैरे नैतिक विषयावर त्याचें विपुल लिखाण असून सद्‌गुण म्हणजे सुख या प्लेटोच्या नैतिक विचाराशी तो प्रामाणिक राहिला अथेन्सचा पोलेमो व क्रेटिस यानीहि सद्‌गुणावरच भर दिला. क्रेटिसला नीतिशास्त्रात ॲकॅडेमीचा प्रतिनिधीहि म्हणतां येईल. या दोघांचे इतर महत्त्वाचे नवीन विचार नाहीत.

या संस्थाप्रमुखांखेरीज इतरहि ॲकॅडेमीचे सभासद होते. एपिनॉमिस हा ग्रंथ ओपसच्या फिलिपसने लिहिला असावा. प्लेटोप्रमाणेच त्याने पुराणांतील देवता मानण्याचें नाकारले. ऐहिक गोष्टीवद्दल त्याचें चांगलें मत नव्हते. खगोलशास्त्र व गणितशास्त्र यांतून मिळणाऱ्या खऱ्या ज्ञानाने व सद्‌गुणाने स्वर्गाची आशा आहे असें त्याचें मत होते. युडॉक्सस हा गणिती प्लेटोवादापासून दूर गेला. 'आयडिआ'चा सिद्धान्त आदर्शवादी व 'आयडिआ'त महभागी होण्याची कल्पना त्याला अस्पष्ट वाटली. ॲरिस्टिपसप्रमाणे त्याने सुखालाच नि:श्रेयस मानले. हेरॅक्लिटसने पायथॅगोरसवादांतून सूक्ष्म वस्तु व पृथ्वीच्या दैनंदिन गतीची कल्पना घेतली. नीतिशास्त्रात त्याने प्लेटोचेच मत मांडले. क्रॅंटरने प्लेटोच्या टिमिअसवर भाष्य लिहिले. दु.खावरील त्याच्या ग्रंथाने त्याची कीर्ति झाली. "शारीरिक व मानसिक दुःखें आवश्यक आहेत. मानवी आयुष्य ही शिक्षाच असून या दु.खाला आपणहि जबाबदार आहोंत जे मृत्यु पावले-ते या यातनातून सुटले" अशी त्याची मते आहेत. क्रॅंटरचा अनुयायी अर्सेसिलस प्लेटोवादापासून फार दूर गेला व त्याने न्यू ॲकॅडेमीची स्थापना केली.

जगाचे ऐहिक व पारलौकिक व मानवाचे अवौद्धिक व वौद्धिक असे भेद करणाऱ्या प्लेटोच्या द्वैतवादी विचारसरणीशी ओल्ड ॲकॅडेमी सर्वसाधारणपणे प्रामाणिक राहिली. प्लेटोच्या उद्यानाप्रमाणेच त्याचा फारच थोडा तात्त्विक वारसा ॲकॅडेमीच्या वाट्याला आला, कारण त्याचा बराच मोठा भाग ॲरिस्टॉटलकडे गेला होता.

संदर्भ-ग्रंथ . झेलर, ई. : *प्लेटो ॲंड दि ओल्डर ॲकॅडेमी*, अनु. एस. एफ. ॲलन व ए गुडविन (लंडन, १८७६);– : *आउटलाइन्स ऑफ दि हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १८८३, सुधा. आ. १३, अनु. एल. आर. पामर, सपा. : डब्ल्यू. नेसल, १९३१); अर्डमन, जे. ई. : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, ३ ख., संपा. : डब्ल्यू. एस. ह्याफ (लंडन, १८९०; आ. ३, १८९३).

पद्मा कुलकर्णी

ॲक्वायनस, सेंट टॉमस : टॉमस ॲक्वायनस (१२२५ ते १२७४) डॉमिनिकन सप्रदायाचा सदस्य, मध्ययुगीन स्कोलॅस्टिक तत्त्वचिंतकात सामान्यतः सर्वश्रेष्ठ म्हणून गणला जातो. त्याचे व्यक्तिमत्त्व म्हणजे तत्त्वज्ञान्याची मर्मदृष्टि, उपदेशकाचा स्पष्टपणा, ईश्वरशास्त्रज्ञाची ईश्वराने प्रगट केलेल्या सत्यापुढील शरणागति, आणि गूढचिंतकाची अनासक्ति व परमतत्त्व व तदतर्गत सर्व जीव याच्यावरील उत्कट प्रेम यांचा दुर्मिळ असलेला मिलाफ होय. आचार्य, गुरु, ज्ञानी, श्रुतिवादिन्, भक्त व श्री ही अभिधाने त्यांच्या परमोच्च अर्थाने त्याला समर्थक होतात त्याची शिकवण ही संश्लेषक स्वरूपाचीच आहे; याचे कारण म्हणजे ती एक सुव्यवस्थित रचना आहे; एवढेच नव्हे, तर त्याहीपेक्षा अधिक म्हणजे ॲक्वायनसचा ज्यांच्याशी परिचय होणे शक्य होते अशा गतकालीन सिद्धान्तांतील मौलिक घटक ईश्वराने प्रकट केलेल्या सत्याभोवती त्यात एकत्र आणले होते हें होय. हे सिद्धान्त म्हणजे ॲरिस्टॉटलचे (पूर्णत), प्लेटोचे (अंशत.), ग्रीक मठाधिकाऱ्यांचे (आशयतः तरी), प्लॉटिनसचे (अप्रत्यक्षरीत्या), ऑगस्टाइनचे (सपूर्णत), कूट डायानिसियसचे (संपूर्णत) आणि अर्थात् इसवी सनाच्या ११ व्या, १२ व्या व त्याच्या स्वत.च्या शतकातील वहुतेक स्कोलॅस्टिकाचे होत स्कोलॅस्टिकवाद म्हणून ओळखली जाणारी वौद्धिक मोहीम (पहा : तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य – मध्य कालखड) त्याच्या तत्त्वज्ञानात स्वत:ची उच्चतम पातळी गाठते, म्हणून त्या लेखात वर्णन केलेल्या पार्श्वभूमीवर त्याचा अभ्यास केला पाहिजे स्कोलॅस्टिकात तो सर्वश्रेष्ठ ईश्वरनिष्ठ असलेला दिसून येतो. पाश्चात्त्य ईश्वरशास्त्र म्हणजे ख्रिस्ताच्या स्खलनातील दिव्य प्रकटनाचें स्पष्टीकरण, समर्थन व युक्त सघटन करणारे शास्त्र होय हे प्रकटन म्हणजे सर्व मानवाच्या मुक्तीवद्दलचा दिव्य सिद्धान्त होय. त्याचा संबध साहाय्यरहित असणाऱ्या मानवी बुद्धीच्या कक्षेवाहेर असणाऱ्या दिव्य गुह्यांशीच पोहोचतो असें नव्हे, तर त्या बुद्धीला तत्त्वत: प्राप्य असणाऱ्या, पण व्यवहारात सामान्य माणसांच्या आवाक्यावाहेर असणाऱ्या सत्याशीहि पोहोचतो. यावरून आपल्या ईश्वरशास्त्रीय शिकवणुकीत टॉमस तत्त्वज्ञानाचा समावेश करतो. पण आपला गुरु सेंट अल्वर्ट दि ग्रेट याचें उदाहरण समोर असूनहि प्रायोगिक शास्त्रांचा विकास करणे तो आपलें कर्तव्य कां मानीत नाही हें उघड होते, कारण ती शास्त्रे मुक्तीच्या प्रश्नाशी निगडित नाहीत. याप्रमाणे तत्त्वज्ञान हे जरी उच्च ज्ञानात संकलित झाले असलें तरी ते खास ईश्वरशास्त्रापासून अलग राहिले आहे व स्वत:ची स्वायत्तता त्याने राखली आहे ईश्वरशास्त्राचे निष्कर्ष हे शेवटी ख्रिस्ताच्या वचनावर आधारलेले असतात तर शुद्ध बुद्धिग्राह्य पुराव्याच्या आधारावर ते जेवढे प्रस्थापित केले जातात तेवढ्यापुरतेच तत्त्वज्ञानाचे सिद्धान्त व निष्कर्ष स्वीकारलेले असतात या भेदामुळे तत्त्वज्ञानाचा इतिहासकार हा जेव्हा ॲक्वायनसच्या ईश्वरशास्त्रविषयक लिखाणांतून केवळ तत्त्वज्ञानाशी निगडित असणारी वचने वाजूला काढतो व त्यातून एक सर्वश्रेष्ठ रचना निर्माण होते असे मानतो, तेव्हा त्याचे समर्थन करतां येते या लेखात शुद्ध ईश्वरशास्त्र वाजूला ठेवून केवळ त्या रचनेचेंच मी वर्णन करणार आहें.

जीवन : इटलीतील ॲक्विनोजवळ १२२५ साली जन्मलेल्या टॉमसला मॉंट कॅसिनोच्या मठात प्राथमिक शिक्षण मिळाले व नंतर त्याने त्या वेळेस नवीनच स्थापन झालेल्या नेपल्स विद्यापीठात प्रवेश केला. सन १२४४ साली त्याने डोमिनिकन सप्रदायात प्रवेश केला व पॅरिसमध्ये अल्वर्ट दि ग्रेट याच्या मार्गदर्शनाखाली आपला अभ्यास चालू ठेवला आणि पुढे त्याच्यावरोवर तो कलोनला गेला. त्याचे अध्यापनाचें व लिखाणाचे कार्य १२५२ साली सुरू झाले. प्रथम पॅरिस विद्यापीठांत १२५९ पर्यंत, नंतर १२६८ पर्यंत इटलीतील निरनिराळ्या शहरांत व पुन्हा १२७२ पर्यंत पॅरिसमध्ये अशा

रीतीने ते पूर्ण झाले ऑक्टोबर १२७२ मध्ये नेपल्स विद्यापीठांत डोमिनिकन महाविद्यालयाच्या संघटनेचे कार्य त्याने हाती घेतले केवळ एकोणपन्नास वर्षे जगून ७ मार्च १२७४ रोजी लिऑन्स मडळाच्या बैठकीला जात असता वाटेत इटलीतील फोसॅनोव्हा येथे तो निधन पावला. त्याच्या शास्त्राची व शुचिर्भूततेची कीर्तिमात्र नष्ट झाली नाही; उलट ती इतकी वाढली की, आणखी एकोणपन्नास वर्षातच १८ जुलै १३२३ रोजी पोप जॉनकडून 'सत' म्हणून त्याचा अधिकृत रीतीने गौरव झाला

लिखाण : सेंट टॉमसने लिहिलेल्या ग्रथांची सख्या आश्चर्य वाटावें इतकी मोठी आहे. *त्याच्या अधिकृत लिखाणाच्या अद्ययावत्* यादीत १०५ ग्रथाचा समावेश आहे व त्यापैकी केवळ नऊ ग्रथाचीच प्रामाणिकता विवाद्य आहे त्याच्या लिखाणाची आपण चार गटात विभागणी करूं शकतो · (१) बायबलमधील अकरा पुस्तकावरील, ॲरिस्टॉटलच्या बारा पुस्तकावरील, बोथियसच्या दोन पुस्तकांवरील, कूट-डायॉनिसियसच्या एका पुस्तकावरील आणि प्रॉक्लसच्या ग्रंथांच्या 'दि बुक ऑफ कॉजेस' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या गोपवाऱ्याच्या एका पुस्तकावरील अशी भाष्ये (२) अभ्यासरूपी प्रवचनाचे १९ संच, (३) ज्यापैकी दोहोना 'सुमा' म्हटले जाते अशी चार ईश्वर-विषयक सश्लेषणें, (४) शेचाळीस, कदाचित् पंचावन्न, प्रासंगिक लिखाणे (यात खंडनात्मक पाच, तत्त्वज्ञान किंवा ईश्वरशास्त्रांतील विशेष विषयावरील सहा किंवा कदाचित् पंधरा लघुप्रबंध, अधिकारयुक्त मतें पांच, पत्रे सोळा व धार्मिक विधिविषयक लेख किंवा प्रवचनाचे संच चौदा, यांचा समावेश होतो.)

तत्त्वज्ञान · ज्या अर्थी सत्ताशास्त्र हे सत् म्हणून सत्चेंच शास्त्र आहे त्या अर्थी सत् म्हणून सत्च्या अनुभवापासून त्याची सुरुवात झाली पाहिजे. पण तो अनुभव कोणता असू शकेल ? तो सत् म्हणून सत्चेंच पूर्णपणे अव्यवहित असणारें प्रकटन असू शकणार नाही. कारण केवळ चमत्काराखेरीज सत् या पदाच्या अचूक अर्थी सत्चें अंत प्रज्ञान माणसाला या जन्मी प्राप्य नसते. पण सत्विषयी विचार करणाऱ्या माणसाला प्रतिज्ञेची कृति नेहमीच साध्य असते व ती ज्याला कशाचा तरी उपन्यास करावा लागतो – निदान त्याच्या सर्वव्यापी संशयाचा तरी – अशा संपूर्णतया सशयवादी असणाऱ्यालाहि साध्य असते म्हणून प्रतिज्ञा ही एक अटळ कृति आहे आणि स्वयंप्रकाशित असलेले तिचे स्वरूप शुद्ध बौद्धिक अत प्रज्ञानाच्या स्वरूपाचें नसले तरी ते सत्च्या अत.प्रज्ञानकल्पाच्या स्वरूपाचे असते आपण सत्शी संपर्क साधत आहोत अथवा दुसऱ्या शब्दात सागावयाचें झाल्यास, 'काही सत्चें वास्तववादी रीतीने मी ग्रहण करीत आहे' अशी मी ज्या ज्या वेळेस बतावणी करतो त्या त्या वेळेस मी प्रतिज्ञा रचीत असतो जोंपर्यंत सत्याचा मी असा उपन्यास करीत नाही तोंपर्यंत मी प्रश्नासारखी दुसरी एखादी मानसिक कृति करीत असेन, पण प्रतिज्ञा मात्र मी रचीत नाही. कारण चिह्ने ज्याप्रमाणे चिह्नांकित वस्तूशी निगडित केलीं जातात, त्याप्रमाणे पदांना सत्शी निगडित करणाऱ्या 'अस्तित्ववाची', 'आहे-'खेरीज प्रतिज्ञा असू शकत नाही जोपर्यंत प्रतिज्ञा हाच सत्शी असणारा माझा एकच जाणिवेचा दुवा आहे तोपर्यंत प्रतिज्ञा, तिच्या शक्यतेचे आवश्यक कारक-घटक व तिच्या अटळ निष्पत्ति याच्यावर विचार करूनच मी सतविषयक शास्त्राची उभारणी करू शकतो.

सेट टॉमसच्या विचाराचें आरंभस्थान असणारी प्रतिज्ञा म्हणजे सेट ऑगस्टाइनची व नंतर देकार्तची असलेली केवळ 'मी विचार करतो' ही प्रतिज्ञा नव्हे. कारण 'मी विचार करतो' ही प्रतिज्ञा म्हणजे सत्चा मूर्त अनुभव नव्हे, तर या अनुभवापासून अलग केलेला केवळ एक घटक होय. म्हणून तिच्यावर कितीहि चितन केले तरी तिच्यापासून शुद्ध सत्विषयक संपूर्ण शास्त्र उपलब्ध होणार नाही 'जी खास त्याची रीत आहे अशा काही रीतीने काहीतरी अस्तित्वात आहे, असें अस्तित्वाचे विधेयन करीत असल्याची मला जाणीव आहे' अशा शब्दांत जो व्यक्त करतां येईल असा सकीर्ण समुच्चय म्हणजे प्रतिज्ञा होय. प्रतिज्ञा या व्यक्तिवाची वा सर्ववाची असू शकतील, पण सर्ववाची प्रतिज्ञा या माझ्या आरंभीच्या प्रतिज्ञा असू शकत नाहीत कारण सर्ववाची प्रतिज्ञेच्या सत्यांत तीत समाविष्ट असणाऱ्या व्यक्तिवाची प्रतिज्ञांचें सत्य गृहीत धरलेलें असते ती जेव्हा वैगमनिक पद्धतीने मिळविलेली असते तेव्हा जिचें तिच्याकडून सामान्यीकरण झालेले असते अशा प्रतिज्ञेचें किंवा प्रतिज्ञाचे सत्य तिच्यात गृहीत धरलेले असतें आणि ती जेव्हा निगमनात्मक पद्धतीने मिळविलेली असते तेव्हा जिचा अनुभवपूर्व स्वरूपाचा आधार-घटक तिच्यांत व्यक्त झालेला असतो अशा अंशवाची प्रतिज्ञेचें अस्तित्व तिच्यात गृहीत धरलेले असतें. म्हणून माझ्या सत्ताशास्त्रीय विचाराला प्रत्यक्ष प्रतिज्ञेपासून सुरुवात झाली पाहिजे व तिच्यात जे आवश्यक रीतीने व्यजित झालेले असते तें शोधून काढण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे.

विचारसरणींतील मूलतत्त्वें : वरील विचारसरणीत अनुस्यूत असलेली काही मूलभूत तत्त्वे शोधून काढतां येतील :

(१) आत्मैक्याचे किंवा वास्तवतेचें तत्त्व, म्हणजे सत् किंवा सत्ता म्हणजे मनाने निश्चित केलेले सत् होय; दुसऱ्या शब्दात सागावयाचे झाल्यास प्रतिज्ञा किंवा निर्णय हा प्रमाण असतो, किंवा सत्य शक्य कोटीतील असतें (याचा अर्थ असा नव्हे की, माझ्या सर्व प्रतिज्ञा किंवा निर्णय अटळपणे खरे असतात); सत्य म्हणजे जे ते निश्चित करणाऱ्याच्या मनात असते ते निश्चित केलेल्या वस्तूत असलेलेच असते पण ते त्याच रीतीने नसतें, कारण तें वस्तूत जडरूपाने व मनात बौद्धिक रूपाने असूं शकते. (२) ग्रहणाचे तत्त्व – जें ग्रहण केलें जाते ते ग्राहकांच्या वृत्तीप्रमाणे ग्रहण केलें जातें. 'सम समद्वारा ज्ञात होतें' या सॉक्रेटीसपूर्व काळांतील आभासमय तत्त्वाचा यामुळे निषेध होतो (३) कृति आणि शक्ति व पूरकतेचे तत्त्व – जेव्हा एखादी गोष्ट संपूर्णपणे सरळ नसते तेव्हा दोन घटकात भेद केला पाहिजे, तो म्हणजे 'जी ग्रहण केलेली असते अशी प्राकृतिक पूर्णता किंवा आन्तरिक कृति व जे ग्रहण करतें आणि निश्चित करून मर्यादित करते, या दोहोत होय या विरोधी पण पूरक घटकाला शक्ति म्हणतात सत् हे शुद्ध कृति (शुद्ध पूर्णत्व, ईश्वर) किंवा कृति आणि शक्ति यांचें सयुक्त असते. (४) सत्त्वाच्या कृतीच्या सर्वश्रेष्ठत्वाचे तत्त्व – ज्या अर्थी प्रतिज्ञेतील 'आहे'-खेरीज इतर कशातून सत्य प्राप्त होऊं शकत नाही, त्या अर्थी जें 'आहे'ने निर्दिष्ट केलेले आहे, म्हणजे खुद्द वस्तूची 'असण्याची' कृति, हा सर्वोच्च घटक म्हटला पाहिजे; जो ग्रहण केला जातो व सारतत्त्वाने मर्यादित केला जातो असा तो असतो. ईश्वराखेरीज प्रत्येक सत् अपूर्ण असल्यामुळे ते सारतत्त्व व 'असणे' याचें संयुक्त असते.

(५) द्रव्यात्मक सारांच्या अंतर्रचनेचे तत्त्व – प्रत्येक प्रत्यक्ष प्रतिज्ञेत उद्देश्याच्या ' एतद् 'मुळे जे स्वत: सर्वव्यापी असतें असें विधेय विशेषीकृत होते. प्रत्येक जड वस्तु द्रव्यात्मक आकाराने बनलेली असते, म्हणजे व्याख्यान करणाऱ्या विधेयाने निर्दिष्ट झालेले निश्चित पूर्णत्व व जिला मूळ किंवा शुद्ध द्रव्य असेहि म्हणतात अशी शुद्ध शक्ति या दोहोंनी बनलेली असते ही शुद्ध शक्ति अनिश्चित व पृथक्कारक अशी स्वग्राहक असते, स्वत ती पूर्णपणें आकाररहित असते पण तद्-संबद्ध आकाराने निश्चित झालेली असते पण प्रतिज्ञेंतील विधेय हे जेव्हा व्याख्यान करणारे पद नसते तेव्हा ज्या आकाराचा ते निर्देश करते तो द्रव्यात्मक आकार नसतो तर उपलक्षणात्मक आकार असतो; उपलक्षणे या पूर्णपदार्थाकडून, म्हणजे मूळ द्रव्य व द्रव्यात्मक आकार यांच्या संयुक्ताकडून गहण होत असलेल्या पूरक कृति होत. कृति आणि शक्ति यांच्या या रीतीने मिळणाऱ्या तीन प्रकारच्या संयोगानी (म्हणजे असणें आणि सारतत्त्व, पदार्थविषयक आकार आणि मूलभूत द्रव्य, द्रव्य आणि उपलक्षणे यानी) परिमित जीवाचें स्पष्टीकरण होतें (६) कृतीतून सत्‌चा आविष्कार होतो हे तत्त्व – प्रतिज्ञा शुद्ध अनुभूति नसते ती ज्ञानेद्रियावर विषयाच्या होणाऱ्या क्रियेला झालेली बौद्धिक प्रतिक्रिया असते म्हणून (आपल्याला स्वत.ला धरून) सर्व जीवांचे माणसाला या जीवनात त्यांच्या क्रियेतूनच दर्शन घडतें. त्यांच्या क्रियेची घटना त्याचे अस्तित्व प्रगट करते; तर त्यांच्या क्रियेच्या रीतीतून त्यांचे स्वरूप व्यक्त होतें. (७) सहाव्या तत्त्वावरून ओघानेच निघणारें कारणकार्य-संबंधाचे तत्त्व. (८) सहाव्या आणि दुसऱ्या तत्त्वावरून निघणारे साम्यानुमानाचें किंवा मानवी ज्ञानाच्या या जीवनांतील अपुरेपणाचे तत्त्व – इंद्रियावर होणाऱ्या विषयाच्या कार्याचें बुद्धीकडून होणाऱ्या क्रियेतील ग्रहणातून माणसाला ज्ञान उपलब्ध होते आणि ग्राहकाच्या स्वरूपाप्रमाणे ग्रहणाचे स्वरूप होतें. म्हणून माणसाचें ज्ञान वास्तववादी असलें तरी केव्हांहि पुरेसें नसतें तर ते अखंडपणें चालू राहणाऱ्या प्रयत्नांतून प्राप्त करून घ्यावयाचें असतें (९) उद्दिष्टपूर्वकतेचे किंवा प्रयोगतेचें तत्त्व – प्रतिज्ञा हाच मला सत्याप्रत नेणारा एकमेव मार्ग होय आणि माझी गरज भागविणारे शुभ या स्वरूपांत मला सत्याचे दर्शन होतें, म्हणून सत् म्हणजे प्रतिज्ञेचा विषय हा ज्या अर्थी सत् असतो त्या अर्थी तो शुभ आहे. तसेच ते उद्दिष्टाच्या पूर्णत्वाप्रत नेणाऱ्या त्याच्या शक्तीमुळे जें प्राप्त करून घेण्यास योग्य असतें, अशा स्वरूपाचें असतें, त्या अर्थी तें शुभ असते. सत् जेवढे सरस स्वरूपाचे तेवढी पूर्णत्वाप्रत नेण्याची त्याची पात्रता अधिक, म्हणून ईश्वर हेच सर्व जीवांचें परम उद्दिष्ट होय. (१०) स्वाभाविक नियमाचे तत्त्व – माझ्या कृतीची (उदा.– प्रतिज्ञा रचण्याच्या कृतीची) कल्पना मला असें दर्शविते की, कृतीच्या कल्पनेत नियमाची अथवा मानदंडाची अथवा कर्ता व उद्दिष्ट यातील दुव्याची कल्पना व्यंजित असते. माणसाच्या किंवा अन्य प्राण्यांच्या वर्तनात आवश्यक काय आहे याची छाननी करून त्याच्या-संबंधीचा आवश्यक किंवा स्वाभाविक नियम मी निश्चित समजून घेऊं शकतों. माणससंबंधीचा स्वाभाविक 'नियम हा नैतिक आणि स्वतंत्र रीतीने अनुसरण्याच्या स्वरूपाचा आहे. प्रत्येक विचारहीन प्राण्याचा नियम हा अंधपणें आणि अटळपणें पाळला जाण्याच्या स्वरूपाचा आहे. पण असंबद्ध कृतीच्या उपस्थितीमुळे काही अशी अनिश्चितता व केवळ प्रसंगोपात्त कार्ये निर्माण होतात.

या तत्त्वांच्या आधारावर ज्याची येथे केवळ रूपरेखाच देतां येईल असें संपूर्ण दर्शन रचले गेलें आहे.

एक संपूर्ण दर्शन : कारणकार्य-तत्त्वाची जीं केवळ रूपें आहेत अशा निरनिराळ्या अनुभवोत्तर युक्तिवादानी ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध केलें आहे (सेंट ॲन्सेलमचा अनुभवपूर्ण बुद्धिवाद नाकारला आहे). ज्याची कारकशक्ति पूर्ण, बौद्धिक व कोणतेंहि द्रव्य, साधन किंवा दुय्यम कारण यांपासून पूर्णपणें मुक्त व स्वतंत्र आहे असे अंतिम व सर्वव्यापी कारण असणाऱ्या ईश्वराचें अस्तित्व या पद्धतीने प्रस्थापित केले आहे सृष्टि उत्पन्न करणारा तो निर्माता आहे, तिची धारणा करणारा तो धाता आहे, पूर्ततेकडे तिला नेणारा प्रभु आहे. संपूर्णपणे अनुभवातीत असूनसुद्धा तो प्रत्येक प्राणिमात्राच्या संनिध असतो. निर्मित जीवांचें त्याच्याशी तादात्म्य असूं शकत नाही हें खरें आहे, पण ते मूलत. त्याच्यासारखे असतात. म्हणून सत्, व्यक्तिमत्त्व, बुद्धि, मांगल्य यांसारखी त्यांच्यांत असणारी ऐश्वर्ये ईश्वराचीं आहेत असें म्हणतां येईल. पण तसें करताना त्यांच्यात आढळून येणाऱ्या न्यूनते-ऐवजी तादात्म्य व निरवयवता ही त्याची विशेष ऐश्वर्ये त्यांत आहेत असें मानले पाहिजे. याप्रमाणे या आयुष्यांतहि आपण ईश्वराचें स्वरूप समजून घेऊं शकतों, पण ते केवळ सापेक्षतेनेच व साम्यानुमानानेच होय.

सृष्टीत संभाव्यपणें (पण श्रद्धेप्रमाणे निश्चितपणे) देवदूत असतात; ते असणें व शुद्ध आध्यात्मिक आकार यांची संयुक्तें असतात, आणि त्यांच्या बौद्धिक व ऐच्छिक कार्यांनी निर्माण होणाऱ्या उपलक्षणात्मक पूरक गुणांनी ते युक्त असतात. मानव व इतर जड जीव सृष्टीत असतातच. केवळ जड असणारे जीव हे परिवर्तनीय असतात, अगदी द्रव्यात्मक परिवर्तनहि त्यांत होऊ शकतें, कारण तें मूळ द्रव्य व चैतन्यहीन रूप यांचें संयुक्त असते. त्याच्यांतील स्थिर संबंधांनी खरे आकाश निर्माण होते, तर गतिशील संबंधानी खरा काल निर्माण होतो. जें शोधून काढण्याचें काम वास्तववादी शास्त्रावर सोपविलें गेलें आहे अशा भौतिक नियमानी त्यांच्या हालचाली नियंत्रित होत असतात.

माणसाचें स्वरूप त्याच्या कार्यात प्रकट होते. उदा – प्रतिज्ञा ही वेदनिक – बौद्धिक कृति आहे, म्हणून प्राणिसृष्टीतील माणूस जसा जीव-स्वरूपाचा आहे तसा तो आध्यात्मिकहि असा दोन्ही आहे. मूळ द्रव्य आणि चैतन्ययुक्त विद्यमान आकार किंवा आत्मा यांचा संयुक्त आहे. मानवी आत्मा म्हणजे संपूर्ण व्यक्तिमत्त्व नव्हे, कारण तो केवळ आकार म्हणून व्यक्तित्वाचा घटक असल्यामुळे तो त्यापूर्वी असूंहि शकत नाही. पण तो आध्यात्मिक म्हणून स्वयम् आधारित असल्यामुळे तो माणसाच्या मृत्यूनंतरहि टिकून राहतो. त्याच्या बोधन-शक्तीनेच माणसाने ज्ञान मिळविलें पाहिजे. त्याची आन्तरिक ज्ञानेंद्रिये बाह्य ज्ञानेंद्रियांवर नियंत्रण चालवितात व इंद्रियांत घडणाऱ्या हालचाली या त्यावर कार्य करणाऱ्या विषयांची इंद्रियगोचर चिह्नें आहेत असा त्याचा अर्थ लावतात. त्याचें प्रतिनिधित्व करणारी बुद्धि त्याचें आकलन करून घेऊन त्याच्या आकाराप्रमाणेच आपली स्वतःची चिह्नें किंवा प्रत्यय बनविते. त्याची सुप्त बुद्धि या बौद्धिक व इंद्रियगोचर चिह्नांच्या संपूर्ण रचनेवरहुकूम विषयाचा उपन्यास करते. उपन्यास केलेली कोणतीहि वस्तु त्या कारणामुळेच मौलिक किंवा शुभ म्हणून व्यक्त होतें; त्यामुळें माणसाच्या स्वतंत्र इच्छाशक्तीलाहि त्या विषयाशी निगडित व्हावे किंवा नाही हे मग ठरवितां येते. ईश्वरदर्शन मिळविणें

व अखडपणे त्याच्याशी एकरूप होणे हे जे मानवाचे अतिम उद्दिष्ट त्याच्याशी या परिचित घटनेची तुलना करून मानवी इच्छाशक्ति या बाबतीत निर्णय घेते मानवी सामर्थ्याच्या मर्यादेमुळे स्वत च्या प्रयत्नाने हे उद्दिष्ट त्याला असाध्य आहे पण ईश्वरच अनुग्रहपूर्वक माणसाच्या स्वाधीन झाला तर ते त्याला प्राप्त होईल साक्षात्कारानेच हा मुक्त अनुग्रह प्रकट होऊ शकेल, आणि म्हणूनच तत्त्वज्ञान स्वत.-मध्येच मर्यादित राहण्याऐवजी ईश्वरीवाणीची नम्रपणे वाट पाहत राहते आणि त्याहीपलीकडे जाऊन सपूर्ण सत्याविषयीची माणसाची तहान ज्यामुळे तृप्त होऊ शकेल अशा श्रेष्ठ परम अनुभवाचाहि ते अपेक्षा करीत राहते

संदर्भ-ग्रंथ जिल्साँ, इ एच *ख्रिश्चन फिलॉसफी ऑफ सेट टॉमस ॲक्वायनस*, अनु एल. के थुक (लडन, १९५७); कोपल्स्टन, एफ सी *ॲक्वायनस* (लडन, १९५५), मॅरिटेन, जे. : *सेट टॉमस ॲक्वायनस*, अनु जे डब्ल्यू. इव्हॅन्स व पी ओरेली (लडन, १९३१, *नवी सुधा आ न्यूयॉर्क*, १९५८), *गिल्बी, टी सपा. : सेट टॉमस ॲक्वायनस · फिलॉसफिकल टेक्स्ट्स* (लडन, १९५१), पेगिस, ए सपा *बेसिक रायटिंग्ज ऑफ सेट ॲक्वायनस* २ ख, (न्यूयॉर्क, १९४५), बूर्क, व्ही जे · *थॉमिस्टिक बिब्लिओग्रॅफी १९२०–४०* (सेट लुईस, १९४५)

आर. व्ही. डस्मेट

'ॲन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडर्स्टँडिंग' (लॉक) : 'ॲन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अडर्स्टँडिग' हा जॉन लॉकचा प्रमुख ग्रंथ असून त्याचा आराखडा १६७० सालीच तयार असला तरी तो १६८९–९० मध्ये प्रसिद्ध झाला ऐतिहासिक सरलपद्धति वापरून, ज्ञानाचे मूळ, निश्चितता व व्याप्ति पाहणे हा एसेचा हेतु आहे बुद्धीच्या मदतीने निरनिराळे विषय समजावून घेण्याआधी बुद्धि काय करू शकते व काय नाही हे बघणे जरूर आहे. येथे बुद्धि स्वत च संशोधनाचा विषय आहे. स्वत च्या एसेबद्दल लॉक नम्रतेने म्हणतो की, ज्ञानाच्या क्षेत्रात न्यूटनसारख्या मोठमोठ्या व्यक्ति आहेत मी फक्त ज्ञानाची वाट झाडून त्यातील अडगळ दूर करण्याचा प्रयत्न करीत आहे

एसे लिहिताना ज्या दोन प्रवाहावर लॉकला हल्ला करावयाचा होता, ते म्हणजे : (१) असिद्ध अशा पूर्वगृहीतकांचा अनुभवाने परीक्षा न करतां सहजात म्हणून स्वीकार करणे, व (२) निरर्थक, सकल्पनाविरहित फोल शब्द वापरणे. हे दोन्ही मध्ययुगीन स्कोलॅस्टिक-वादात प्रकर्षाने दिसून येतात असें लॉकला वाटे एसेच्या अनुक्रमे पहिल्या व तिसऱ्या भागात तो.या दोन्हींवर तुटून पडला आहे

एसेचे चार भाग आहेत . (१) ऑफ इन्नेट नोशन्स, (२) ऑफ आयडिआज, (३) ऑफ वर्ड्स, (४) ऑफ नॉलेज अँड ओपिनियन. चवथा भाग लॉकच्या मूळ कल्पनेबरहुकूम असून त्यांत सभाव्यतेहून वेगळ्या अशा ज्ञानाचें स्वरूप व व्याप्ति यांबद्दलचे निष्कर्ष मिळतात. हा भाग प्रथम लिहिला गेला असेंहि म्हटले जाते. चवथ्या भागांत ज्ञान म्हणजे कल्पनांचे अन्वय किंवा व्यतिरेक म्हटले आहे. अर्थात् कल्पना म्हणजे काय हे सागितलेच पाहिजे हे दुसऱ्या भागांत वर्णिले आहे. अर्वाचीन भाषेत बोलावयाचे झालें तर दुसऱ्या भागाचा दृष्टिकोण मानसशास्त्रीय आहे व चवथ्या भागाचा ज्ञान-शास्त्रीय आहे दुसऱ्या भागांत ज्ञानाचें मूळ व चवथ्यात प्रामाण्य विवेचिले आहे. ज्ञान अनुभवातूनच उगम पावते हा लॉकचा प्रसिद्ध सिद्धान्त दुसऱ्या भागात आहे पहिल्या भागाला दुसऱ्या भागाची प्रस्तावना व तिसऱ्या भागाला परिशिष्ट म्हणता येईल. ज्ञानाचा सिद्धान्त माडण्यापूर्वी पहिल्या भागात सहजात कल्पनाचे निराकरण केले आहे व सिद्धान्त माडल्यावर तिसऱ्या भागात विचाराचे योग्य साधन म्हणून भाषेचें परीक्षण करून कल्पना व शब्द याचा सबध पाहिला आहे.

ज्ञानशास्त्र : सहजात कल्पनांच्या विरुद्ध लॉकचा युक्तिवाद प्रसिद्ध आहे स्वत विचार न करतां परपरागत ज्ञानावर विश्वास ठेवण्याच्या प्रवृत्तीविरुद्ध हे बड आहे एसेच्या पहिल्या भागात त्याने सहजात कल्पनांचे खडन केलें आहे.

मनामध्ये सैद्धान्तिक किवा व्यावहारिक कसल्याच कल्पना सहजात नसतात. सहजात कल्पना मानणाऱ्याचा एक युक्तिवाद असा आहे की, काही कल्पनाना सार्वत्रिक मान्यता असते त्यावरून त्या मुळातच माणसांच्या मनात असाव्यात लॉक म्हणतो की, एक तर अशी सार्वत्रिक संमति प्रत्यक्षात दिसत नाही; पण समजा, ती दिसली तरीहि कल्पना सहजात असतात हे सिद्ध होणार नाही. एखादी गोष्ट एकाच वेळेस असणे व नसणे शक्य नाही. या सिद्धान्तालाहि सार्वत्रिक मान्यता दिसत नाही. सिद्धान्त सहजात असतील तर जिथे अजून संस्कार झाले नाहीत तिथे ते सर्वात स्पष्ट दिसले पाहिजेत. म्हणून लहान मुलांत, अशिक्षित व रानटी माणसात ते एकदम स्पष्ट पाहिजेत. पण अशा लोकात कोणती सामान्य तत्त्वे व कोणते ज्ञानाचे सामान्य सिद्धान्त दिसतात? मनात कल्पना आहेत, पण माहीत नाहीत, असे म्हणणे हा वदतो-व्याघात आहे. वरें, ईश्वरासारखी एखादी कल्पना सार्वत्रिक दिसलीच तरीहि ती सहजात आहे, असे म्हणण्यास तार्किक आधार नाही जगाच्या पूर्णत्वाच्या कल्पनेवरूनहि ती आलेली असेल बुद्धीचा उपयोग केल्या-बरोबर ही तत्त्वें माहिती होतात या म्हणण्याने त्याची सहजातता सिद्ध होत नाहीच, उलट असे म्हणतां येईल की, ज्याच्यासाठी बुद्धीचा उपयोग करावा लागतो ती सहजात तत्त्वे कसली? लहान मुलाना वेदनाच्या मदतीने कडू व गोड यातील फरक कळतो, कडूपणा व गोडपणा याच्या कल्पना मनांत असतात म्हणून नव्हे. सैद्धान्तिक तत्त्वांप्रमाणेच नैतिक तत्त्वेहि सहजात नसतात न्यायाची कल्पना कितीजणांत असते? चोरातहि एक प्रकारचे नियम असतात हें खरे पण ती ज्ञानप्रियता नव्हे कारण आपल्या साक्षीदारांशीं प्रामाणिकपणे वागणारा चोर लागलीच भेटणाऱ्या सच्छील माणसाला लुबाडतो. नैतिक नियमाना सिद्धता लागते यावरूनच ते सहजात नाहीत हे कळते. लोक सद्गुणाचे चहाते असतात ते सहजात तत्त्वें असतात म्हणून नव्हे; तर ती फायदेशीर असतात म्हणून. सहजात कल्पना आहेत म्हणून उड्या मारणारे लोक त्यांची यादी मात्र सादर करीत नाहीत. कल्पना सहजात असल्या-खेरीज त्या कल्पनांतून येणारी तत्त्वे सहजात असू शकत नाहीत पण तादात्म्याची कल्पना कुठे सहजात आहे? जर मनांत सहजात कल्पना असत्या तर त्यांत ईश्वराची कल्पना अवश्य असती, पण ती तशी नाही. अर्थात् लॉक म्हणतो तशा कल्पनेची जरूरच नाही कारण ज्ञानाची शक्ति ईश्वराने मनुष्याला दिली आहे, त्यांतून ती कल्पना बनवता येते. बुद्धीच्या उपयोगाने सहज समजणाऱ्या कल्पनांना सहजात म्हटले

तर सर्वच ज्ञान सहजात होईल. म्हणून एकतर सर्वच ज्ञान सहजात आहे, किंवा कोणतेच नाही काही सामान्य व सशयातीत तत्त्वाच्या स्पष्टीकरणार्थ त्याना सहजात म्हटले जाते.

मनातील सहजात कल्पनाना हद्दपार केल्यानतर ज्ञान कुठून येते हा प्रश्न येतो. त्याला एसेच्या दुसऱ्या भागात लॉकने ' अनुभव ' असे उत्तर दिले आहे वेदन व प्रक्षेपण हीच ज्ञानाची मुळे. मन कोऱ्या कागदासारखे स्वच्छ असून वेदनाने त्यावर आकृति उमटतात. वेदन हे बाह्य इंद्रिय असून प्रक्षेपण हें अतरिंद्रिय आहे. मनाच्या अंधाऱ्या खोलीत या दोन खिडक्यातून उजेड येतो जी वेदनेत नाही अशी कोणतीच गोष्ट बुद्धीत नसते. वेदन व प्रक्षेपणातून मनात कल्पना येतात. लॉकने 'कल्पना' शब्द काटेकोरपणे वापरला नाही. कधी कधी तो कल्पना व वेदन याची बरोबरी करतो, कधी त्याना वेदनाची जाणीव म्हणतो, कधी वेदनाचे वेदनहि म्हणतो. कल्पना सरल व सकीर्ण अशा दोन प्रकारच्या असून सरल कल्पनाचे चार वर्ग लॉकने सागितले आहेत : (१) रंग, रुप वगैरे एका इंद्रियामार्फत येणाऱ्या वेदन-कल्पना (एसे २.३). (२) अतर, परिमाण वगैरे एकाहून अधिक इद्रिया-मार्फत येणाऱ्या वेदन-कल्पना (एसे २.५). (३) विश्लेपण, सश्लेपण, स्मृति वगैरे मनाच्या व्यापारावरील प्रक्षेपणापासून येणाऱ्या प्रक्षेपण-कल्पना व (४) वेदन व प्रक्षेपण या दोन्हीमुळे मिळणाऱ्या सुखदुःख, शक्ति, अस्तित्व या कल्पना. याच आपल्या सुरुवातीच्या सरल कल्पना व या साहित्यातूनच सर्व ज्ञानाची इमारत उभारली जाते

या म्हणण्यावरुन मन निष्क्रियच आहे असें दिसते, पण तें तसें नाही मिळालेल्या सरल कल्पनातून मन सकीर्ण कल्पना तयार करते. (एसे २.१२) मनाला नवीन सरल कल्पना तयार करता येणार नाहीत. पण असलेल्या सरल कल्पनाचा सबध जोडणें, त्याना एकत्र आणणे यातून सकीर्ण कल्पना तयार होतात. संवेदन ही ज्ञानाची पहिली पायरी. मग स्मृति तुलना करणे, एकत्रीकरण, नामकरण याना आधार स्मृतीच आहे (एसे २.१०). सकीर्ण कल्पना प्रकार, द्रव्य व सबध अशा तीन प्रकारच्या असतात. (एसे २.१२). (१) प्रकार हे स्वतत्रपणे अस्तित्वात नसून द्रव्यावर अवलंबून असतात. प्रकार सरल व मिश्रित दोन प्रकारचे असतात. एकाच तऱ्हेच्या कल्पनातून निर्माण झालेले ते सरळ प्रकार, उदा.– एकाच तऱ्हेच्या दहा वस्तु. अनेक प्रकारच्या कल्पनातून निर्माण झालेले ते मिश्र प्रकार. उदा.– लढणे, छापणे, चोरी करणे वगैरे. (२) द्रव्याला स्वतंत्र अस्तित्व असते. आत्मा किंवा ईश्वर किंवा बाह्य वस्तूच्या कल्पना या द्रव्याच्या कल्पना. या कल्पना त्याच्या आद्यवस्तुनुरुप असल्या पाहिजेत. (३) कार्य, कारण, एकता, अनेकता हे सबध झाले. हे स्वत.च्याच आद्यवस्तु असतात व स्वत.चाच निर्देश करतात. (एसे ४.४, ५).

ज्ञानाचे मूळ कल्पनेत पाहिल्यावर कल्पनाच्या सत्यतेचा प्रश्न येतो. मूळ आद्यवस्तूवरहुकूम कल्पना असेल तर ती खरी व ही अनुरुपता पूर्ण असेल तर ती कल्पना पर्याप्त समजावी. सरल कल्पना सर्वात जास्त खऱ्या व पर्याप्त असतात. त्या वस्तूच्या गुणधर्मांच्या प्रती नसल्या तरी वस्तूच्या शक्तीचे आपल्यावर होणारे नियमित परिणाम असतात. तसेच ज्ञानाचे साधन होण्याचे ईश्वराने घालून दिलेले कार्य नीटपणे करतात. कल्पना अपर्याप्त असताना ती वस्तूची निर्देशक आहे असे म्हटले तर ती खोटी ठरते. मुटच्या कल्पना खऱ्याहि नसतात की खोटयाहि नसतात सत्य किंवा असत्य हे विधानाचे गुण आहेत. सकीर्ण कल्पनापैकी द्रव्यासबधीच्या आपल्या सर्वच कल्पना अपर्याप्त असतात, कारण वस्तूचे सर्व गुण आपल्याला कळत नाहीत (एसे २.३१). कल्पनेत ज्या गुणाना एकत्र केले जाते तसे प्रत्यक्षात असेल तर ती कल्पना खरी ठरते. म्हणून सेटॉर किंवा किन्नर ही कल्पना खरी नाही. प्रकार व सबध याच्या सर्व कल्पना पर्याप्त असतात कारण त्या स्वत.च स्वत च्या आद्यवस्तु असतात (एसे २.३१.३).

मन व जडद्रव्य हे वेगळे पदार्थ असल्याने मन मनालाच जाणू शकते. मनाचा जडद्रव्याशी प्रत्यक्ष सबध येऊ शकत नाही. तें ज्ञान अप्रत्यक्ष असून कोणातरी मध्यस्थाची जरुरी लागते हे काम कल्पना करतात (एसे ४.२१.४) कल्पना या ज्ञानाचा विपय असल्याने त्या मानसिक असतात तर वस्तूचे प्रतिनिधित्व करतात म्हणून भौतिक असतात त्याचें अस्तित्व सधिप्रकाशासारखे असते. लॉकच्या या सिद्धान्ताला प्रातिनिधिक सवेदनाचा सिद्धान्त म्हणतात.

मनापुढे कल्पनांखेरीज काहीच नसल्याने ज्ञान म्हणजे कल्पना-कल्पनातील अन्वय किंवा व्यतिरेक. सत्य म्हणजे कल्पना योग्य रीतीने एकत्र आणणे (एसे ४.५). (१) एकता, अनेकता, (२) संबंध; (३) सहास्तित्व व (४) खरे अस्तित्व असे चार प्रकारचे ज्ञान होते. (१) एकता किंवा अनेकता समजणें सोपे आहे, कारण प्रत्येक कल्पनेचें तादात्म्य ती मनात आल्यावरोवरच सिद्ध होते. (एसे ४.३). (२) सारख्या सख्येत सारखी सख्या मिळविली की सारखें उत्तर येते हे सबध-ज्ञान झाले. योग्य कल्पनाचा सबंध आला की, हे ज्ञान खरे झाले (३) सहास्तित्वाच्या बाबतीत निश्चित काही सागता येत नाही. काही गुणाचे सहास्तित्व योग्य वाटते; पण हे बऱ्याच वेळा अनुभवावर अवलबून असते. अनुभवातून विशेप वस्तूचेच ज्ञान होते. सामान्य नियम मिळत नाहीत म्हणून खऱ्या अर्थी नैसर्गिक शास्त्रे अस्तित्वात नाहीत. द्रव्याच्या गुणाची आपल्याला माहिती नसल्याने त्यांच्या सहास्तित्वाबाबत काही खात्रीने सागता येत नाही. (एसे ४ ३). गणित व नीतिशास्त्र याच्या कल्पना मात्र वस्तूच्या प्रती नसल्याने त्याचे सत्य वस्तूनी ठरत नाही वस्तु अस्तित्वात नसतील तरीहि ' अपराध दडनीय आहे ' असे सिद्धान्त खरे व सामान्य आहेत. (एसे ४.४). (४) खऱ्या अस्तित्वाच्या बाबतीत मात्र ज्ञान म्हणजे कल्पनाकल्पनातील सबध नसून, कल्पना व वस्तु यातील सबध आहे आत्मा, ईश्वर व जग यांचें ज्ञान म्हणजे खऱ्या अस्तित्वाचे ज्ञान होय.

निश्चिततेच्या दृष्टीने लॉकने ज्ञानाचे तीन अंश दिले आहेत : (१) अत स्फूर्त ज्ञान : हे सर्वात निश्चित असते. आपल्या आत्म्याच्या ज्ञानाला लॉक येथे घालतो. आपली प्रत्येक कल्पना, सुख, दु ख, विचार, यानी आपले अस्तित्व प्रकट होते कशाचा सशय आला तरीहि त्यातून आपले निश्चित अस्तित्व कळते (एसे ४.९). (२) निदर्शनात्मक ज्ञान . हेहि निश्चित असते. यातील प्रत्येक पायरीचे ज्ञान अत.स्फूर्त ज्ञानावर अवलबून असते (एसे ४.२) गणित हे याचे उत्तम उदाहरण आहे. ईश्वराचें ज्ञान निदर्शनात्मक असून आत्म्याच्या अस्तित्वावरून त्याचें निदर्शन करता येते. (३) वेदनात्मक ज्ञान . हे सभाव्य असते. जगाचे ज्ञान या प्रकारचे आहे. त्याला फक्त व्यावहारिक अस्तित्व

आहे. (एसे ४.२.१४, ४.१३.३). वेदनावर अवलवून असल्याने हें विशेषाचेंच असते त्यातून एवढेच कळते की, काहीतरी अस्तित्वात असून ते आपल्यात वेदने निर्माण करते. (एसे ४.११.२). म्हणून वाह्य वस्तूचे अस्तित्व सहसा कोणी नाकारीत नाही इंद्रियज्ञानाने झालेल्या जगाच्या अस्तित्वाची एवढी निश्चितता जीवनाला पुरेशी आहे.

ज्ञानाची व्याप्ति फारच मर्यादित आहे (एसे ४.२). कल्पना व त्याचा अन्वय यापलीकडे ज्ञान जात नाही. इंद्रिये मोजकीच असून तीहि सूक्ष्म नसतात, कित्येकदा कल्पनाकल्पनातील सवंध लक्षात येत नाही, काहीना एकत्र आणतां येत नाही. यामुळे ज्ञानाला मर्यादा येतात. अनुभवाचें क्षेत्र व्यापक करून किंवा कल्पना स्पष्ट व प्रभिन्न करून ही व्याप्ति वाढविता येते. (एसे ४.१२).

सपूर्ण निश्चितता व सपूर्ण अज्ञान याच्या मधली स्थिति म्हणजे सभाव्यता सर्व गोष्टीचे प्रत्यक्ष ज्ञान आपणास करून घेणे अशक्य असते. म्हणून दुसऱ्याच्या मतावर अवलवून राहावे लागतें. न्याया-धीशाला व इतिहासकाराला अप्रत्यक्ष ज्ञानावर भरवसा ठेवावा लागतो कधी कधी मताची सभाव्यता इतकी वाढते की, ते निश्चित ज्ञानाजवळ येते लोखड पाण्यात बुडेल याचा कुणाला सशय येत नाही. श्रद्धा ही ज्ञान व मत याच्या मध्ये असते. श्रद्धेची निश्चितता बुद्धीवर अवलवून असते.

एसेच्या तिसऱ्या भागात लॉकने भाषेचा विचार केला आहे. सामान्य कल्पनाचे दर्शक म्हणून वापरले तर शब्द सामान्य होतात व अनेक वस्तूसाठी वापरता येतात. मात्र या शब्दांनी सामान्य हा सत्ताशास्त्रीय पदार्थ दाखवला जातो अशी गैरसमजूत होण्यासारखी आहे. पण सामान्ये अस्तित्वात नसून विशेषेच असतात. विशेष वस्तूपासून शब्दाना वेगळे काढले तर ते मनुष्यनिर्मित आहेत हे स्पष्ट होते. प्रत्येक वस्तूला वेगळे नाव लागू नये म्हणून सामान्यनाम निघालें. यांत भाषेची प्रगति दिसते. जी नावे वेदनाशी संवध नसणाऱ्या कृतीशी निगडित असतात त्याचे मूळसुद्धा वेदनांतच असते

सत्ताशास्त्र . अनेक कल्पना सतत बरोबर असतात हे पाहून व सरल कल्पना अशा स्वतन्त्रपणे कशा राहू शकतील म्हणून त्याचा आधार म्हणून आपण द्रव्याची कल्पना करतो. पण द्रव्याची कल्पना सहजातहि नाही किंवा वेदन-प्रक्षेपणांतूनहि मिळत नाही; व मग आपणास असे आढळून येते की, द्रव्याची स्पष्ट कल्पनाच आपल्याकडे नाही. द्रव्य म्हणजे आपल्याला ज्याची काही माहिती नाही असे अनिश्चित गृहीतक आहे. (एसे १.४.१८). देकार्तहून लॉकचे मत भिन्न असून विस्ताराला तो जडद्रव्याचें सारतत्त्व मानत नाही तर घनता हें सारतत्त्व आहे असे म्हणतो. (एसे २.४). विचार चिद्वस्तूचें सारतत्त्व नाही. विस्तार व विचार हे जडवस्तु व चिद्वस्तु याच्या क्रिया आहेत. गुण दोन प्रकारचे असतात . (१) प्राथमिक गुण म्हणजे जे वस्तूपासून वेगळे काढतां येत नाहीत ते, विस्तार, गति, आकृति, घनता वगैरे. हे कळण्यास एकाहून जास्त इंद्रिये लागतात. (२) दुय्यम गुण, हे वस्तूत नसतात, तर वस्तूचे आपणांवर होणारे परिणाम आहेत. (एसे २ ८, ९, १०). रंग-रूपादि एका इंद्रियाने कळणारे गुण दुय्यम होत. हे गुण म्हणजे ती विशिष्ट वेदनें निर्माण करण्याची वस्तूतील शक्ति होय. एका वस्तूमुळे दुसरी वस्तु वदललेली दिसल्यास पहिलीत काही शक्ति आहे असे आपण समजतो. हा वदल अनेकदा पाहून कारणतेची कल्पना येते. (एसे २.३). वाह्यवस्तु अस्तित्वात असून त्याचे वेदनात्मक ज्ञान आपणास होतें आत्मा अस्तित्वात असून अन्त स्फूर्त ज्ञानाने कळतो. अस्तित्वात असणाऱ्या सर्वाचे कारण म्हणून एका नित्यवस्तूकडे धाव घ्यावी लागते, हाच ईश्वर याचें निदर्शनात्मक ज्ञान होतें (एसे ४ ९).

उपसंहार . लेखक म्हणून एसेने लॉकला प्रथम उजेडात आणले किंवहुना लॉकचे पाश्चात्त्य विचारांतील स्थान एसेवरच अवलवून आहे. एसेच्या प्रस्तावनेत लॉक म्हणतो की, — एसे मध्येमध्ये खड पडत व तुकड्यातुकड्यानी लिहिला गेला आहे. म्हणून त्यात पुनरावृत्ति झालेली असून तो लहान करता येईल. पण आळस व कार्यवाहुल्य यानी मला ते करणे शक्य नाही पण असे दोष असूनहि एसे अभिजात तात्त्विक वाङ्मयात जमा होतो एसेचा मुख्य हेतु व रचना सैद्धान्तिक नसून व्यावहारिक आहे. या उपयोगितावादी भूमिकेमुळे गणितावर भरवसा ठेवून जगाचे ज्ञान होईल असें मानणाऱ्या सतराव्या शतकातील तत्त्वज्ञाहून लॉक एकदम वेगळा दिसतो. लॉकचा एसे म्हणजे विस्तृत क्षेत्रावर परिणाम झालेला सत्ताशास्त्र व मानसशास्त्र यावरील पहिला इंग्रजी ग्रथ आहे एसेच्या दुसऱ्या भागात अनुभववाद आहे पण चवथ्या भागात हा दृष्टिकोण वदलतो. कारण ज्ञानाचे *प्रामाण्य* ठरविण्यास वापरलेले निकष अनुभववादी नाहीत. पाया अनुभववादाचा पण इमारत बुद्धिवादाची आहे. म्हणून एसेला संपूर्णपणे अनुभववादी ग्रथ म्हणतां येणार नाही तरीहि एसेमुळे इंग्लंडमध्ये अनुभववादाने मूळ धरले हे मान्य केले पाहिजे. डोळे झाकून, कान झाकून, अनुभवाकडे पाठ फिरवून सर्व काही गृहीत धरण्याचा लॉकने धिक्कार केला. बुद्धि हा ईश्वराने मनुष्याच्या मनांत लावलेला दिवाच आहे, तो विझवणे म्हणजे अधारांत उडी घेणें होय, या त्याच्या दृष्टिकोणाने युरोपमधील बुद्धिवादाच्या चढत्या काळात म्हणजे सतराव्या शतकात, लॉक ही महत्त्वपूर्ण व्यक्ति व एसे हा प्रमाणग्रंथ होऊन वसला अजूनहि इंग्रजी व अमेरिकन विचारावरील एसेचा पगडा पूर्णपणे दूर झालेला नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : लॉक, जे. : *ॲन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टँडिंग*, संपा. : ए. सी. फ्रेझर, २ ख. (न्यूयॉर्क, १९५९); प्रिंगल-पॅटिसन, ए. एस. . *लॉक्स एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टँडिंग*, सक्षिप्त आ. (लंडन, १९२४), हिव्वन, जे जी. : *दि फिलॉसफी ऑफ दि एन्लायटन्मेंट* (लंडन, १९१०), सेल्वी-विग, एल. ए *एन्क्वाय-रीज कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टँडिंग अँड कन्सर्निंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ मॉरल्स वाय डेव्हिड ह्यूम*, आ २ (ऑक्स्फर्ड, १९०२).

पद्मा कुलकर्णी

ॲनॅक्झॅगोरस : अथेन्समध्ये तत्त्वज्ञान आणणारा पहिला ग्रीक ॲनॅक्झॅगोरस एशियामायनरमधील क्लॅझोमेनी या ठिकाणी जन्मला. त्याच्या जीवनासंवधीच्या एका कालगणनेनुसार त्याचा जन्म ख्रि. पू ५०० मध्ये दाखविला आहे त्याने तात्त्विक जीवनार्थ सपत्तीकडे दुर्लक्ष केले. तो नाणावलेला गणितज्ञ व खगोलशास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ झाला असे म्हणतात की, तो ॲनॅक्झिमेनीसच्या तत्त्वज्ञान-संप्रदायाचा होता हे खरे असो अथवा नसो, हे मात्र स्पष्ट आहे की, आयोनियातील तत्त्वज्ञानाच्या वौद्धिक आणि वैज्ञानिक परपरेशी तो एकनिष्ठ राहिला.

प्लेटोने आपल्या 'ॲपॉलॉजी' ह्या संवादात ॲनॅक्झॅगोरसने एक ग्रंथ लिहिल्याचा उल्लेख केला आहे तो ग्रंथ विश्वशास्त्रावर असून त्याची शैली भव्य आणि हृद्य आहे. ह्या ग्रथाच्या उपलब्ध असलेल्या अवशेषा-बद्दल आपण सिम्प्लिसिअसचे ऋणी आहोत.

एंपिडॉक्लिसप्रमाणेच ॲनॅक्झॅगोरस 'काहीहि उत्पन्न होत नाही अथवा नाश पावत नाही' (फ्रॅग्मेंट, १७) ह्या पार्मेनायडिसचा सिद्धान्त स्वीकारतो, शून्य वा पोकळी अमान्य करतो आणि परिवर्तन म्हणजे स्थानान्तर अशी उपपत्ति देतो परतु एंपिडॉक्लिसपेक्षा तो अधिक सुसगत आहे. एंपिडॉक्लिसच्या मतें विश्वात चार 'मुळे' अथवा वस्तूचे मूल-घटक आहेत. जल, वायु, अग्नि आणि पृथ्वी, आणि सर्व नवीन गुणधर्म ह्याच्या समिश्रणातून अथवा विघटनातून उत्पन्न होतात आणि नष्ट होतात. ॲनॅक्झॅगोरसने असा युक्तिवाद केला की, ह्या चार 'मुळाच्या' समिश्रणांतून जर नवीन गुणधर्म उद्‌भवत असतील तर ह्याचा अर्थ असा की, काही गुणधर्म नव्याने-सुद्धा उत्पन्न होतात परतु हे मत एंपिडॉक्लिसने स्वीकारलेल्या पार्मेनायडीसच्या सिद्धान्ताशी विसंगत ठरतें. जर काहीच उत्पन्न होत नसेल अथवा नष्ट होत नसेल तर सर्व गुणधर्म स्वयभू मानले पाहिजेत आपल्याला असंख्य गुणधर्माचा इंद्रियानुभव येतो आणि म्हणून असख्य मूळ गुणघटक असले पाहिजेत. त्याना ॲनॅक्झॅगोरस 'बीजे' आणि ॲरिस्टॉटल 'मूलतत्त्वे' म्हणतो. ह्या तत्त्वज्ञानाला आपण गुणात्मक परमाणुवाद म्हणू शकूं.

गुणात्मक परमाणुवाद : ह्या तत्त्वज्ञानाची चार तत्त्वे आहेत : (१) अनत विभाजनीयतेचें तत्त्व म्हणजे, कोणतीहि वस्तु इतकी सूक्ष्म नसते की, ती अधिक लहान होऊं शकत नाही, कारण, जिला अस्तित्व आहे ती विभाजन केल्याने नाहीशी होईल हे सभवत नाही (फ्रॅग्मेंट ३). उदा.– सोन्याचा प्रत्येक भाग सोनेच असतो (२) मूलतत्त्वाचा सिद्धान्त म्हणजे, सोने सोन्याच्या घटकाचेच बनलेले असते जे सोने नाही अशातून सोने उत्पन्न होऊं शकत नाही जे केस नाहीत त्या वस्तूपासून केस कसे निर्माण होऊं शकतील ? किवा जे मास नाही त्यापासून मास कसे उत्पन्न होऊ शकेल ? (फ्रॅग्मेंट ११). (३) सार्वजनिक मिश्रणाचे तत्त्व : त्यानुसार प्रत्येक वस्तूत इतर सर्व वस्तूचा अंश असतोच (फ्रॅग्मेंट ११). आपल्या या सृष्टीतील वस्तु विभक्त नाहीत किंवा त्या कोयत्याने एकमेकींपासून विलग करतां येत नाहीत, उष्ण वस्तूपासून थड वस्तु काय किवा थंड वस्तूपासून उष्ण वस्तु काय विलग करतां येत नाही (फ्रॅग्मेंट ८); आणि लहान व मोठ्या वस्तूतील अश परिणामदृष्ट्या समान असतात. या कारणास्तवदेखील प्रत्येक वस्तूत सर्व वस्तु असल्या पाहिजेत ज्या अर्थी वस्तूना अल्पतम असणे हे शक्य नाही त्या अर्थी वस्तूचे विलगीकरण शक्य नाही किवा त्य। स्वयंभू असणेहि शक्य नाही, त्या आता आहेत तशाच आरंभापासून एकत्र असल्या पाहिजेत (फ्रॅग्मेंट ६). (४) वर्चस्व-तत्त्व : याचा अर्थ असा की, वस्तू-मध्ये जे गुण-घटक प्रधान असतात त्यांनुसार त्या वस्तूला नांव प्राप्त होत असते सोन्यात सर्व काही असते तरी सोन्याच्या गुण-घटकाच्या प्राधान्यामुळे त्याला सोनें म्हणतात. परिवर्तन म्हणजेसुद्धा नवीन गुणधर्माचा उद्‌भव होणे नव्हे; गुणाचें वर्चस्व अथवा पीछेहाट होय. परिवर्तनद्वारा अप्रभावी असलेले गुणधर्म प्रभावी होतात व प्रभावी असलेले गुणधर्म निष्प्रभावी होतात आपण जे अन्न खातो त्यांत रक्त, अस्थि, स्नायु, नखे, मास यांचे गुण-घटक असतातच ; कारण त्यांशिवाय अन्न खाल्ल्याने या सर्व गोष्टी तयार झाल्याच नसत्या. परिवर्तनाची प्रक्रिया म्हणजे वस्तूच्या ठिकाणी असणाऱ्या चिरस्वरूपी अशा गुण-घटकांच्या केवळ पुनर्वितरणाची प्रक्रिया होय.

हा गुणात्मक परमाणुवाद असमाधानकारक आहे भाकरीमध्ये हे घटक अशरूपाने पूर्वीच असतात असे म्हणणे हे काही तिचें रूपान्तर रक्त अथवा हाडे ह्यामध्ये कसे होते ह्याचें स्पष्टीकरण नव्हे. परंतु पार्मेनायडीसचा सिद्धान्त आणि दुय्यम गुणधर्मांचे वस्तुगतत्व ह्याचा एकत्र स्वीकार केला तर ह्याशिवाय दुसरा पर्यायच राहत नाही. डेमॉक्रिटसचा परमाणुवाद दुय्यम गुणधर्माचे वस्तुगतत्व अमान्य करतो व सर्व परमाणु स्वरुपतः परिमाणात्मक असतात; आणि नवीन वस्तु म्हणजे नवीन दुय्यम गुणधर्मांनी युक्त अशा वस्तु नसून, परि-माणात्मक परमाणूच्या त्या नवीन रचना असतात, असे प्रतिपादन करतो

गतीची उपपत्ति एपिडॉक्लिसप्रमाणे ॲनॅक्झॅगोरसच्या मतें गतीची उपपत्ति देणे आवश्यक आहे. ती देण्यासाठी एंपिडॉक्लिसने प्रेम व द्वेष ह्या दोन शक्ति मानल्या आहेत. ॲनॅक्झॅगोरसच्या मतें केवळ गतीचीच नव्हे तर गतीच्या सुसूत्रतेचीहि उपपत्ति देणे आवश्यक आहे. सृष्टीत व्यवस्था व सौंदर्य आहे आणि त्याच्या मते ह्याचा अर्थ असा आहे की, व्यवस्था निर्माण करणारे मन अथवा नूस (Nous) असले पाहिजे. नूसचे स्वरुप काय ? ते गुणात्मक घटक अथवा 'बीजें' ह्याहून भिन्न असते "सर्व वस्तूमध्ये जसे प्रत्येक वस्तूचे घटक असतात तसे नूसमध्ये कशाचेच मिश्रण नसतें." ते निर्भेळ, स्वतंत्र आहे. तें असीम व स्वयनियत्रित आहे. ते सर्वज्ञ आहे आणि जीवमान अशा सर्व लहानमोठ्या वस्तूवर, तसेच सर्व विश्वचक्रावर त्याचें प्रभुत्व असते. त्याने भूत, वर्तमान आणि भावी अशा सर्व वस्तूचे व्यवस्थापन केलें जाते. "ते सर्वात सूक्ष्म व विशुद्ध असतें" (फ्रॅग्मेंट १२). तत्त्व-ज्ञानाच्या इतिहासकारांनी ॲनॅक्झॅगोरसने नूसला भौतिक मानलें होते की आत्मिक यावावत वाद घातला आहे ; परंतु ही चर्चा निष्फळ आहे. कारण ॲरिस्टॉटलपूर्वी ग्रीक तत्त्वज्ञानाने जडद्रव्य व मन ह्यात भेद केलेला नाही. तरीहि ॲरिस्टॉटलने जे म्हटले आहे ते खरे आहे. ते हे की, विश्वाच्या उत्पत्तीचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी आणि अमुक गोष्ट अस्तित्वांत असावीच का याचा खुलासा, जेव्हा-जेव्हा त्याला देतां येत नाही तेव्हा-तेव्हा ॲनॅक्झॅगोरसने कळसूत्री पेटीतून बाहेर येणाऱ्या देवासारखा नूसचा उपयोग करून घेतला आहे परंतु इतर ठिकाणी मात्र नूसऐवजी इतर गोष्टीकडे तो कारकत्व देतो. (मेटॅफिजिक्स, ४ अ, ९८५०, १८–२१). प्लेटोचा सॉक्रेटीससुद्धा अशी तक्रार करतो की, ॲनॅक्झॅगोरस 'वस्तू'च्या व्यवस्थापनेमध्ये नूसला कोणत्याहि प्रकारची कारकशक्ति बहाल करीत नाही, तर वायु, आकाश, पाणी आणि इतर अनेक वस्तूना तो कारण समजतो (फेडो, ९७ व ८). ॲनॅक्झॅगोरसने विश्वाच्या लावलेल्या यत्रवादी अन्वयार्थावर प्लेटोने व ॲरिस्टॉटलने केलेल्या टीकेला ॲनॅक्झॅगोरसच्या वैज्ञानिक खगोल-विचाराने पुष्टि मिळते. सूर्य व तारे हे जळते दगड आहेत अशी त्याने कल्पना केली व ग्रहणाची योग्य उपपत्ति दिली. रसेलच्या मतानुसार

'ॲनॅक्झॅगोरस बहुतकरुन निरीश्वरवादी असावा.' त्यामुळे त्याला निरीश्वरवादासाठी कारागृहाची शिक्षा देणाऱ्या अथेन्समधल्या न्यायालयाची अगदीच चूक नव्हती. त्याचा एकेकाळचा शिष्य आणि मोठा राजकारणी पेरिक्लिस याने त्याला कारागृहातून सोडविले. अथेन्समधील तीस वर्षांच्या (खि. पू ४८०–४५०) वास्तव्यानंतर तो आपल्या आयोनियम गावी पळून गेला. त्याने स्वतःची तत्त्वज्ञान-संस्था स्थापिली आणि शेवटच्या घटकेपर्यंत – खि. पू. ४२८ – त्याने तेथे काम केले.

संदर्भ-ग्रंथ : बर्नेट, जे. *अर्ली ग्रीक फिलॉसफी* (लंडन, १८९२, आ ४, १९३०), फ्रीमन, के *ॲन्सिल टु प्री-सॉक्रेटिक फिलॉसफर्स*, संपा एच डायेल्स (ऑक्सफर्ड, १९४६); बर्नेट, जे. : *ग्रीक फिलॉसफी, खं १–थेलीस टु प्लेटो* (लंडन, १९१४), कर्क, जी एस व रॅव्हेन, जे ई *दि प्री-सॉक्रेटिक फिलॉसफर्स* (लंडन, १९५७)

स. प. कनल

ॲनॅक्झिमँडर : ॲनॅक्झिमँडर, ग्रीक तत्त्ववेत्ता. जन्म : मायलेटस. इ स पू ६१०–५४५. ग्रीक खगोलशास्त्राचा जनक. जगाचा व नक्षत्रमंडळाचा पहिला ग्रीक नकाशा त्याचाच होय. तो थेलिसचा शिष्य होता अशी एक विचारपरंपरा आहे. विश्वशास्त्रातील अभ्यासाचे निष्कर्ष लिहिलेले त्याचे 'पेरी फायसिऑस' हे पुस्तक उपलब्ध नाही. आपले तत्त्वज्ञान गद्यात लिहिणारा तो पहिला ग्रीक आहे.

सत्ताशास्त्र . विश्वातील परमसत्तेला तो अपैरॉन किंवा अमर्याद-तत्त्व म्हणतो. सर्व वस्तु येथे उत्पन्न होतात व येथेच लय पावतात. उपनिषदातील तज्जलान् हे वर्णन त्याला लागू पडेल. अपैरॉनचें कोणतेच निश्चित वर्णन दिलेलें नाही. अमर्यादतत्त्वापासून जगातील सर्व बदल निर्माण होतात. ते स्वत. मात्र बदलाच्या पलीकडे व अनुभवातीत आहे. निर्माण झालेले सर्व पदार्थ नश्वर आहेत. अपैरॉन मात्र अनादि, अनत, अविनाशी, नित्य व अजर असून सर्वविश्वव्यापी आहे. परमाणुवाद्याच्या अमर्याद पोकळीचे बीज यात आहे. ॲरिस्टॉटलच्या मते ॲनॅक्झिमँडरच्या अपैरॉनमध्ये सर्व तत्त्वाचे असे बेमालूम मिश्रण आहे की, कोणताहि विशिष्ट गुण त्याला लावता येत नाही. तें कोणत्याहि एका महाभूताप्रमाणे आहे असे म्हटलेले नाही. ते सर्वाहून वेगळे आहे. कारण उष्णता किंवा थंडी अशापैकी एक अमर्याद झाले तर त्याच्या परस्पर विरुद्धतेने दुसऱ्याचा मागमूसहि राहणार नाही. अपैरॉन अमर्यादित आहे; नसेल तर ते सर्गक्रियेने संपून जाईल. नित्यगतीने अमर्यादातील विरोधी गोष्टी वेगळ्या होतात. उष्णता व थंडी वेगळी झाल्यावर पृथ्वी, आकाश व अग्नि निर्माण झाले. आधीच्या विश्वकल्पनाहून वेगळी अशी विश्वाची पहिली सुस्पष्ट भौमितिक संकल्पना त्याने मांडली. पायथॅगोरससारख्या खगोल-शास्त्राबद्दल गणितात्मक विचार करणाऱ्याचा तो अग्रेसर आहे. पृथ्वी दंडगोल असून विश्वाच्या मध्यभागी अधांतरी लोंबकळते. एकसमयावच्छेदेकरून अनंतकोटि ब्रह्मांडें अस्तित्वांत आहेत. ही सर्व अमर्यादत्वांत बुडबुड्याप्रमाणे आहेत. हा सिद्धान्त शास्त्रीयदृष्ट्या महत्त्वाचा आहे , कारण 'वर' व 'खाली' या संकल्पना निरपेक्ष आहेत, तसेच सर्व जड वस्तु एकाच केंद्राकडे येऊं पाहतात, या सिद्धान्ताला त्याने धक्का दिला. सृष्टिप्रलयाचे चक्र अनादि-अनंत आहे. ॲनॅक्झिमँडरची पृथ्वीबद्दलची कल्पना शास्त्रीय दृष्टि व जुनाट सिद्धान्त यांचे मिश्रण आहे. पृथ्वी वाळून गेल्यावर ओलसर तत्त्वापासून सजीव सृष्टि निर्माण झाली. मनुष्यहि पूर्वी मत्स्य होता ही कल्पना डार्विन-पूर्वीच त्याने मांडली.

धर्मशास्त्र व नीतिशास्त्र : ज्या अंतिम तत्त्वाच्या आधाराने सृष्टीची उपपत्ति दिली जाते, त्या नियामक तत्त्वाला परमेश्वर असे संबोधणारा ॲनॅक्झिमँडर हा पहिला ग्रीक आहे. अमर्याद तत्त्वाच्या कल्पनेमुळे विज्ञान केवळ वास्तवाच्या उपपत्तीकडून सत्कल्पनाकडे वळले. उन्हाळ्यात उष्णता व हिवाळ्यात थंडी प्रभावी होऊन एकमेकावर जो अन्याय करतात त्याच्या निरसनासाठी नित्य सृष्टिचक्र चालू आहे या कल्पनेने सृष्टिक्रमाला नैतिक अधिष्ठान मिळाले. हा एक वैश्विक न्यायच होय. वस्तु अमर्यादतत्त्वापासून वेगळ्या होणे व पुन्हा त्यात विलीन होणे हेहि काहींच्या मते याच न्यायाचे उदाहरण आहे.

उपसंहार . जडतत्त्वाला गति असल्याने ॲनॅक्झिमँडरला जड-जीववादी म्हणता येईल. अनादि-अनंत किंवा अजर-अमर अशी विशेषणे लावलेले व परमेश्वरच म्हटले गेलेले अमर्यादतत्त्व ही ॲनॅक्झिमँडरची तत्त्वज्ञानाला दिलेली देणगीच आहे. ही कल्पना केवळ वैज्ञानिक नसून सत्ताशास्त्रीय व ईश्वरशास्त्रीय आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : गॉम्पर्झ, टी : *ग्रीक थिंकर्स*, खं १, अनु एल् मॅग्नस (लंडन, १९०१); झेलर, ई : *आउटलाइन्स ऑफ दि हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (लंडन, १८८३, सुधा आ १३, अनु डब्ल्यू नेसल, संपा , एल्. आर पामर, १९३१); बर्नेट, जे *ग्रीक फिलॉसफी, खं. १ – थेलीस टु प्लेटो* (लंडन, १९१४); विंडेलबँड डब्ल्यू *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु जे एच. टफ्टस (न्यूयॉर्क, १८९३)

पद्मा भी. कुलकर्णी

ॲनॅक्झिमेनीस : याच्याबद्दल, 'ॲनॅक्झिमँडरचा शिष्य, मित्र व सहानुयायी' एवढीच निश्चित माहिती आढळते. तो थेलीसपेक्षा ४० वर्षांनी व ॲनॅक्झिमँडरपेक्षा २४ वर्षांनी लहान असावा. त्याची आयुर्मर्यादा ६० वर्षांची धरली जाते. साध्या व रोचक आयोनिक गद्यात लिहिलेला त्याचा ग्रंथ ॲरिस्टॉटलच्या काळा-पर्यंत उपलब्ध होता. ॲनॅक्झिमेनीसच्या मते सर्वव्यापी वायु, ज्यांतून भूतमात्राची उत्पत्ति होते, हे आद्य तत्त्व. वायु एक, अनत, दैवी परंतु अभेद नसून विशिष्ट आहे. समस्वरूपात तो अदृश्य असतो. परंतु नित्यगतीमुळे त्यातूनच विरळ होऊन तेज, तर घन होऊन वारा, ढग, पाऊस, पृथ्वी व खडक उत्पन्न होतात. पृथ्वीवरून वाफ होऊन निघून गेलेले आर्द्र द्रव्य अधिकाधिक विरळ झाले व त्यातून निर्माण झालेल्या तेजातून सूर्य, चंद्र व तारे बनले. थेलीसप्रमाणेच ॲनॅक्झिमेनीसच्या मतें पृथ्वी रुंद, सपाट आहे. ती टेबलासारखी असून हवेवर स्वार झाली आहे. सूर्य चित्रासारखा, तेजोमय पानासारखा सपाट आहे. विश्वाच्याभोवती वर्फासारखा पारदर्शक पापुद्रा असून त्यांत सूर्य, चंद्र व तारे चामखिळीसारखे बसविलेले आहेत. विश्व अर्धगोलाकार आहे व मस्तकाभोवती जशी टोपी फिरते तसे सूर्य-चंद्र पृथ्वीभोवती प्रदक्षिणा करतात. तारे दूर असल्यामुळे प्रकाश देत नाहीत. ही कल्पना

ॲनॅक्झिमँडरची चूक सुधारते एक उपादानद्रव्य निश्चित करणाऱ्या थेलीसच्या परपरेतील शेवटचा व खगोलशास्त्रात थेलीसच्या मताकडे मागे वळणारा ही ॲरिस्टॉटलपासून चालत आलेली उपपत्ति ॲनॅक्झिमेनीसला गैरलागू ठरते उलट, आद्य तत्त्व विश्वाचा घटक असूनहि स्वत स्थिर राहून, केवळ विरळ वा घन होऊन भिन्न रूपें धारण करते ही ॲनॅक्झिमेनीसची मुख्य कल्पना ॲनॅक्झिमँडरला थेलीसमध्ये आढळलेल्या दोपाचे निराकरण करते आद्याला केवळ लक्षणानी न दर्शवितां नामाने सवोधून त्याने द्रव्य व गुण ह्या भेदाची सुरुवात केली. विश्वाची घडामोड विरळ व घन होण्याच्या क्रियेवर सोपवून गुणाना संख्यारूप देणाऱ्या पदार्थविज्ञान-पद्धतीचा पाया घातला. 'आत्मा जशी देहाची तशी वायु विश्वाची धारणा करतो' ह्या उपमादृष्टान्ताने जीव व विश्व ह्या दोन्हीचे अधिष्ठान एकच आहे हे तत्त्व माडले.

संदर्भ-ग्रंथ · वर्नेट, जे. . *अर्ली ग्रीक फिलॉसफी* (लडन, १८९२; आ ४, १९३०), —— · *ग्रीक फिलॉसफी, ख १ – थेलीस टु प्लेटो* (लंडन, १९१४), कर्क, जी एस. व रॅव्हेन, जे ई : *दि प्री-सॉक्रेटिक फिलॉसफर्स* (लडन, १९५७), गुथ्री, डब्ल्यू के. सी. : *ए हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी, खं. १* (केंब्रिज, १९६२).

वीणा गजेंद्रगडकर

ॲन्सेलम, सेंट : [ॲन्सेलम, सत (इ. स. १०३३–११०९)] हा एका विशेष युक्तिवादासाठी प्रसिद्ध आहे कँटच्या काळापासून ज्याला सत्स्वरूपमीमासा युक्तिवाद म्हणतात, त्याचा, ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी ॲन्सेलमने उपयोग केला. उत्तर इटलीत त्याचा जन्म झाला आपल्या आयुष्याचा बराच मोठा काळ त्याने एका फ्रेंच मठांत घालविला व तेथेच तो मठप्रमुख झाला नंतर इग्लंड-मधील कँटरबरीचा तो आर्चबिशप झाला.

ॲन्सेलमचा विचारप्रवाह ख्रिस्ती आर्ष ज्ञानाच्या चौकटीत वाहतो हे खरे; तरी आर्ष ज्ञानाचा आशय केवळ श्रद्धेने स्वीकारावयाचा असतो हे तो मान्य करीत नाही साक्षात्कृत आर्ष ज्ञानाचे सार समजून घेण्याचा तो प्रयत्न करतो व श्रद्धेमुळे आकलनशक्ति विकसित होईल असे मानतो. "श्रद्धा उत्पन्न व्हावी यासाठी मी आकलनाचा प्रयत्न करीत नाही, तर मला आकलन व्हावें यासाठी मी श्रद्धेचा अगीकार करतों." (प्रॉस्लॉगियम, पहिल्या प्रकरणाच्या शेवटी).

ग्रंथ : त्याच्या ग्रंथांमध्ये, 'मोनोलॉगियम' (एक मननात्मक स्वगत), 'प्रॉस्लॉगियम' (ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयीच्या युक्ति-वादाबद्दल आस्था असणाऱ्याकरिता एक प्रवचन), व 'कुर-देउस-होमो' (ख्रिस्ताचा अवतार आणि तारणकार्य) याचा समावेश होतो.

'मॉनोलॉगियम' या ग्रंथात, जगात श्रेयाचे व अस्तित्वाचे विविध अंश आढळतात यावर आधारलेले, ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयीचे अनुभवोत्तर युक्तिवाद आहेत.

जिच्याहून श्रेष्ठ सत्तेची कल्पना करता येत नाही अशा ईश्वर-कल्पनेपासून ईश्वराच्या अस्तित्वाचा निष्कर्ष काढणारा प्रसिद्ध युक्तिवाद 'प्रॉस्लॉगियम' या ग्रंथांत दिला आहे. "खरोखर, ज्यापेक्षा श्रेष्ठतर कल्पना करवत नाही ते केवळ आकलनशक्तीत असणें शक्य नाही ते केवळ आकलनशक्तीमध्ये आहे असें मानले तर ते त्याहून व्यापक अशा सत्तेच्या क्षेत्रांत अस्तित्वांत आहे अशी कल्पना करतां येते." (प्रकरण २). यावरून ॲन्सेलम असा निष्कर्ष काढतो की, ईश्वराला आकलनशक्तीमध्ये आहे तसेच सत्तेच्या क्षेत्रांतहि अस्तित्व आहे. टॉमस ॲक्वायनस याने हा युक्तिवाद फेटाळला (सुम्मा थिऑलॉजिये, भाग १, प्रश्न २, लेख १, दुसऱ्या आक्षेपाला उत्तर).

त्याने असे म्हटलें आहे की, एखादी व्याख्या मान्य करणें म्हणजे व्याख्येय वस्तूचें वास्तव जगांतील अस्तित्व मान्य करणे नव्हे, तर केवळ विचारविश्वातील तिचे अस्तित्व मान्य करणें होय. देकार्त, लायब्निझ यानी या युक्तिवादाचे पाठभेद उपयोजिले. 'क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन' यांत कँटने ह्याचा टीकात्मक परामर्श घेतला आहे. हेगेलने ह्या युक्तिवादाचें पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न केला. हल्लीचे काही तत्त्वज्ञांनी अजून त्याचे समर्थन करतात. बी रसेल व टॉमस ॲक्वायनसला अनुसरून, आधुनिक स्कोलॅस्टिकवादी हा युक्तिवाद अमान्य करतात

संदर्भ-ग्रंथ . ॲन्सेलम · *प्रॉस्लॉगियम वुइथ ए रिप्लाय ऑन बिहाफ ऑफ दि फूल*, संपा एम जे. चार्लसवर्थ (ऑक्स्फर्ड, १९६५) ; —— : *प्रॉस्लॉगियम–मोनोलॉगियम–कुर-देउस-होमो*, अनु एस. एन. डीन (शिकॅगो, १९५१), प्लॉटिगा, ए · *दि ऑंटॉलॉजिकल आर्ग्युमेंट फ्रॉम सेट ॲन्सेलम टु काँटेम्पोररी फिलॉसफर्स* (न्यूयॉर्क, १९६५).

जे. ड. मार्नेक

ॲपिअरन्स ॲंड रिॲलिटी (ब्रॅड्ले) : तत्त्व-ज्ञानाची व्याख्या ब्रॅड्ले अशा प्रकारें करतो . सत्ता ही आभासाहून वेगळी आहे हे जाणण्याचा प्रयत्न, अथवा मूलभूत तत्त्वाचा किवा अतिम सत्याचा अभ्यास, अथवा विश्वाला आशिक पद्धतीने समज-ण्याचा प्रयत्न न करतांना समग्रपणें समजून घेण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजेच तत्त्वज्ञान. ह्या ग्रथाचे दोन विभाग आहेत : पहिला आभास व दुसरा सत्ता.

पहिला विभाग – आभास भ्राति अथवा चुकीचें ज्ञान हें बहुतेक प्रत्येकाच्या परिचयाचें असते. विश्वाला समजून घेण्यासाठी ज्या परिकल्पना आपण पुरस्कृत करतो त्या केवळ आपल्या अनुभवातील दोपांचा परिहार करण्याचे प्रयत्न असतात असेंच मानावे लागेल. प्रस्तुत ग्रंथाच्या पहिल्या विभागांत लेखकाने अशाच परिकल्पनाचें समीक्षणात्मक आलोचन करून असे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की, त्यांमुळे दोपाचे निराकरण होत नसून उलट त्याच्याद्वारे झालेले विश्वाचे आकलन हे विसगत असते व म्हणून त्यांतून आपल्याला आभासच मिळतो. सत्ता मात्र उपलब्ध होत नाही.

ब्रॅड्लेने ह्या विभागात खालील परिकल्पनाची छाननी केली आहे. प्राथमिक व दुय्यम गुण, विशेष्य व विशेपण, संबध व गुण, दिक् व काल, गति व परिवर्तन आणि त्याचे ज्ञान, कार्यकारणसबंध, क्रिया-शीलत्व, वस्तु, आत्मा इत्यादि. ब्रॅड्लेची समीक्षणात्मक पद्धति समजून घेण्यासाठी नमुन्यादाखल आपण प्राथमिक व दुय्यम गुण, सबध व गुण आणि आत्मा ह्या परिकल्पनाविपयी त्याने व्यक्त केलेले विचार लक्षांत घेऊं या.

प्राथमिक व दुय्यम गुणामध्ये फरक करून आपण वस्तूना जाणण्याचा प्रयत्न करतो. हा फरक जरी फार जुना असला, तरी अप्रस्तुत असा नाही किंवा तो सपशेल वाजूलाहि सारता येत नाही. पदार्थांतील जे गुण त्याच्या विस्ताराशी निगडित असतात त्याना आपण प्राथमिक मानतो. वाकीचे गुण दुय्यम असतात. उदा.– रग हा दुय्यम गुण आहे वस्तूला रग असतो खरा, पण तो सर्वांना सारखाच दिसतो असे नाही. मग प्रश्न असा की, पदार्थ रगीत असतो की नाही ? ज्या डोळ्याच्या सबधामुळे रग दिसतो तो रग त्या डोळ्यामध्ये असतो का ? अर्थात् नाही कारण जर तसे असते तर त्या डोळ्याचा रंग पाहण्यासाठी दुसरे डोळे लागले असते खरोखर वस्तूना रग नसतो. ज्याला रग नाही अशामध्येच रगाचा आभास निर्माण होतो म्हणूनच दुय्यम गुण हे आभास असतात ते पदार्थापासून येत असल्यासारखे वाटतात ; पण पदार्थामध्ये विस्ताराव्यतिरिक्त कमलाच गुण असत नाही. आता प्राथमिक गुण स्वतत्र आहेत असे म्हटले तर तसेहि वाटत नाही. कारण दुय्यम गुणाशिवाय प्राथमिक गुणांची कल्पनाच करतां येणार नाही. म्हणून प्राथमिक गुण असो किंवा दुय्यम गुण असो, ह्यांपैकी कोणताहि घेतला तरी त्यात पदार्थाचे एकांगी स्वरूपच व्यक्त होते. ह्यामुळे जडवादाचे जरी फावले तरी त्यामुळे आपण सत्तेच्या खऱ्या स्वरूपाचे आकलन केले असें म्हणणे मात्र चुकीचे होईल.

तसेंच दिलेल्या तथ्याची व्यवस्था संवंध व गुण ह्या दोन परिकल्पनांच्याद्वारे केल्याने आपल्या व्यावहारिक गरजा भागतात; परंतु सैद्धान्तिकदृष्टया हें वर्गीकरण सदोष आहे. कारण अशा तऱ्हेने केलेलें सत्तेचें विभाजन आपणास आभासाकडेच नेतें.

संवधाला गुणाची व गुणाना सवंधाची अपेक्षा असते

१ सवंधाविना गुण निरर्थक असतात अ व ब हे दोन गुण परस्परभिन्न आहेत असे मानू या ही भिन्नता कोठे असते हे शोधावे लागेल. ती जर कुठल्याहि प्रमाणात अ व ब यांच्या वाहेर असली तर संवंध प्रस्थापित करणे क्रमप्राप्तच आहे; पण प्रश्न असा की, भिन्नता अथवा अन्यत्व हे त्या गुणाच्या आंत कसे असणार ? जर भिन्नता अच्या आत असली तर अचा स्वत.चा गुण व त्या गुणापासून त्याची भिन्नता ह्यामध्ये फरक करावा लागेल. अशा प्रकारें आपण जें कोडे सोडवावयाला निघालो होतो तेच परत प्रत्येक गुणामध्ये आपलें डोके वर करूं लागेल. कारण प्रत्येक गुणाचे विभाजन दोन गुणामध्ये करून त्याच्यामध्ये सवध प्रस्थापित करावा लागेल. थोडक्यात, संवंधाशिवाय विविधता हे न उकलणारें कोडे आहे.

२. तसेच गुण व संवध ह्या दोघाना स्वतत्र अस्तित्व आहे असे मानलें तरी घोटाळा होतो. गुण हे तर असावयास हवेतच, व असलेल्या गुणांमध्ये संवध पण असावयास पाहिजे. परतु अशामुळे प्रत्येक गुणामध्ये द्वैविध्य निर्माण होते. कारण मग गुणाला स्वतत्र अस्तित्व आहे असे मानावे लागेल व तोच संवंधांतून निर्माण झाला असेपण मानावें लागेल. म्हणजे एकच गुण एकदा कारण तर दुसऱ्यादा कार्य म्हणून आपल्यासमोर येतो. ह्यामुळे असा पेच पडतो की, हे द्वैविध्य गुणामध्ये आले तरी कोठून ?

३. आता अशीच समस्या संवधाच्या दृष्टिकोणातून कशी निर्माण होते तें वघू या. गुणाशिवाय अथवा गुणासहित सवंध सर्वथा अकल्पनीय आहे. अगोदर हें पहा की, पदे (टर्म्स) असल्याशिवाय संवध प्रस्थापित करावयाचा तरी कशांत ? परतु ज्या पदामध्ये सवंध आहे असें वाटतें ती पदें मात्र सवंधापासून वेगळीच मानावी लागतील; पण हा असा विच्छेद भ्रांतिमूलक आहे व त्यामुळे विरोध निर्माण होतो. पण संवंधाचे गुणाशी नाते काय असे विचारले तर आपल्याला त्याचे काहीच उत्तर देता येत नाही संवधाचा गुणावर काहीच परिणाम होत नसेल तर गुण हे सवंधित असणार नाहीत, अतएव (अनेक) गुणत्र असणार नाहीत; व केवळ एकच असेल तर तो 'गुण' तरी कसा मानावा ? पण जर संवंधाचा गुणावर परिणाम होत असेल तर हा सवध गुणांना जोडण्यासाठी नवीन सवंधांची जरुरी लागेल. पण येथे अनवस्था प्रसंग उद्भवतो. थोडक्यात, संवंधावर अधिष्ठित अनुभव हा सत्य नसतो.

परिवर्तन हा असंगत आभास आहे. गतीचा अर्थच हा की, जें गतिमान् आहे ते एकाच वेळी दोन ठिकाणी असते व हें सकृद्दर्शनी अशक्य आहे गतिमान् वस्तु दोन ठिकाणी एकाच काळी असते हे तर उघड आहे. ही ठिकाणे एकानंतर एक येतात हेहि तितकेंच उघड आहे; पण असे असूनदेखील गतीमध्ये एकता असावयास हवी. गतिमान् वस्तु एकच असावयास हवी व गतीचा काल हादेखील एकच असला पाहिजे पण काल जर एक आहे तर वस्तूची ठिकाणे एकानंतर एक हे कसें सभवते ?

हीच अडचण आत्म्याच्या परिकल्पनेंत सापडते आत्म्यामध्ये आंतरिक विविधता असते व शिवाय आत्मा अनात्म परिसराशी सापेक्ष असतो. अशा रीतीने आत व वाहेर संवधांनी जखडला गेल्यामुळे त्याची एकता नकली ठरते. ह्यांतून एकच निष्कर्ष निघतो की, आत्म्याची परिकल्पना ही असंगत आहे. म्हणून आत्मादेखील शेवटी आभासापेक्षा विशेष काही नाही असेंच मानावे लागेल.

विभाग दुसरा – सत्ता : पहिल्या विभागाचा निष्कर्ष मुख्यत. निषेधात्मक आहे. सत्तेचे आकलन करण्यासाठी आपण अनेक परिकल्पनाचा आश्रय घेतला; पण शेवटी हेच दिसून आलें की, त्यांत अंतर्गत असंगति असते. म्हणून ज्या तऱ्हेने त्या आपल्या व्यवहारांत सापडतात त्या स्वरूपांत त्या सत्तेच्या विधेय होऊं शकत नाहीत

आता जे जे असंगत आहे ते आभासमात्र होय व म्हणून त्या स्वरूपात त्याज्य आहे. असे करतांना वस्तूच्या खऱ्या स्वभावाविषयी आपल्याला निश्चित ज्ञान असल्याची आपण ग्वाही देतो. परमसत्तेचा सर्वोच्च निकष हाच की ज्याच्यांत कधीहि असंगति सापडत नाही असा अनुभव.

जें जे काही आभासमात्र आहे त्याचा संवध सत्तेशी असतो. कारण ज्याचा भास होतो ते व जे काही आहे ते सत्तेच्या वाहेर असू शकत नाही. आपण इतकेच म्हणू शकू की, जे जें काही आभासमात्र आहे तें असंगति निर्माण करताना कसेंतरी करून सत्तात्मक असतें सर्व आभासाचा सुसंगत स्वरूपात समावेश करणें हाच सत्तेचा धर्म आहे. दुसऱ्या प्रकारें सांगावयाचे झाल्यास, सत्ता ही व्यक्तिसपन्न असते. म्हणजे सर्व नानात्वाचा सर्वकष व व्यापक समन्वय करणे हाच तिचा धर्म असतो.

सत्ता अनेक असू शकतात काय ? नाही. कारण संपूर्ण स्वातंत्र्य व सहास्तित्व ह्या कल्पना परस्पर-विरोधी आहेत संपूर्ण स्वातंत्र्याची कल्पना एकांगी असते. जे जे काही संवद्ध आहे त्यातून अनेकत्वाच्या पैलूची फारकत केल्याने ती निर्माण होते व हे दोन्ही पैलू, मग ते वास्तविक

असोत किंवा काल्पनिक, पण खरोखरीत ते अविभाज्य आहेत. संबंध हे संवेद्य अवयवींतून निर्माण होतात ते ज्या पृष्ठभूमीतून निघतात तिच्यांतून अशी व्यंजता निघते की एकता असल्याशिवाय अनेकतेला काही अर्थ नाही निष्कर्ष हा की, परमोच्च सत्तेत अनेकत्व असणें शक्य नाही. परमोच्च अनुभव हा व्यक्तित्वसंपन्न असून त्याला प्रणाली (System) असें म्हणता येईल.

सत्तेच्या प्रणालीचा आशय (Content) काय ह्याविषयी आपणास काही सागतां येईल काय ? ह्याचे उत्तर ' अनुभव हाच तो आशय अनुभव म्हणजे जे जे काही दिलेले आहे किंवा आपल्या-समोर उपस्थित आहे ते. थोडक्यात सवेद्य अनुभवालाच सत्ता म्हणतां येईल व जे अशा प्रकारचें नाही ते सत्तात्मक नाही. सत्ता ही मानसिक तथ्यांनी बनलेली असते. भावना, विचार व इच्छाशक्ति ह्या सर्व सत्तेला सामग्री पुरवितात

जिला आपण सत्ता म्हणतो तीत आपणांस दोन पैलू दिसून येतील. त्यांत एक तर ' काय ' असतें व दुसरे ' ते ' असते, म्हणजे आशय असतो व अस्तित्व असते व हे दोघेहि अविभाज्य असतात. केवळ ' ते ' किंवा अस्तित्व मिळविणे शक्य नाही, कारण त्याला काही ना काही तरी विशेषण असतेच. त्याप्रमाणेच ' काय'देखील स्वतंत्रपणें सापडणार नाही. कारण ते केवळ विशेषण असल्यामुळे त्याला कसला तरी आधार हा लागतोच. म्हणून या दोन्ही पैलूंपैकी कोणाहि एकाला अलग करतां येणार नाही व त्याला सत्तात्मक म्हणतां येणार नाही.

असे जरी असलें तरी विचारशक्तीमुळे आपण ह्या दोन्ही पैलूंना एकमेकांपासून विभक्त करीत असतों. कारण विचार हा काही म्हटलें तरी काल्पनिक असतो व कल्पना म्हटली की अस्तित्वापासून आशयाचे विभाजन झालेच.

विचार हा सापेक्ष असून तर्कमूलक असतो ज्या वेळी विचार हा संबधापेक्षा काहीतरी जास्त होण्याचा प्रयत्न करतो त्या वेळी त्याने आत्महत्या केली असेच समजावे लागेल मग त्या वेळीं त्याचें उच्च स्तरावरील प्रत्यक्ष अनुभवांत रूपांतर होते. अशा तऱ्हेने आपण सर्व-व्यापक अनुभवाप्रत जाऊन पोहोचतो. भावना व इच्छाशक्तीपासून विचाराला विभक्त करणाऱ्या तत्त्वाला विचाराने शोषून घेतले पाहिजे; परंतु जेव्हा हे सर्व एकत्र येतात तेव्हा त्यांचा सर्वोच्च सुसंगत अनुभवांत समन्वय होतो

परिपूर्ण अनुभव : ह्या अशा सर्वोच्च अनुभवाचे अंश (Degrees) असत नाहीत. कारण असा अनुभव परिपूर्ण असतो व परिपूर्णावस्थेत काही कमी व जास्त असू शकत नाही न्यूनाधिक-विषयक विधाने आभासाच्या जगातच सार्थ ठरतात. कारण विचार हा ' तें ' व ' काय ' ह्यांना एकमेकांपासून वेगळें करतो म्हणून कमी किंवा अधिक सत्य असणे अथवा कमी किंवा अधिक प्रमाणात सत्तात्मक असणे म्हणजे सर्वकष अथवा सुसगत अनुभवापासून कमी किंवा अधिक प्रमाणांत दूर जाणे हें होय. दोन आभासापैकी जो जास्त सुसगत व व्यापक असेल तो अधिक सत्तात्मक असेल. असा अनुभव एकात्म, सर्वव्यापक व्यक्तित्वाच्या आदर्शाजवळ जाऊन पोहोचतो. अशा अनुभवाचे दोष दूर करण्यासाठी आपणांस फार कमी फेरफार करावे लागतात जे सत्य वा तथ्य सर्वोच्च अनुभवांत समाविष्ट होण्यासाठी फार कमी प्रमाणांत बदलावे लागतें ते अधिक सत्य व अधिक सत्तात्मक असतें. ह्यामुळेच आपण सत्ता व सत्य अंशात्मक असतात असें म्हणतो.

नैतिक व धार्मिक अनुभवांना जरी बरेच वरचें स्थान असलें तरी त्यामध्ये आंतरिक असंगति समूळ नष्ट होत नाही. उदा.– चांगुलपणांत आपण परिपूर्ण कल्पनेपासून सुरुवात करून त्याला जे वास्तविक आहे त्यात उतरविण्याचा प्रयत्न करतो. ह्याचाच अर्थ असा की, चांगुलपणांत विचार व अस्तित्व ह्यांमध्ये फारकत झाली व आता त्यात कालाच्या क्रियेचा अंतर्भाव झाला म्हणूनच चांगुलपणा हा नुसता आभास आहे, तो सत्तेचा एक पैलू आहे

धार्मिक अनुभवांत आपल्या आत्म्याला स्वत ची जाणीव व्हावयास हवी अशा प्रबुद्ध आत्म्याला ईश्वर म्हणावे लागेल, परतु ही आत्म-चैतन्यावस्थादेखील बरीच अपरिपूर्ण असते. कारण ईश्वर व मानव ह्यांचा बाह्य सबध जर अजीबातच नाहीसा झाला तर विषय व आत्मा ह्यांच्यामधील भेद अजीबात नाहीसा होईल. परतु प्रबुद्धावस्थेतील आत्म्यामध्ये अशा बाह्य संबंधाचा अतर्भाव केला तर त्याच्या एकतेला बाधा येत नाही काय ? ह्याचा अर्थ हाच की, जोपर्यंत ईश्वर हा सर्वव्यापी होत नाही तोपर्यंत त्याला ईश्वर म्हणता येणार नाही, पण सर्वव्यापी ईश्वर धार्मिक भावनेला अपेक्षित असा ईश्वर नसतो ईश्वर हा तर एक पैलू आहे व म्हणून तो सर्वोच्च अनुभवाचा आभासमात्र आहे.

चांगल्या-वाइटाचा, कुरूप-सुंदराचा, सत्यासत्याचा, सत्ता-आभासाचा एकमात्र निकष काय तर तो सत्ता ही होय. तिच्यामुळेच उच्च व निम्न ह्यांच्यामध्ये फरक केला जाऊन त्याच्या अर्थाचा आपणांस बोध होतो. ह्या निकषामुळेच आपणांस आभासाचें महत्त्व कळतें. त्याखेरीज उच्च व निम्न ह्याची पातळी एकच होईल. सत्ता ही आध्यात्मिक असते. आध्यात्मिकतेच्यापलीकडे सत्ता नाही. जितक्या प्रमाणांत एखादी वस्तु आध्यात्मिक असेल तितक्या प्रमाणात ती सत्तात्मक असते.

संदर्भ-ग्रंथ : वोल्हेल्म, आर ' एफ एच ब्रॅड्ले (लंडन, १९५९); कँपबेल, सी ए. . *स्केप्टिसिझम अँड कन्स्ट्रक्शन* (लडन, १९३१); चर्च, आर. डब्ल्यू. . *ब्रॅड्लेज डायलेक्टिक* (लंडन, १९४२); इलियट, टी. एस : *नॉलेज अँड एक्स्पीरिअन्स इन दि फिलॉसफी ऑफ एफ. एच. ब्रॅड्ले* (लंडन, १९६४).

ना. वि. जोशी

ॲबेलार्ड, पीटर (इ.स. १०७९–११४२) : हा मध्य कालखंडांतील, फ्रेंच स्कोलॅस्टिकवादातील, पहिला मोठा युक्ति-वादपटु (तर्कशास्त्रज्ञ) आहे साहस व वादविवाद यांनी भरलेले त्याचें जीवन 'स्टोरी ऑफ कलॅमिटीज' ह्या त्याच्या पुस्तकांत वर्णिलेले आहे

'सामान्यां 'च्या स्वरूपाविषयीच्या वादांत ॲबेलार्डने जहाल-वास्तववादी व नामवादी यांच्यामधील सुवर्णमध्याची भूमिका तयार केली जहाल-वास्तववादी असें मानीत की, आपल्या 'सामान्या 'च्या संकल्पनांशी अनुरूप अशी 'सामान्ये ' अस्तित्वांत आहेत; तर नामवादी म्हणत की, केवळ विशिष्ट वस्तु अस्तित्वात आहेत, 'सामान्ये ' ही

केवळ नामे आहेत. ॲबेलार्डच्या मते, वस्तूमध्येच असे काही आहे की, त्यामुळे त्याच्यासंबंधी 'सामान्य' संकल्पना योजणे युक्त ठरते.

'स्किटो तेप्सुम' (स्वतःस ओळखा) ह्या ग्रंथात अनेक प्रश्नांचे विवेचन करताना नीति-निर्णयाचे स्वरूप या नीतिशास्त्रीय प्रश्नाची चर्चा ॲबेलार्डने केली आहे सत ऑगस्टीनप्रमाणे ॲबेलार्ड असे मानतो की, एखाद्या कृत्याचे नैतिक मूल्य त्या कृत्याच्या इंद्रियगोचर स्वरूपावर अवलंबून नसून, कर्त्याच्या प्रयोजनावर व हेतूवर अवलंबून आहे. जरी त्याने प्रयोजनाच्या नैतिकतेवर भर दिला असला तरी काही वस्तु मूलतः चांगल्या आहेत व यामुळेच आपण त्यांच्या प्राप्तीकरिता झटणे इष्ट आहे, ह्याकडे त्याने दुर्लक्ष केले नाही

ईश्वरशास्त्रात, 'येस अँड नो', ह्या ग्रंथात परस्पर-विरोधी विचाराची जुळवणी करणे ह्या पद्धतीचा अवलंब ॲबेलार्डने केला त्याचा परिणाम नंतरच्या स्कोलॅस्टिक काळातील तत्त्वज्ञानविषयक शोधाच्या पद्धतीवर झाला

संदर्भ-ग्रंथ ॲबेलार्ड, पी. : स्टोरी ऑफ ॲबेलार्डस ॲड्व्ह-सिटीज, अनु जी मुकले (टोरंटो, १९५४); —: *दि ग्लॉसेस ऑन पॉर्फिरी*, '*सिलेक्शन्स फ्रॉम मीडिव्हल फिलॉसफर्स*', संपा : आर. मॅकिऑन, ख. १ (न्यूयॉर्क, १९२९), —: *सिलेक्शन्स फ्रॉम दि एथिक्स*, '*मीडिव्हल फिलॉसफी*, संपा : एच. शापिरो (न्यूयॉर्क, १९६४).

जे. ड. मार्नेफ

ॲरिस्टॉटल : जीवन : ॲरिस्टॉटलचा जन्म थ्रेस प्रांतांतील स्टगिरस या शहरी इ स पू. ३८४ मध्ये झाला. इ. स पू. ३६७ मध्ये ॲरिस्टॉटल प्लेटोच्या ॲकॅडेमींत दाखल झाला तेथे त्याने वीस वर्षे म्हणजे प्लेटोच्या निधनापर्यंत अध्ययन व अध्यापर्यन केले. प्लेटोच्या मृत्यूनंतर मात्र तो लगेच ॲटेनिअसचा राजा हर्मिअस याच्या दरबारी तीन-चार वर्षे जाऊन राहिला. त्यानंतर मॅसिडोनियाचा राजा फिलिप, याच्या निमंत्रणावरून राजपुत्र अलेक्झँडर (अलेक्झँडर दि ग्रेट) याचा शिक्षक म्हणून त्याने इ स पू ३४२–३३५ असें सात वर्षे काम केले अलेक्झँडरने आपल्या पूर्वेकडील स्वाऱ्या सुरू केल्यावर तो अथेन्सला परतला व त्याने लिसिअम नांवाचे आपलें स्वतंत्र विद्यापीठ स्थापन केले. ह्या विद्यापीठांत त्याने १२–१३ वर्षे अध्यापन केले व विद्यापीठाचे सर्व कामकाज पाहिले शिष्यांसमवेत वागेतून येरझारा घालीत शिकविण्याच्या त्याच्या पद्धतीमुळे त्याच्या पंथाला पेरि-पॅटेटिक किंवा येरझाऱ्या संप्रदाय असे नांव पडले. अलेक्झँडरच्या मृत्यूनंतर त्याने यूबियामधील कॅल्सिस गावी पळ काढला व तेथेच तो इ स पू ३२२ मध्ये मरण पावला. तेव्हा ॲरिस्टॉटलच्या जीवनांत एकूण तीन महत्त्वाचे कालखंड दिसून येतात : (१) प्लेटोच्या विद्यापीठातील काळ, (२) संक्रमणाचा काळ – जेव्हा त्याने ॲसस, मिटोलीन व मॅसिडोनियाचा दरबार येथे अध्यापनकार्य केले आणि (३) अथेन्समधील लिसिअम विद्यापीठाचा प्रमुख म्हणून घालविलेला काळ. ॲरिस्टॉटल हा असामान्य बुद्धीचा व तर्कशुद्ध रीतीने विचार करणारा महान् तत्त्वज्ञ होऊन गेला. कवि डँटेने त्याचा 'ज्ञानियाचा राजा' या शब्दांत गौरव केला आहे. प्लेटो व डेमॉक्रिटस याचा ॲरि-स्टॉटलने समन्वय केला असे म्हणता येईल प्लेटो हा कवि, गूढवादी, आदर्शवादी व कल्पनेत रममाण होणारा होता; तर ॲरिस्टॉटल व्यवहारवादी, अनुभववादी व वस्तुनिष्ठ शास्त्रज्ञ होता ॲरिस्टॉटलचे तत्त्वज्ञान हे त्याच्यापूर्वी होऊन गेलेल्या तत्त्वज्ञांच्या विचारपद्धतीतूनच विकास पावलेलें आहे प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानांतील दोष व उणिवा त्याला दूर करावयाच्या होत्या.

ग्रंथलेखन . ॲरिस्टॉटलने शेकडो ग्रंथ लिहिले अर्थात् त्या काळांतील ग्रंथ म्हणजे आधुनिक काळांत त्याला पुस्तकांतील प्रकरण म्हणता येईल. त्यांपैकी तीन-चतुर्थांश ग्रंथ काळाच्या पोटात गडप झाले. तरीदेखील त्याने हाताळलेल्या विषयांची विविधता पाहून मन आश्चर्याने थक्क होतें व त्याच्या प्रज्ञेच्या मूलगामित्वाची व व्यापकतेची साक्ष पटते. विल ड्यूरंट म्हणतो त्याप्रमाणे ॲरिस्टॉटलचे वाङ्मय म्हणजे ग्रीसचा 'एन्सायक्लोपीडिआ ब्रिटानिका' आहे ॲरिस्टॉटलचे बहुतेक उपलब्ध ग्रंथ लिसिअम विद्यापीठांत इ. स पू ३३६–३२३ ह्या कालखंडांत लिहिले गेले आहेत. त्याच्या ग्रंथांमध्ये त्याच्या व्यक्तित्वाचा जो ठसा उमटला आहे, तो प्रगाढ तत्त्वचिंतकाचा व वस्तुनिष्ठ शास्त्रज्ञाचा आहे. अँड्रोनिकस ऑफ ऱ्होड्स याने ख्रि. पू ६०–५० ह्या कालांत ॲरिस्टॉटलच्या समग्र ग्रंथांचे संकलन व संपादन केले त्याच्या मते ॲरिस्टॉटलने १००० पुस्तके लिहिली. ॲरिस्टॉटलचे काही लिखाण जनसामान्यांसाठी होतें ते त्याने प्लेटोप्रमाणे संवादात्मक शैलीत लिहिले मात्र त्याच्या लिखाणात प्लेटोप्रमाणे काव्य किंवा कल्पना-विलास कोठेहि नाही. विद्वज्जनांसाठी लिहिलेले लिखाण हे मूलतः त्याने लिसिअम विद्यापीठांत व्याख्यानासाठी तयार केलेले होते. ॲरिस्टॉटलचे लिखाण पद्धतशीर, सुसूत्र, चिकित्सक व साक्षेपी होते. तर्कशास्त्र, तत्त्वज्ञान, भौतिकशास्त्र आणि सौंदर्यशास्त्र ह्या चार प्रमुख प्रकारामध्ये ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांचें वर्गीकरण करतां येईल. 'कॅटेगरीज', 'टॉपिक्स', 'प्रायर ॲनॅलिसिस', 'पोस्टेरिअर ॲनॅलिसिस', 'प्रापोझिशन्स' आणि 'सोफिस्टिकल रेफ्युटेशन' अशी तर्कशास्त्रा-वरील त्याची सहा पुस्तके त्याच्या अनुयायानी 'ॲरिस्टॉटल्स ऑर्गनॉन' या नावाखाली प्रसिद्ध केली. भौतिक शास्त्रावर 'फिजिका', 'ऑन दि हेवन्स', 'नॅचरेल हिस्टरी', 'मेरिओलर्जी' इत्यादि त्याची नऊ पुस्तके उपलब्ध आहेत. 'रीसर्चेस ऑन ॲनिमल्स' ह्या पुस्तकावरून त्याची संशोधन व वैज्ञानिक वृत्ति दिसून येते. जवळजवळ ५०० प्राणि जाति त्याला परिचित असाव्यात. सौंदर्यशास्त्रावरील 'ऱ्हेटॉरिक्स' व 'पोएटिका' आणि तत्त्वज्ञानावरील 'मेटॅफिजिका', 'एथिका' व 'पॉलिटिक्स' ही त्याची प्रसिद्ध पुस्तके होत.

ॲरिस्टॉटलचे एकूण तत्त्वज्ञान पांच भागांत अभ्यासता येईल ते पाच भाग असे : (१) तर्कशास्त्र व ज्ञानमीमासा, (२) सत्ता-शास्त्र, (३) नीतिशास्त्र व राज्यशास्त्र, (४) पदार्थविज्ञानशास्त्र व मानसशास्त्र आणि (५) सौंदर्यशास्त्र ह्यासंबंधीचे ॲरिस्टॉटलचे विचार क्रमशः पाहूं.

(१) **तर्कशास्त्र व ज्ञानमीमांसा** : सत्य ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी ॲरिस्टॉटल इंद्रिय-संवेदना व बुद्धि या दोहोंची अपरिहार्यता प्रतिपादन करतो विचाराशिवाय संवेदना आंधळी बनते तर संवेदने-शिवाय विचार पंगु होतो ज्ञानप्रक्रियेत बुद्धि व अनुभव याना योग्य ते स्थान देऊन ॲरिस्टॉटल संवेदना व संकल्पना यांचा समन्वय घडवितो. वस्तु आपल्याला जशी दिसते तसे तिचें ज्ञान आणि ईश्वराच्या सर्जनशील

मनाला ती जशी दिसते तसे तिचे ज्ञान असे ज्ञानाचे दोन प्रवाह ॲरिस्टॉटलच्या सर्व तत्त्वज्ञानांतर्गत दिसून येतात. सविधान आणि विगमन हे ह्या दोन विचारमार्गाचे प्रतिनिधि होत.

ॲरिस्टॉटल ह्या तर्कशास्त्राचा जनक समजला जातो. त्यानेच प्रथम तर्कपद्धतीचे शास्त्रशुद्ध विवेचन केले त्याच्या तर्कशास्त्रांतील सिद्धान्तांची पकड आजहि कायम आहे. त्याने तर्कशास्त्रावर सहा पुस्तिका लिहिल्या आपण आज ज्याला आकारिक-तर्कशास्त्र म्हणून संबोधतो, ते मूलत· ॲरिस्टॉटेलियन आहे ॲरिस्टॉटलपेक्षा दोनच बाबतीत नतरच्या तर्कशास्त्रज्ञानी भर टाकली · (१) सविधान-विचारातील चतुर्थ आकार आणि (२) निरपेक्ष सविधानाबरोबरच सोपाधिक सविधानाला मान्यता ॲरिस्टॉटलने तर्कशास्त्र हें शास्त्रीय सशोधनाचे साधन म्हणून मानले. शास्त्रीय सत्य अपरिहार्य स्वरूपाचे असते. ॲरिस्टॉटल त्याची व्याख्या " जे आहे त्याच्यापेक्षा जे आणखी वेगळे असू शकत नाही ते " अशी करतो. विचार करणे म्हणजे अनुमान काढणे. अनुमाने निश्चयात्मक असतात. ती भाषेत माडल्यावर विधाने बनतात. ह्या विधानाचे स्वरूप, त्याचे प्रकार, त्यांचा परस्पर-संबंध हाच ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्राचा मुख्य विषय आहे सविधान ह्या अनुमान-प्रकाराचा ॲरिस्टॉटल आद्य प्रवर्तक होय सविधानांत दोन आधारविधानांवरून.– साध्य-विधान व पक्ष-विधान – नवीन निष्कर्ष नियमित केला जातो. सविधानात सामान्याकडून विशेषाकडे अशी वाटचाल असते. सविधाने अतिमत. काही मूलभूत स्वयसिद्ध सत्यावर अधिष्ठित असतात ही सत्ये अत प्रज्ञेने कळतात. ॲरिस्टॉटलचे तर्कशास्त्र थोडक्यांत असे · खरे शास्त्रीय ज्ञान अनिवार्य सत्याची एक रचना असून त्यांतील काही सत्ये सविधानात्मकरीत्या निष्कर्षित होतात, तर काही अत प्रज्ञेने कळतात. तेव्हा विगमन-विचारसरणी ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रात अतर्भूत नसली तरी त्याच्या विचारपद्धतीला अज्ञात नाही. तर्कशास्त्राच्या तत्त्वाची ओळख करून घेतल्यावाचून आद्य तत्त्वज्ञानाकडे किवा सत्ताशास्त्राकडे वळू नये असे ॲरिस्टॉटलचे मत होतें. जगांत उपलब्ध असलेल्या वस्तूची वर्गवारी करून ॲरिस्टॉटलने काही पदार्थजाति निश्चित केल्या. त्या मुळात तर्कशास्त्रीय असल्या तरी अंतिमत. सत्ताशास्त्रीय ठरतात

(२) **सत्ताशास्त्र** : ॲरिस्टॉटलच्या मते सत्ताशास्त्र हे सर्व शास्त्राचे शास्त्र आहे. त्याला तो आद्य तत्त्वज्ञान म्हणत असे. ॲरिस्टॉटलचे सत्ताशास्त्र म्हणजे प्लेटोच्या सत्ताशास्त्राची सुधारलेली आवृत्ति असें म्हणता येईल. प्लेटोच्या आयडिआ-उपपत्तीवर त्याने अनेक आक्षेप घेतले. उदा.– (१) वस्तूच्या स्वरूपाचा आयडिआंमुळे मुळीच उलगडा होत नाही (२) सहभागित्व किंवा अनुकरण या कवि-कल्पना आहेत. (३) प्लेटो वस्तु व तिचे सारतत्त्व याची फारकत करतो. (४) वस्तूना असलेली गति आयडिआंमुळे स्पष्ट होत नाही. (५) आयडिआंचें जग म्हणजे ह्या जगाचीच एक दुसरी नक्कल आहे; इत्यादि. ॲरिस्टॉटलच्या सत्ताशास्त्राची विधायक कामगिरी म्हणजे त्याने माडलेला द्रव्य व आकार सिद्धान्त ह्या सिद्धान्तानुसार वस्तु म्हणजे द्रव्य व आकार यानी · युक्त अशी मूर्त व्यक्ति होय द्रव्य व आकार फक्त विचारातच वेगळे करता येतात. प्रत्यक्षात ते नेहमी अविभक्त असतात. ईश्वराचा अपवाद सोडल्यास द्रव्यरहित आकार असूच शकत नाही. आकार म्हणजे केवळ वस्तूचे रूप किंवा बाह्य-रचना नव्हे. द्रव्याला जखडून धरणारी ती एक धारणा-शक्ति आहे द्रव्य व आकार सापेक्ष आहेत आकार म्हणजे वस्तूचे प्रयोजन, संघटन. एकाचा आकार ते दुसऱ्याचे द्रव्य असते. उदा.– वृक्षाच्या दृष्टीने बी द्रव्य आहे, तर पुढील विकासाच्या दृष्टीने बी, आकार व वृक्ष द्रव्य ठरतो. वस्तूची भिन्नता किंवा विविधता आकारामुळे ठरते, द्रव्यामुळे नव्हे द्रव्य मुळात आकारहीन व निर्गुण असते. आकार म्हणजे प्रकटता द्रव्य म्हणजे अप्रकटता किवा सभाव्यता. परिवर्तनशील असे द्रव्य बदलून नेहमी निरनिराळे आकार धारण करते. अशा रीतीने ॲरिस्टॉटलने परिवर्तनाचा कूट प्रश्न सोडविला आहे. बदल यात्रिक नसून प्रयोजनात्मक असतो. ॲरिस्टॉटलची कारण-कल्पना व्यापक व आधुनिक कारण-कल्पनेपेक्षा भिन्न आहे वस्तूच्या निर्मितीसाठी उपादान, निमित्त, आकारिक व अतिम अशा चार कारणाची आवश्यकता ॲरिस्टॉटल दाखवितो. ही चार कारणें शेवटी आकार व द्रव्य ह्या दोन अतिम तत्त्वाच्या रूपाने उरतात ॲरिस्टॉटलच्या दृष्टीने जग म्हणजे द्रव्याचे उच्च आणि उच्च अशा आकारामध्ये सातत्याने उन्नयन होण्याची प्रक्रिया. तेव्हा विश्व म्हणजे एक चढता विकासक्रम असून ह्या विकासक्रमाच्या शिखरावर असतो ईश्वर किवा द्रव्यरहित आकार, तर पायथ्याला असतें आकार-रहित द्रव्य. अर्थात् ही दोन्ही टोके म्हणजे अमूर्तीकरण होय. प्रत्यक्ष अस्तित्वात असते ती द्रव्य व आकार यांनी युक्त अशी व्यक्ति. ईश्वर सृष्टीचें तार्किक अधिष्ठान आहे तो शुद्ध आकार असून जगाचे निमित्त, आकारिक व अतिम कारण आहे कालक्रमदृष्ट्या नव्हे, तर विचाराच्या दृष्टीने तो प्रथम असतो. ईश्वर शुद्ध विचार असून सर्वसाक्षी व सर्वज्ञ आहे. स्वत.च्या पूर्णत्वाचे चिंतन करीत तो अक्षय्य शिवानंदात मग्न राहतो. ईश्वर व्यक्ति आहे का निरपेक्ष तत्त्व ह्या बाबतीत ॲरिस्टॉटलने स्पष्ट निर्वाळा दिलेला नाही किंबहुना हा प्रश्न तत्कालीन तत्त्वज्ञापुढे असणेच शक्य नाही. एकूण विचार करता मात्र ईश्वर व्यक्ति नसून सृष्टीचे मार्गदर्शक व आकारिक असे सर्वोच्च तत्त्व आहे अशी ॲरिस्टॉटलची धारणा असावी. ईश्वर हे गतीचें अंतिम कारण असून तो ह्या जगाचा अचलित चालक आहे इच्छित वस्तु किंवा आदर्श किंवा एखादे सुदर चित्र ज्याप्रमाणे आपल्या आत्म्यावर परिणाम करून आपल्याला कृतिप्रवण करते तद्वतच ईश्वर जगाला गतिमान् करतो.

(३) **नीतिशास्त्र व राज्यशास्त्र** : नीतिशास्त्र व राज्यशास्त्र ह्या दोहोचा ॲरिस्टॉटलच्या मते घनिष्ठ संबंध आहे मनुष्य हा समाज-प्रिय प्राणी असून राज्य हे व्यक्तिरूपी द्रव्याचे आकार किंवा उद्दिष्ट आहे व्यक्ति व राष्ट्र याच्या सबधांत ॲरिस्टॉटल आत्यतिक व्यक्ति-वाद व आत्यंतिक राष्ट्रवाद ही दोन्ही टोके त्याज्य मानतो राज्यकर्त्याच्या सख्येनुसार व गुणसपदेनुसार शासनसंस्थेचे अनेक प्रकार सभवतात. परंतु तिचे मुख्य सहा प्रकार आहेत राजसत्ता, महाजनसत्ता आणि जनसत्ता हे तीन योग्य प्रकार व त्याची तीन विकृत रूपे – हुकूमशाही, उमरावशाही व लोकशाही असे सहा प्रकार झाले

नीतिशास्त्र हा ॲरिस्टॉटलच्या दृष्टीने स्वतत्र विषय नसून राज्यशास्त्राचीच ती एक शाखा आहे. व्यक्तीच्या नीतिपर आचरणाला राज्याशिवाय अस्तित्व व पूर्णत्व नाही.

ॲरिस्टॉटलचा नीतिविषयक दृष्टिकोण व्यावहारिक स्वरूपाचा आहे. सद्‌गुणाची ॲरिस्टॉटलने जी व्याख्या केली आहे, तीत सदाचाराचे

सार भरलेले आहे ती व्याख्या अशी . " माणसाने आपल्या सारासार बुद्धीने आखून दिलेल्या मध्यमान मार्गाची हेतुपुरस्सर निवड करण्याचा परिपाठ म्हणजे सद्‌गुण. " सद्‌गुण म्हणजे चागल्या वागण्याची क्षमता नसून प्रत्यक्ष आचरण. निःश्रेयस म्हणजे आपल्या मूळच्या विशिष्ट स्वभावाचा उत्कर्ष विवेकपूर्ण परिप्लुतता, किवा समतोलता सदाचारी जीवन सुखमय असणारच निःश्रेयसाचे स्वरूप हा नीतिशास्त्राचा मूलभूत प्रश्न आहे हा प्रश्न सोडविताना ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानाची सर्वसामान्य तत्त्वे त्याला मार्गदर्शक ठरतात. निसर्गात प्रत्येक वस्तूला स्वत चें असे ध्येय आहे मनुष्याचे विशेष कार्य म्हणजे त्याची बुद्धि म्हणून बुद्धीची योग्य अशी कृति हे ॲरिस्टॉटल मानवाचे निःश्रेयस मानतो विवेकपूर्ण जीवन जगण्यात नीति असते; परतु बुद्धीप्रमाणेच माणसाच्या ठिकाणी वासना व विकार असतात म्हणून ॲरिस्टॉटल सद्‌गुणाचे दोन प्रकार पाडतो : (१) बौद्धिक सद्‌गुण, (२) नैतिक सद्‌गुण बुद्धीचे परिपूर्ण कृत्य म्हणजे बौद्धिक सद्‌गुण. नैतिक सद्‌गुण आचरण-मध्य साधण्यात असतो सद्‌गुण ही एक सवय किवा तिने घडविलेली मन प्रवृत्ति असून तिच्याद्वारे दूरदर्शी माणसाप्रमाणे व्यक्तीने प्रज्ञेच्या सामर्थ्यावर स्वत च्या परिस्थितीच्या सदर्भात योग्य अशा मध्यमानाची जाणीवपूर्वक निवड केली पाहिजे सद्‌गुण हा दोन टोकामधील सुवर्णमध्य आहे. ही दोन टोके म्हणजे वासनेचा अतिरेक व वासनेची उणीव होत. उदा – भित्रेपणा व अविवेकी धाडस ह्याच्यातील मध्यमान म्हणजे साहस हा सद्‌गुण होय मात्र हे मध्यमान म्हणजे गणितमध्य नव्हे. वासनाचे निर्मूलन करण्यास सागणारा यतित्ववाद किवा वासनांच्या आहारी जाणारा उपभोगवाद ही दोन्ही टोके ॲरिस्टॉटल त्याज्य मानतो मानवी जीवनाच्या निःश्रेयसाला ॲरिस्टॉटल स्वास्थ्य किवा सर्वहितवाद असे नाव देतो. सुख स्वास्थ्यात समाविष्ट आहे, परंतु दोन्ही एक नाहीत. सुख हा सदाचाराचा दुय्यम परिणाम आहे. अनुकूल अशी बाह्य परिस्थिति सुखासाठी पोषक असली तरी ती आवश्यक नाही. खरे सुख हें आतरिक असते. सिनिकाचा व्यक्तिगत स्वार्थवाद आणि प्लेटोचा अव्यवहार्य आदर्शवाद ह्या दोहोंच्या दरम्यान ॲरिस्टॉटलचे नीतिशास्त्रीय विचार आहेत.

न्याय हा ॲरिस्टॉटल व्यक्तीपेक्षा राज्याचा सद्‌गुण मानतो परिमार्जक व वितरक असे त्याचे दोन प्रकार असून गुणवत्तेप्रमाणे योग्य किवा अयोग्य फल देणे ही न्यायापाठीमागील मूलभूत कल्पना म्हणून तो माडतो तसेच ॲरिस्टॉटल हा अध्यव्यसाय-स्वातंत्र्याचा एक समर्थक होता त्यामुळे तो सॉक्रेटीसवर टीका करतो. कारण सॉक्रेटीसची सद्‌गुणाची कल्पना म्हणजे व्यवहारत नैतिक स्वातंत्र्याचा अभाव ठरते.

नीतिशास्त्र-ग्रथाच्या आरभी एकाच वाक्यात ॲरिस्टॉटलच्या नीतिविषयक विचाराचे सार आलेले आहे. ते वाक्य असे · " कोणतीहि कला, कोणताहि विचार, कोणतेहि कृत्य आणि कोणतीहि निवड काहीतरी चागली हितकर गोष्ट डोळ्यापुढे ठेवून होत असते. त्यामुळे सर्व गोष्टी हित साधण्याकरिता होत असतात " ॲरिस्टॉटलच्या ह्या प्रयोजनवादी विचारसरणीचा प्रभाव त्याच्या सर्वच विचारामध्ये दिसून येतो नीतिशास्त्रहि त्याला अपवाद नाही.

(४) **पदार्थविज्ञानशास्त्र व मानसशास्त्र :** ॲरिस्टॉटल आत्म्याच्या ठिकाणी असलेल्या विचारशक्तीचे सक्रिय व निष्क्रिय असे दोन भाग पाडतो. सक्रिय विचारशक्तीच्या योगाने कोणत्याहि वस्तूचे ज्ञान माध्यमावाचून प्रत्यक्ष होते प्लेटोच्या विश्वात्म्याचे हे ॲरिस्टॉटलने ठेवलेले दुसरे नाव आहे. निष्क्रिय विचारशक्ति सक्रिय विचारशक्तीचे साधन आहे सक्रिय बुद्धि अमर असते. आत्मा हा शरीराचा पूर्ण आविष्कार आहे अशी ॲरिस्टॉटल त्याची व्याख्या करतो शरीर व आत्मा याचा सबंध मुरली व तिचे सगीत याच्या सबधासारखा आहे वनस्पतीमध्ये भरण, पोषण इत्यादि जैविक क्रियाच्याद्वारे, प्राण्यामध्ये इद्रिय-सवेदना, स्मृति इत्यादि शारीरिक क्रियाच्याद्वारे, तर मनुष्यामध्ये बुद्धीच्याद्वारे आत्मा अविभक्त होत असतो.

आद्य तत्त्वज्ञान किवा सत्ताशास्त्र अचल व अपार्थिव सत्‌चा सत् म्हणून अभ्यास करते, तर पदार्थविज्ञान भौतिक व ज्याच्या गतीचे कारण त्याच्यातच पाहावयास मिळते, अशा निसर्गाचा अभ्यास करते. ॲरिस्टॉटलचा निसर्गविषयक दृष्टिकोण प्रयोजनवादी आहे. कारण निसर्ग हा कुठल्यातरी ध्येयाकडे सतत वाटचाल करीत आहे, अशी त्याच्या मनाची धारणा होती. निसर्ग ही एक अविरत विकास पावणारी प्रक्रिया आहे· द्रव्याचा आकारामध्ये सतत विकास होत असतो विकासाच्या ह्या अवस्था स्पष्ट करणे हे ॲरिस्टॉटलच्या पदार्थविज्ञान-शास्त्राचें प्रमुख उद्दिष्ट आहे

(५) **सौंदर्यशास्त्र :** ह्या विषयावर 'पोएटिका' हे स्वतत्र पुस्तक ॲरिस्टॉटलने लिहिले ह्या पुस्तकात कलेची मूलतत्त्वे, त्याचा पद्य, नाटय इत्यादिद्वारे होणारा आविष्कार याचे विवेचन त्याने केले आहे. शब्द आणि ताल ह्या माध्यमाच्याद्वारा काव्य अनुकरण करीत असते ॲरिस्टॉटल काव्याचा उगम दैवी शक्तीत न मानतां अनुकरण करण्याच्या माणसाच्या जन्मजात प्रवृत्तीत व उत्तम अनुकृतीच्या अनुभूतीतील बौद्धिक आनदांत मानतो. ॲरिस्टॉटलचे शोकात्तिके-बद्दलचे विवेचन म्हणजे सौंदर्यवादी तत्त्वज्ञानाच्या सखोल अभ्यासाचे एक प्रतीक आहे ललितकलेची मूल्ये ही उपयुक्त कलेच्या मूल्यांपेक्षा निराळी आहेत, ही गोष्ट ॲरिस्टॉटलला जाणवली होती.

मूल्यमापन . ॲरिस्टॉटलने प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानावर व विशेषत त्याच्या आयडिआ-उपपत्तीवर प्रखर टीका केली. पण असे करीत असताना प्लेटोच्या मूळ कल्पनांचा सांगाडा त्याने मोडला नाही, तर त्यात मूलगामी बदल करून त्याला आकलनीय व व्यवहार्य स्वरूप प्राप्त करून दिले. प्लेटोच्या आयडिआना तो आकार म्हणतो. मात्र आकार प्लेटो समजतो, त्याप्रमाणे वस्तूपासून वेगळा नसून आकार आणि द्रव्य वास्तवात अविभाज्य आहेत त्यामुळे दृश्य जग प्लेटो मानतो, तसे भासमय नसून त्याला सत्याचे अधिष्ठान आहे म्हणूनच ॲरिस्टॉटलचा भौतिक शास्त्रावर विशेष भर आहे कल्पनेतील आदर्श हुडकण्या-पेक्षा वस्तुस्थितीचे विश्लेषण करण्याकडे ॲरिस्टॉटलची प्रवृत्ति होती. ग्रीक संस्कृतीला ज्ञात असलेल्या ज्ञानाच्या बहुतेक क्षेत्रामध्ये ॲरिस्टॉटलने भर घातली. काही नवीन ज्ञानक्षेत्रे त्याने प्रकाशांत आणली. सर्व शास्त्रीय संशोधनातून दृग्गोचर होणारी अशी एक विचारपद्धति ॲरिस्टॉटलने भावी पिढ्यांच्या हवाली केली. ॲरिस्टॉटलने आपल्या विचारपद्धतीमध्ये अतिम सत्याचा मान अक्षय आणि अचल अशा चिद्‌रूपाला न देता तो विकासशील चिद्‌रूपाला दिला. अर्थातच त्यामुळे 'असण्या'पेक्षा 'होण्या'ला जास्त महत्त्व आहे विकासामागील प्रेरणा वस्तूच्या विशिष्ट स्वरूपाची अपेक्षित पूर्णावस्था गाठणे ही आहे·

आधुनिक काळांत हेगेल ह्या तत्त्ववेत्त्याने असें विकासाचे नवीन तत्त्वज्ञान माडले आहे; परतु तेंदेखील ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानाचा मागोवा घेतच पुढे आलेलें दिसते परिवर्तन किंवा वदल हा ग्रीक तत्त्व-वेत्त्याना एक सदैव व्यग्र करणारा प्रश्न होता. ॲरिस्टॉटलने परिवर्तन कसें अर्थपूर्ण आहे व निसर्गाची प्रक्रिया कशी प्रयोजनपूर्ण आहे तें दाखवून दिलें.

संदर्भ-ग्रंथ थिली, एफ. *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९१४; आ ३, सपा एल वुड, १९५१), स्टेस, डब्ल्यू. टी. : *ए क्रिटिकल हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (लंडन, १९२०); जोशी, एन व्ही *हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी* (मुंबई, १९५७ ; आ. २, १९६४), तुळपुळे, गो वि *ॲरिस्टॉटल, चरित्र व तत्त्वज्ञान* (पुणे, १९६४); पटवर्धन, वा. पु. : *युरोपीय तत्त्व-ज्ञानाचा सक्षिप्त इतिहास* (पुणे, १९६५).

हे. द. गोखले

ॲलेक्झँडर (ऑफ हेल्स) (इ स. ११८५–१२४५) **:** हा इंग्रज होता. तो पॅरिस विश्वविद्यालयाचा प्राध्यापक झाला. त्याने पिटर लॉवर्ड याच्या 'सेन्टेन्शिये' (सूत्रे) या ग्रथाचा आधारभूत क्रमिक पुस्तक म्हणून पुरस्कार केला.

मुख्य ग्रंथ सेन्टेन्शियेवरील टीका (सूत्रभाष्य), प्रश्नसग्रह, सुम्मा (धर्मविश्वकोश) त्याच्यानतरच्या विद्वानानी सुम्मा हा ग्रथ सुधारून पूर्ण केला ॲरिस्टॉटल-वादाचे पुनरुज्जीवन होण्यापूर्वी प्रचलित असलेल्या प्लेटो व ऑगस्टीन याच्या शिकवणीचा सुम्मा हा ग्रथ उत्कृष्ट समन्वय आहे. जरी त्याने ॲरिस्टॉटलच्या वहुतेक ग्रंथांचा चागला अभ्यास करून त्यातील मताचा (स्वमत-प्रतिपादनार्थ) उपयोग करून घेतला होता तरी ॲरिस्टॉटलच्या मुख्य-मुख्य मतांना त्याचा विरोध होता त्याची पद्धिती (तार्किक) पद्धत आधीच पूर्णतेस पोहोचली होती त्याच्या लिखाणामध्ये अफाट विद्वत्ता, सत्ताशास्त्राचें सखोल व मर्मग्राही ज्ञान व ओजस्वी समन्वयवुद्धि हे गुण दिसून येतात. त्याच्या मते, 'प्रत्येक विद्यमान पदार्थ' सत्ताशास्त्राच्या कक्षेत येतो, सर्व सान्त पदार्थ हे जडद्रव्य व आकार ह्यांच्या सयोगाने वनत असतात; आकाशस्थ पदार्थ (ग्रहगोल) सजीव नसतात, जग शाश्वत असणे शक्य नाही, सजीव प्राण्याच्या जातीची उत्क्रान्ति मूलद्रव्यांत स्वभावत च असलेल्या प्रजोत्पत्तिशक्तीमुळेच होते; आत्मा आकार व सूक्ष्मद्रव्य यानी वनलेला असून त्याचें व्यक्तिमत्त्व स्वयप्रेरित असते, आत्मा व ईश्वर समान घटकांनी बनलेले असल्यामुळे आत्म्यामध्येहि दैवी शक्ति असतात व तो ईश्वरसदृश असतो; सर्वातीत अशा दैवी तेजाने आत्मा प्रकाशित झालेला असतो; आत्म्याला एकमेवाद्वितीय अशा ईश्वराचे ज्ञान आपोआपच होते; आत्मा व मानव एकरूप नसतात; आत्मा हा मानवाचा एक भाग आहे; ईश्वरावरील प्रेमामुळे व उपजत वुद्धीने आत्म्याला ईश्वराचें सतत ज्ञान होत असते, व ते त्याच्या उत्स्फूर्त नैतिक दृष्टीच्या रूपाने प्रकट होत असते. ॲलेक्झँडरने सौंदर्यशास्त्राच्या मूलभूत प्रश्नाचाहि विचार केलेला आहे. ॲलेक्झँडर हा फ्रॅन्सिसच्या पथातील पहिलाच मोठा विद्वान् होता व ॲक्वायनसने त्याची फार प्रशंसा केली आहे.

(**टीप** : इंग्रजीमध्ये ॲलेक्झँडरविषयी विशेष महत्त्वाचा ग्रंथ झालेला नाही.)

आर. व्ही. डस्मेट

ॲलेक्झँडर, सॅम्युएल (१८५९–१९३९) **:** जन्म सिडनी येथे शिक्षण मेलवोर्न व ऑक्सफर्ड विश्वविद्यालयांत. १८९३ ते १९२४ या काळांत मॅंचेस्टर विश्वविद्यालयांत तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक. या विश्वविद्यालयांत त्याने प्रथम शरीरवैज्ञानिक मानसशास्त्र या विषयाची स्थापना केली. १९१५ ते १९१८ या दरम्यान ग्लासगो विश्वविद्यालयातर्फे नियोजित गिफोर्ड व्याख्यानमालेत त्याने जी व्याख्याने दिली, त्याचेंच प्रकाशन १९२० साली 'स्पेस, टाइम अँड डिइटी' या ग्रंथाच्या रूपांत झाले त्यानंतर ॲलेक्झँडरची प्रसिद्धि कळसाला पोचली व अनेक ब्रिटिश विश्वविद्यालयानी त्याला सन्मानार्थ पदव्या देऊन त्याचा गौरव केला. ब्रिटिश ॲकॅडेमीचा फेलो म्हणून नियुक्ति व१९३० साली 'ऑर्डर ऑफ मेरिट'. त्याचे प्रभावी व्यक्तिमत्त्व सर्वश्रुत आहे व त्याचा मॅंचेस्टर विश्वविद्यालयाच्या कला-गृहाच्या प्रवेशद्वारांतला अर्धपुतळा नजरेत भरण्यायोग्य आहे.

ग्रंथ . मॉरल ऑर्डर अँड प्रोग्रेस : लडन, १८८९ — लॉक : लंडन, १९०८ — स्पेस, टाइम अँड डिइटी . २ खड, लडन, १९२० — ब्यूटी अँड दि अदर फॉर्म्स ऑफ व्हॅल्यू : लंडन, १९३३ — फिलॉसॉफिकल अँड लिटररी पीसेस : एस. लॅअर्डद्वारा सपादित, लंडन, १९३९

शिवाय त्याने 'माइड' व इतर नियतकालिकातून मधूनमधून लेख प्रसिद्ध केले.

त्याच्यावर पडलेला प्रभाव : १८७७ साली तो ऑक्सफर्डमध्ये ग्रीन व ब्रॅड्ले याच्या आदर्शवादी विचारपंथाच्या प्रभावाखाली आला. त्याचवरोवर डार्विन, स्पेन्सर व हक्स्ले इत्यादि विकासवाद्यानी त्याच्या विचारास वेगळी कलाटणी दिली लॉइड मॉर्गनच्या संपर्कामुळे मानस-शास्त्र व उद्गामी विकास ह्यांमध्ये त्याला विशेष आस्था वाटू लागली. रसेल व मूर यानी त्याचा वास्तववादी दृष्टिकोण दृढ केला. शिवाय लॉक व वर्क्ले याचा अनुभववादसुद्धा बऱ्याच अंशी त्याच्या विचारांची दिशा निश्चित करीत असल्याचे आढळते. वर्गसन व आईन्स्टाइन याच्या दिक् व कालाच्या कल्पनासुद्धा त्याच्यावर परिणाम करीत असल्याचे दिसतें.

त्याचे महत्त्वाचे तात्त्विक विचार 'स्पेस, टाइम अँड डिइटी' या ग्रथांत सापडतात यात तो प्रथम सत्ताशास्त्राची व्यापकता स्पष्ट करतो आणि विज्ञान व सत्ताशास्त्र याच्या कार्यपद्धतीत महत्त्वाचा फरक नसल्याचें दाखवतो विज्ञानाप्रमाणे सत्ताशास्त्रसुद्धा अभ्युपगम प्रस्तुत करावे लागतात व त्यांची सत्यासत्यता कसोटीस लावावी लागते. विज्ञान अनुभवांच्या क्षेत्रापुरते सीमित आहे; पण सत्ताशास्त्र सर्व विश्वाचा साकल्याच्या दृष्टीने विचार करीत असल्यामुळे त्याला अनुभवातीत मुद्द्यावरपण विचार करावा लागतो.

ज्ञानशास्त्र : तो विषयवादी असल्याने बाह्यविश्वाचे अस्तित्व मनावर अवलवित असल्याचें मानत नाही. एवढेंच नव्हे तर

विश्वासबधी जे ज्ञान मनाला होते त्यात मन स्वत काही निर्मित नाही. मन वस्तूचें ती जशी आहे तसे ग्रहण करते ज्ञान याचा अर्थ जाणीव व वस्तु याचे सह-अस्तित्व होय यासबधी तो प्रातिनिधिक सिद्धान्ताचे खंडन करून असे प्रतिपादन करतो की, वस्तूचे जे काही दृश्यस्वरूप मनास जाणवते ते तिचे सत्य स्वरूप आहे असे मानण्याम काही हरकत नाही.

वस्तूचे ज्ञान प्राप्त करणे व त्याच्या ज्ञानप्रक्रियेत सामावलेली मानसिक प्रक्रिया हिचे ज्ञान प्राप्त करणे या दोन भिन्न क्रिया आहेत पहिल्या क्रियेस 'चितन' व दुसरीस 'सुखानुभव' ही नावे तो देतो.

मनास तो एक शरीरोत्पन्न, पण शरीराहून वेगळी व नावीन्यपूर्ण गुणयुक्त घटना मानतो.

सत्ताशास्त्र . स्पेन्सर इत्यादि विकासवादी तत्त्वज्ञाकडून तो विकासाचे तत्त्व जरूर घेतो, पण त्याची यान्त्रिकतेची कल्पना खोडून काढतो त्याच्या मते, विश्व एक अशी विकासयोजना व्यक्त करते की, जीमध्ये गति व परिवर्तनशीलता विद्यमान अवस्थेत पुनर्रचना घडवून आणतात व नवीन घटना निर्माण करतात यास तो 'उद्गामी विकास' असें नाव देतो. त्याच्या मते विश्वाच्या मुळात दिक् व काल याची सत्ता आहे व त्यातूनच सर्व विश्वाची उत्पत्ति होते दिक्काल या मानसिक संकल्पना नसून वास्तविक विश्वाचा आधार आहेत ते परस्पर अवलबित आहेत व अवियोज्य आहेत. कालाचा व्याप्त वस्तूशी सबध नसता तर कालक्रमाची कल्पना असभवनीय ठरती. तसेच वस्तूचे अस्तित्व काल-निरपेक्ष असते तर तिच्या भूत, वर्तमान व भविष्य काळाबद्दल विचार करणे अशक्य झाले असतें. कालाची गतिमानताच वस्तूमध्ये परिवर्तन घडवून आणते व नवीन घटना निर्माण करते या अव्यवहित गतिमान् घटनेचे आकलन करून घेतांना मन कुठलीहि एखादी घटना आधार धरून त्यानुसार भूत व भविष्य घटना ठरविते याला च ॲलेक्झँडर पर्स्पेक्टिव्ह किंवा विशिष्ट स्थलकालातून घटनेचे अवलोकन, असें म्हणतो परिवर्तन जरी विश्वाचे मूलतत्त्व असले, तरी विश्वाला स्थैर्य व नियमबद्धता प्रदत्त करण्यास सत्तेचे काही गुण – ज्याना तो 'कॅटेगरीज' हे नाव देतो – कारणीभूत आहेत ह्यात तो गति, अस्तित्व, सामान्यगुण, संबध, द्रव्य, कार्यकारण इत्यादि गोष्टींचा समावेश करतो. भारतीय वैशेषिक संप्रदायाप्रमाणे ॲलेक्झँडर याना वास्तवविश्वाचेंच रूप मानतो, मानसिक संकल्पना नाही.

उद्गामी विकास परिवर्तनशीलतेमुळे सत्तेमध्ये नवीन नवीन रचनात्मक बदल होत राहतात अशा या पुनर्रचनेचें फलस्वरूप म्हणून दिक्कालातून प्राथमिक गुणयुक्त जडद्रव्याची उत्पत्ति होते. स्वरूप, आकार, सख्या, गति, निश्चलता व घनत्व हे प्राथमिक गुण आहेत व त्यांचे ज्ञान एकाहून अधिक इंद्रियांमार्फत होते त्यातून पुढे दुय्यम गुणयुक्त जडद्रव्याची उत्पत्ति होते हे गुण रंग, शब्द, गध, तपमान इत्यादि असून त्याचे ज्ञान एकाच इंद्रियाद्वारे होते उदा – रंगाचे डोळयांमार्फत, शब्दाचे कानामार्फत इत्यादि. त्याना तो दुय्यम या कारणासाठी मानतो की, त्यांचे ज्ञान प्राप्त करण्यासाठी ज्ञाता व ज्ञेय यांच्याखेरीज अनुकूल परिस्थिति पण जरूर आहे. रंगाचे ज्ञान प्रकाशाच्या अभावी होणे शक्य नाही लॉकप्रमाणे त्याना तो व्यक्तिनिष्ठ न मानतां वस्तूचे वास्तवगुण मानतो.

त्यांतून पुढे उद्भवणारी घटना जीव होय. त्याची जाणीव स्नायूची हालचाल, भूक, तहान इत्यादि अनुभवातून होते जीवधारी शरीराची पुनर्रचना 'मन' निर्माण करते. मन इतर वस्तूचें ज्ञान इंद्रियामार्फत करू शकते, पण स्वत बद्दल केवळ 'सुखानुभव'च प्राप्त करू शकते मनाच्या नतरची सभवनीय घटना देवता आहे, असे तो मानतो आता-पर्यंत ही घटना पृथ्वीतलावर निर्माण झाली नसल्याचे व ती मानवी विकासाची पुढील अवस्था असल्याचे तो निवेदन करतो. ईश्वर व देवता याच्यात तो फरक असा दाखवतो की, ईश्वर सर्वव्यापी आहे व विकासाच्या सर्व अवस्था त्याची अभिव्यक्ति असून देवतापण प्राप्त करणे या अभिव्यक्तीचा अभिप्राय असू शकेल.

मूल्यें : १८८९ साली त्याने प्रसिद्ध केलेल्या मॉरल 'ऑर्डर अँड प्रोग्रेस ॲन ॲनॅलिसिस ऑफ एथिकल कन्सेप्शन' या ग्रंथात त्याने श्रेय व अश्रेय आणि युक्त व अयुक्त यांची चर्चा केली आहे स्पेन्सर व स्टिफनप्रमाणे तो नैतिक क्षेत्रात विकासाचे तत्त्व लागू करतो व 'नैसर्गिक निवड' ह्या तत्त्वाचें प्रयोजन मान्य करतो. अतिम उद्दिष्ट सुख व आत्मविकास असल्याचे तो प्रतिपादन करतो आणि हे साध्य करण्यासाठी व्यक्ति व समाज याच्यात सपूर्ण संतुलन घडविणे आवश्यक आहे असे तो म्हणतो ज्या आचरणाद्वारे हे सतुलन साध्य होईल त्यालाच नैतिकदृष्टचा श्रेय मानतां येईल. पण बदलत्या परिस्थितीत आदर्श पण बदलणे प्राप्त आहे.

त्याच्या 'ब्यूटी अँड दि अदर फॉर्म्स ऑफ व्हॅल्यू' या निबध-सग्रहात तो सत्य, शिव व सुंदर ही मूल्ये तृतीय श्रेणीची असल्याचे निवेदन करतो प्राथमिक व दुय्यम गुण वस्तुनिष्ठ असतात, पण मूल्ये ही मानव व वस्तु याच्या परस्परसंबधांतून ठरविली जातात सत्य म्हणजे वस्तूचे यथार्थरूप जाणणे होय. शिव, व्यक्ति व समाज यांच्यामध्ये संतुलन घडवणारा व्यवहार होय व सौंदर्य वस्तूमध्ये आभास निर्माण करण्याच्या कलेमुळे निर्माण होणारा अनुभव होय, असे तो म्हणतो ही तिन्ही मूल्ये सामाजिक आहेत.

'स्पेस, टाइम अँड डिइटी'मुळे ॲलेक्झँडरच्या तत्त्वज्ञानास बरेच महत्त्व काही काळपर्यंत दिले गेलें; पण बदलत्या विचार-प्रवाहाच्या वाढीबरोबर त्याच्या या वास्तववादी व विकासवादी विचाराचे महत्त्व गौण मानले गेलें.

संदर्भ-ग्रंथ डेव्हॉक्स, पी : *ले सिस्तेम द अलेक्झान्द्र* (पॅरिस, १९२९); मॅक्कार्थी, जे. डब्ल्यू. . *दि नॅचरॅलिझम ऑफ सॅम्युएल ॲलेक्झँडर* (न्यूयॉर्क, १९४८).

श्यामला गुप्त

ॲव्हिसेना (इ स. ९८०–१०३७) : याचे मूळचें नाव इब्न सीना असे होते तो मध्ययुगांतील एक थोर मुस्लिम तत्त्वज्ञानी मानला जातो. कॅस्पियन समुद्राच्या दक्षिण-किनाऱ्यावरील बुखारा नावाच्या प्रदेशात त्याचा जन्म झाला वयाच्या अठराव्या वर्षापर्यंत त्याने दाडगी विद्वत्ता सपादन केली होती पित्याच्या मृत्यूनंतर मुलकी नोकरी शोधणे त्याला भाग पडले. एका स्थानिक राजपुत्राचा मुख्य मत्री होण्याचा बहुमान त्याला दोनदा मिळाला. वैद्यकशास्त्र, भूमिति, खगोलशास्त्र व तत्त्वज्ञान याचे चागले ज्ञान त्याला होतें कुराणाशिवाय ग्रीक तत्त्वज्ञान-वाङ्मयाचे विशेष अध्ययन त्याने केले होते त्याने धर्माला महत्त्व दिले एवढेच नव्हे तर गूढवादाबद्दल त्याला आवड होती

'कॅनन ऑफ मेडिसिन' ह्या त्याच्या ग्रंथामुळे वैद्यकीय शास्त्रांत त्याला मानाचे स्थान प्राप्त झाले आहे तसेंच त्याच्या तत्त्वज्ञानविषयक लिखाणात शिफा (रोगपरिहार) व नजात (मुक्ति) यांचा समावेश आहे या ग्रथामध्ये तर्कशास्त्र, पदार्थविज्ञान, गणित व सत्ता-शास्त्र यांचा परामर्श घतला आहे पहिल्या ग्रंथांत वर उल्लेखिलेल्या विषयाची साद्यत चर्चा आहे, तर दुसरा ग्रंथ हा पहिल्या ग्रथाचा सारांश आहे.

तत्त्वज्ञान : ॲव्हिसेना असे मानतो की, सत्ताशास्त्र हे फक्त ईश्वरी सत्तेचें शास्त्र नसून अस्तित्वात असलेल्या सर्व सद्वस्तूचे शास्त्र आहे. अस्तित्वाकडे असे लक्ष देणे नवीन नाही. अल्फरावी (लेख पहा) याने ह्यापूर्वी दाखविले होते की, ईश्वराच्या ठायी तत्त्व व अस्तित्व एकरूप होतात. याचा गर्भितार्थ असा की, इतर वस्तूच्या बाबतीत तत्त्व आणि अस्तित्व भिन्न असतात ॲव्हिसेना ह्या कल्पनेचा विकास करतो इतर वस्तु स्वभावत केवळ सभवनीय असतात व एका उच्च श्रेणीच्या कारणापासून त्याना अस्तित्व लाभते. ईश्वराच्या ठायी तत्त्वत च अस्तित्व असल्याने तो अवश्य अस्तित्वधारी आहे

ईश्वरापासून पहिल्या बुद्धितत्त्वाचा उद्‌भव होतो अशा परपरेने एकूण दहा बुद्धितत्त्वें उद्भवतात. प्रत्येक बुद्धितत्त्व पूर्ववर्ती बुद्धि-तत्त्वावर अवलबून असते. सर्वात शेवटच्या कार्यशील बुद्धितत्त्वापासून भौतिक दृश्य विश्वाचा व त्यातील महाभूताचा उद्भव होतो.

मनुष्याचा आत्मा देहासह निर्माण केला गेला असला तरी आत्मा अक्षय असल्याने तो देहाच्या मृत्यूनंतर राहू शकतो, ज्ञानेंद्रियापासून मिळणारे ज्ञान आपणाजवळून हिरावून घेतले तरी आत्म्याचे अस्तित्व आपणाला समजू शकेल.

आपणास सैद्धान्तिक ज्ञान कार्यशील बुद्धितत्त्वापासून प्रत्यक्षत: प्राप्त होतें आपल्या ज्ञानेंद्रियापासून आपणांस गौण प्रतीचे ज्ञान मिळते उच्च प्रभावापासून ज्याला अधिक ज्ञान प्राप्त होते तो प्रेषित होय तत्त्वज्ञानाची सत्ये तो विशेष साकेतिक प्रकारें प्रतिपादन करूं शकतो सुसस्कृत समाजाची प्रगति व जतन प्रेषिताच्या ठिकाणी गुणामुळे होऊ शकतात साधारण श्रद्धावताच्या श्रद्धेपलीकडे गूढवादी व्यक्तीला सुरुवातीस सत्याच्या प्रकाशाचे अभिज्ञान होत असले तरी शेवटी ईश्वराचें खंडरहित दर्शन त्याला होऊ शकते ईश्वराच्या विशेष साहाय्यावर ॲव्हिसेनाची श्रद्धा नव्हती; कारण ह्या मर्यादित विश्वाचे ईश्वराला केवळ सामान्य ज्ञान आहे असे तो मानीत असे मुस्लिम व ख्रिस्ती ईश्वर-शास्त्रज्ञानी ॲव्हिसेनाच्या ह्या दृष्टिकोणाला विरोध केला; तरीपण मुस्लिम व पाश्चात्त्य ख्रिस्ती विचारसरणीवर इतर बाबतीत ॲव्हिसेनाचा बराच प्रभाव पडलेला आहे

संदर्भ-ग्रंथ : ॲव्हिसेना . *ऑन थिऑलॉजी*, अनु ए. जे. आर्बेरी (लडन, १९५१); अफनान, एस एम . *ॲव्हिसेना, हिज लाइफ ॲंड वर्क्स* (लंडन, १९५८); शरीफ, एम. एम सपा., : *ए हिस्टरी ऑफ मुस्लिम फिलॉसफी* (वीझवॅडन, १९६३).

जे ड मार्नेफ

ॲव्हेनेरियस, आर. एच. [ॲव्हेनेरियस रिचर्ड] : (१८४३–१८९६) : हा जर्मन तत्त्वज्ञ होता १८७७ मध्ये हा झ्यूरिश येथे तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक झाला. 'शुद्ध अनुभवाची मीमासा' (२ भाग, १८८८–१८९०) नामक ग्रथात त्याने ज्ञानाचा वास्तववादी (पॉझिटिव्हिस्ट) सिद्धान्त माडला. त्यालाच अनुभवमीमांसा (एंपिरिओ-क्रिटिसिझम) असें म्हणतात. अनुभव-मीमासेचा मुख्य उद्देश विचारांमुळे अनुभवांत आपण जी सारखी अनावश्यक सरमिसळ करीत असतो ती काढून टाकून शुद्ध अनुभवाची पुन. प्रस्थापना करणे हा होय. ह्यासाठी ॲव्हेनेरियसने डार्विनच्या उत्क्रांतिवादाचा आश्रय घेऊन असें दाखवून दिलें की, मानवी ज्ञानाचा किंवा तत्त्वज्ञानाचा विकास हा मानवाच्या आत्मसंरक्षणाच्या क्रियेशी निगडित आहे ज्ञान कशासाठी? तर त्यामुळे शक्तीचा कमीत कमी व्यय करून इतर जीवनावश्यक कार्याकरिता तिचा उपयोग व्हावा म्हणून. वर्गीकरणाच्या पद्धतीमुळे आपले श्रम वाचतात. तसेच प्रत्येक परिकल्पना (कन्सेप्ट) तेच कार्य करीत असतें; कारण तीमुळे थोडयाशा बौद्धिक श्रमाने पुष्कळ विषयांचे आकलन करतां येते. सर्व विज्ञानांत बौद्धिक श्रमाच्या काटकसरीचाच आपणांस प्रत्यय येतो. जेव्हा विशिष्ट नियम व परिकल्पना सामान्य नियम व परिकल्पनांमध्ये समा-विष्ट केले जातात तेव्हा तर ह्या तत्त्वाची प्रचीती स्पष्टपणें येते.

आपण आपल्या अनुभवांत बाह्य व आभ्यंतर असे जे भाग करतों ते अत्यंत कृत्रिम असतात असे ॲव्हेनेरियस ह्याने स्वत च्या अंत-प्रक्षेपाच्या (इंट्रोजेक्शन) पद्धतीद्वारे पटवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. बाहेरील सूर्य एक व आपल्या विचारांचा आतरिक सूर्य वेगळा हा भेदच मुळी अस्वाभाविक असून तो ॲव्हेनेरियसला अमान्य आहे. खरें पाहिलें असता शुद्ध अनुभवाचेच हे दोन परस्परसापेक्ष घटक आहेत. ज्ञान हें या दोघांच्या समन्वयाचाच परिणाम आहे. शुद्ध अनुभव हा अद्वैत व एकात्म आहे. हाच शेवटी ॲव्हेनेरियसच्या अनुभवमीमांसेचा निष्कर्ष होय

संदर्भ-ग्रंथ ॲव्हेनेरियस, आर. एच . *फिलॉसफिक आल्स डेन्केन डेर वेल्ट* (लाइपझिग, १८७६);—: *क्रिटिक डेर रायनेन एरफहरुंग*, २ खं (लाइपझिग, १८८८–९०).

ना वि. जोशी

ॲव्हेरूस : ॲव्हेरूस किंवा इब्न रुश्द (११२६–११९८) : हा मध्यकालखंडातील मुस्लिम तत्त्वज्ञानाचा पाश्चात्त्यांतील प्रमुख प्रतिनिधि आहे. स्पेनमधील कॉरडोव्हा येथे त्याचा जन्म झाला. ईश्वरशास्त्र, कायदाशास्त्र, वैद्यकशास्त्र, गणितशास्त्र व तत्त्वज्ञान याचा त्याने अभ्यास केला तो न्यायाधीश होता आणि मरेपर्यंत राज-पुत्राची त्याच्यावर मर्जी होती ॲरिस्टॉटलच्या परंपरेंत त्याचें शिक्षण झाले व तो स्वत. ॲरिस्टॉटलच्या विचाराचा एक अग्रगण्य समर्थक व भाष्यकार होता.

'तहाफुट अल्-तहाफुट' ('दि इन्कोहीरन्स ऑफ दि इन्कोहीरन्स') ह्या ग्रंथात त्याने ॲरिस्टॉटलचे समर्थन केलें आहे अल-घझालीने (लेख पहा) लिहिलेल्या 'इन्कोहीरन्स ऑफ दि फिलॉसफर्स' ह्याला दिलेला तो प्रतिटोला आहे. अल्-घझाली आपल्या लिखाणांत असें दाखवितो की, अल्-फाराबी व ॲव्हिसेना (त्याच्याविषयी लेख पहा) ह्या ॲरिस्टॉटलच्या अनुयायानी असबद्ध प्रतिपादन करून, जगाच्या सततीबद्दल अनुकूल, तर विशेष ईश्वरी साहाय्य व मरणोत्तर

संदेह पुनरुत्थान याबद्दल प्रतिकूल मतप्रणाली मांडली आहे अल-घझालीला आपल्या ग्रंथात बहुतांशी सुसबद्ध युक्तिवाद करता आलेला नाही आणि प्रमाण व सत्य यांचा शोध लागलेला नाही असे दाखविण्याचा ॲव्हेरुस प्रयत्न करतो

धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा समन्वय धर्म व तत्त्वज्ञान याच्या समन्वयाचा एक विधायक मार्ग 'फस्ल-अल्-मगल्' ('दि डिसायसिव्ह ट्रीटिझ') यात ॲव्हेरूसने विशद केला आहे शास्त्र व परपरा यांत प्रतिपादिलेल्या इस्लाम धर्मानुसार तत्त्वज्ञानाचे अध्ययन करणे कसे योग्य आहे याविषयी तो परीक्षण करतो त्याचे उत्तर असे की, तत्त्वज्ञानाचे अध्ययन हे धर्मानुसार बंधनकारक आहे तसेच तत्त्वज्ञानात इस्लामला विरोधी असे काही नाही धर्मशास्त्र व तत्त्वज्ञान यात काही विरोध दिसत असेल तर तत्त्वज्ञान एवढेच दाखवील की, धर्मशास्त्राचे रूपकात्मक रीतीने विवरण केले पाहिजे, कारण तत्त्वज्ञान्याना निसर्गाविषयी निदर्शनात्मक ज्ञान असते

ॲव्हेरूसचा सर्वात प्रभावी ग्रंथ म्हणजे त्याची ॲरिस्टॉटलवरील भाष्ये होत. ॲव्हिसेनाचा उद्भवसिद्धान्त ॲव्हेरूस फेटाळतो ईश्वर अनेक बुद्धितत्त्वे निर्माण करतो ज्या अर्थी मूळ जडद्रव्य हा उत्पत्तिक्रियेचा विषय नाही, त्या अर्थी ते नित्य आहे ते घेऊन ईश्वर त्यातील अव्यक्ततेला जड वस्तूची रूपे देतो मनुष्याच्या आत्म्याचे वैयक्तिक अमरत्व ॲव्हिसेनाने मान्य केले होते; तर ॲव्हेरूसच्या मते मृत्यूनंतर आपली बुद्धि उरत असली तरी ती मनुष्यजातीच्या विश्वव्यापी व समान बुद्धीमध्ये विलीन होऊन जाते.

ॲरेबिकमधून हिब्रू व लॅटिन भाषात ॲव्हेरूसच्या ग्रंथाची भाषांतरे झाली व त्याचा पाश्चात्त्य विचारांवर मोठा प्रभाव पडला. पुढील शतकांत उदयास आलेला टॉमस ॲक्वायनस ॲव्हेरूसचे भाष्यग्रंथ वापरू शकला. ह्या महान् 'भाष्यकारा'च्या दृष्टिकोणाशी जुळत असल्यास, आपल्या मताला पुष्टि देण्यासाठी व जुळत नसल्यास, आपले भिन्न मत व्यक्त करण्यासाठी टॉमस ॲक्वायनसने ह्या भाष्यग्रंथाचा उपयोग करून घेतला

संदर्भ-ग्रंथ . ॲव्हेरूस तहाफुट अल्-तहाफुट – *दि इन्कोहीरन्स ऑफ दि इन्कोहीरन्स*, अनु एस व्ही डी बर्ग, २ खं (लंडन, १९५५), —. *ऑन दि हार्मनी ऑफ रिलिजन ॲंड फिलॉसफी*, अनु जी. एफ हौरानी (लंडन, १९६१); — *कॉमेंटरी ऑन प्लेटोज रिपब्लिक*, अनु व संपा इ. आय जे. रोझेन्थॉल (केंब्रिज, १९५६); शरीफ, एम. एम. संपा, *ए हिस्टरी ऑफ मुस्लिम फिलॉसफी* (वीझबॅडन, १९६३).

जे. ड. मार्नेफ

आईन्स्टाइन, आल्बर्ट (१८७९–१९५५) : हे भौतिकशास्त्रातील एक श्रेष्ठ व ज्ञानी तत्त्ववेत्ते होऊन गेले त्याचा जन्म १४ मार्च १८७९ ला उलमा गावी जर्मनीत झाला त्यांचे बहुतेक शालेय शिक्षण स्वित्झर्लंडमध्ये झाले. ते पदार्थ-विज्ञान व गणित विषय घेऊन झूरिच येथील फेडरल पॉलिटेक्निकमधून पदवीधर झाले. त्यानी १९०० मध्ये स्वित्झर्लंडचें नागरिकत्व प्राप्त केले वैज्ञानिक क्षेत्रात नोकरी न मिळाल्यामुळे त्यानी पेटट कार्यालयात नोकरी धरली. १९०४ व १९०५ च्या दरम्यान साध्या नोकरीत राहून पदार्थ-विज्ञानाच्या मौलिक विभागांत सशोधन-पत्रिका प्रसिद्ध केल्या. त्याच्या सशोधनकार्यामुळे १९०५ मध्ये त्याना झूरिच विद्यापीठाची पीएच. डी. पदवी प्राप्त झाली १९०९ मध्ये त्यांना झूरिच विद्यापीठांत पदार्थ-विज्ञान विभागांत प्राध्यापक म्हणून नेमण्यात आले. ते १९१० मध्ये प्राग विद्यापीठात गेले १९१३ त बर्लिन विद्यापीठाचे प्राध्यापक, कैसरवेह्‌ल्‌म इन्स्टिटयूटचे कार्यवाह व प्रशियन ॲकॅडेमी ऑफ सायन्सचे सन्माननीय सभासद करण्यांत आले 'इंटेलेक्च्युअल को-ऑपरेशन ऑर्गनायझेशन ऑफ लीग ऑफ नेशन्स' ह्या सस्थेचे त्यांना सभासद करण्यांत आलें (१९२२). त्याच वर्षी 'प्रकाश–विद्युत्‌चे नियम व पदार्थ-विज्ञानाच्या मौलिक शाखेतील सशोधना'बद्दल १९२१ चे नोबेल पारितोपिक त्याना देण्यांत आले.

ते सामाजिक कार्यकर्ते होते. झिओनिस्ट (ज्यू-उत्कर्ष) चळवळीत हिरिरीने भाग घेऊन त्यानी ज्यू-निर्वासितांच्या पुनर्वसनास साहाय्य केले हिटलरच्या अमदानीत, अणुबॉंब जर्मनीत प्रथम तयार होण्याची चिन्हे दिसत असतां, सिझलर्ड, वायंगनर व फर्मी ह्या जगप्रसिद्ध निर्वासित शास्त्रज्ञाच्या मध्यस्थीमुळे आईन्स्टाइनने अध्यक्ष रूझवेल्ट ह्याना 'प्रख्यात पत्र' धाडून अमेरिकेने तावडतोब अणुबॉंब प्रथम तयार करून युद्धातील मानवी सहार टाळण्यास पुढाकार घेण्यासंबंधी विनती केली व ती त्वरित अमेरिकेच्या सरकारने अमलात आणली प्रिन्स्टन विद्यापीठात वरीच वर्षे प्राध्यापक म्हणून राहून १९४५ मध्ये ते निवृत्त झाले त्यांनी अमेरिकेचे नागरिकत्व घेतलें होते त्यांचा मृत्यु १८ एप्रिल १९५५ ला झाला. ते त्याच्या अंतकालापर्यत प्रिन्स्टन विद्यापीठांत सतत सशोधन करीत होते.

सापेक्षतासिद्धान्त : आईन्स्टाइन याच्या सापेक्षता–सिद्धान्ताचे दोन भाग आहेत . एक सामान्य सापेक्षतावाद व दुसरा विशिष्ट सापेक्षतावाद दोन्ही सिद्धान्तानुसार वस्तूची स्थिति व तिच्याविषयीचे ज्ञान सापेक्ष आहे. वस्तूची स्थिति कालाच्या निर्देशांकातसुद्धा मोजावयास पाहिजे. ही स्थिति वस्तूच्या तसेच अभ्यासकाच्या वेग व प्रवेग यावर अवलबून राहते. प्रकाशाच्या क्षेत्रात दोघेहि असल्यामुळे, प्रकाशाचा वेगसुद्धा वस्तूच्या स्थिति-मोजणीत समाविष्ट असतो सापेक्षता-सिद्धान्तानुसार वेगीय, प्रवेगीय तसेच स्थिर-निर्देश-चौकटीत प्रकाशवेग हा कायम आहे. त्याची किमत दर सेकंदाला ३×१० मीटर्स आहे. जर एखाद्या वस्तूचा वेग प्रकाशाच्या वेगाशी बरोबरीचा प्रयत्न करीत असेल तर वस्तूची लाबी कमी होते, द्रव्यमान वाढते, तर गति-काळाचा लय होतो. ह्याच वेळी द्रव्यमान व ऊर्जा ह्याचे एकमेकात रूपांतर होते. ह्या सिद्धान्तामुळे अणुशक्तीचा शोध लागला व अणूच्या आंत होत असलेल्या क्रियांची मौलिक कारणे कळू शकली. गुरुत्वाकर्षण व द्रव्यमान यांची सांगड घालून त्यानी सापेक्षता-सिद्धान्तात अधिक भर टाकली त्यामुळे अवकाशांत ताऱ्यांचा जन्म व नाश, तसेच त्याचे अस्तित्व ह्याचे ज्ञान होते. गुरुत्वाकर्पणाच्या क्षेत्रात प्रकाश-किरण वक्र होतात हा सिद्धान्त खरा ठरला व त्यामुळे प्रकाशाचे स्वभाव-दर्शन झाले. प्रकाश हा ऊर्जेचा क्वान्टम आहे. त्याला फोटॉन म्हणतात. प्रकाश-किरण धातूवर पडले असतां विद्युदणु बाहेर पडतात. ह्या परिणामाला 'प्रकाशीय विद्युत्-परिणाम' म्हणतात ह्या परिणामाचे मौलिक विवेचन आईन्स्टाइनने करून 'क्वान्टम सिद्धान्ताला' मोलाचे साहाय्य केलें.

त्याचें महत्त्वाचे संशोधन खालील विषयावर आहे . (१) सापेक्षता-सिद्धान्त, (२) द्रव्यमान व ऊर्जा ह्याचे समीकरण, (३) प्रकाशाचा फोटॉन – क्वान्टम सिद्धान्त व (४) कणाची ब्राउनने नोंदलेली हालचाल

संदर्भ-ग्रंथ · फ्रँक, पी *आईन्स्टाइन, हिज लाइफ अँड टाइम्स*, अनु जी. रोझेन (लंडन, १९४८), शिल्प, पी. ए, संपा. *आल्बर्ट आईन्स्टाइन, फिलॉसफर - सायन्टिस्ट* (न्यूयॉर्क, १९४९, आ २, १९५१); आईन्स्टाइन, ए *रिलेटिव्हिटी, स्पेशल अँड दि जनरल थिअरी, पॉप्युलर एक्स्पोझिशन* (लंडन, १९२०)

म. भा. कर्णिक

आगम (श्रुति) : पहा : शब्द

आत्मवाद : प्राचीन मानवाची अशी श्रद्धा होती की, प्रत्येक मनुष्याच्या जीवनव्यापाराचे नियन्त्रण करणारी एक शक्ति त्या त्या मनुष्याच्या ठिकाणी असते. ही शक्ति म्हणजे स्थूल दृष्टीस दिसणाऱ्या त्या व्यक्तीचेच एक सूक्ष्म रूप होय व मृत्युसमयी ती देहाला सोडून जाते अशी कल्पना होती. व्यक्तीच्या अंतर्यामी असणाऱ्या प्रतिव्यक्तीची ही कल्पना म्हणजेच मानवेतिहासातील आत्मा या संकल्पनेची सुरुवात होय.

आत्मा ही संकल्पना : या संकल्पनेला काही तार्किक कार्य आहे. व्यक्तीचे अनुभव प्रवाही असतात निरनिराळ्या इच्छा, आकांक्षा, स्मृति, संवेदना या एकमेकांचा पाठलाग करीत असतात. अशी परिवर्तनें घडत असली तरी व्यक्ति ही तीच राहते. व्यक्तीच्या परिवर्तनशील अनुभूतीच्या बुडाशी काही स्थिर तत्त्व असले पाहिजे अशी आपल्या बुद्धीची धारणा असते त्या नित्य तत्त्वाचा निर्देश आत्मा या संकल्पनेने होतो. अनुभवांचे तादात्म्य संपादण्यास आत्मकल्पनेचा जसा उपयोग होतो तसेच व्यक्तीच्या अनुभवाची एकता उपपन्न करण्याचें कार्यहि त्याच्याने होतें. अनुभव बहुमुखी असतो. पाहणें आणि ऐकणें, आवडणे आणि आश्चर्य वाटणे अशा तऱ्हेने एकाच क्षणी अनेक अनुभव येतात, पण अनुभव घेणारा एकच असतो अनेक अनुभवात अनुस्यूत असणारी ही एकताहि आत्मा या संकल्पनेने व्यक्त केली जाते

आत्मानुभव : आत्मा ही निव्वळ तार्किक कल्पना आहे की त्याचा अनुभवहि येतो, असा एक प्रश्न उत्पन्न होतो बौद्धांचें आणि डेव्हिड ह्यूमचे म्हणणे होते की, आत्मा या पदार्थाचा अनुभव येतच नाही. चित्तांत कितीहि डोकावून पाहिले तरी केवळ चित्तवृत्तीच दिसतात, 'मी' असा सापडतच नाही सुख वा दुःख, हर्ष वा शोक, पीतवर्ण अथवा नीलवर्ण असे प्रत्यय एकसारखे येत राहतात, पण 'मी' असा प्रत्यय काही येत नाही. म्हणून 'मी' अथवा आत्मा हा पदार्थच नाही.

मग माझे प्रत्यय आणि इतरांचे प्रत्यय ही वर्गवारी होते तरी कशी ? नदीवर आंघोळीस गेल्यावर माणसें चुकून एकमेकाचे कपडे बदलतील तसे एकमेकाचे प्रत्यय कधी बदलतील काय ? अमुक एक अनुभव माझा की दुसऱ्याचा याविषयी कधी संभ्रम निर्माण होईल काय ? काल रात्री विजेचा खटका दाबून जो मी झोपलों तोच मी आज सकाळी जांभई देत उठलों असा तादात्म्य प्रत्यय कसा येतो ? अशल्या प्रश्नाना ह्यूमकडून उत्तर येईल की, मागच्या क्षणाचा प्रत्यय हा पुढच्या क्षणाच्या प्रत्ययाचा कारण असतो तसेच ते दोन प्रत्यय कालिकदृष्ट्या संनिध असून सदृशहि असतात. त्यामुळे आपण त्याचा एक वर्ग करतो आणि भ्रमाने त्या सर्वांच्या बुडाशी 'मी' नावाचा स्थिर पदार्थ आहे अशी कल्पना करतो

आत्मनिरीक्षण करून जाणिवेच्या प्रवाहाकडे पाहिल्यास ह्यूमने केलेले विश्लेषण प्रत्येकाला पटेलच असे नाही. जेव्हा मला कशाचेहि भान होते तेव्हा ते भान माझे आहे असेहि भान होते आपल्या प्रत्येक प्रत्ययावर 'मम'त्वाचा अथवा 'अहं'काराचा शिक्का पडलेलाच असतो मी दुःखी आहे असे भान होते तेव्हा ते नुसत्या दुःखाचे नसते तर माझ्या दुःखाचे असते 'मी सुखी आहे', 'मी अपमानित आहे' अशा प्रकारच्या ज्ञानात 'अहं' अथवा 'मी'चा प्रत्यय येतो असें म्हणता येईल.

ज्याचा अनुभव येतो अशा या 'मी'ला आत्मा म्हणण्याऐवजी 'जीव' अथवा 'जीवात्मा' म्हणावे असे आत्मवादी सुचवील. जीव हा दुःखाने व्याकूळ होतो, सुखाने फुलून जातो 'अहं' या रीतीने त्याचा प्रत्यय येतो किंबहुना, शरीर, गृह, वित्त, पुत्र, कीर्ति इत्यादि ज्या ज्या गोष्टींना 'माझे' असे म्हणतो त्या सर्वांचा समावेश या 'मी'-मध्ये होतो. हा 'मी' ज्ञानाचा विषय असतो

आत्म-विज्ञान . ज्याला त्याचे ज्ञान होतें तो आत्मा. तो ज्ञान-विषय नव्हे तो केवळ ज्ञाता 'मी कपटी आहे' असे जो जाणतो तोहि 'मी'च होय. पण कपटी असणारा 'मी' व त्याला जाणणारा 'मी' हे एक नव्हेत जाणणारा मी म्हणजे आत्मा अथवा विज्ञाता. त्याला ज्ञानाचा विषय या रीतीने जाणतां येत नाही 'विज्ञातारम् अरे केन विजानीयात् ?'

तो ज्ञानविषय नसल्याने त्याच्या स्वरूपास उपाधि नाही. अमक्याहून लहान, तमक्याहून मोठा अशी इयत्ता त्याला नाही इथे आहे आणि तिथे नाही अशी देशमर्यादा त्याला घालतां येणार नाही आज आहे, काल होता अशी कालिक उपाधिहि त्याला चिकटवितां येणार नाही.

आत्म्याचें स्वयंप्रकाशत्व : हा निरुपाधिक आत्मा ज्ञानविषय म्हणून जाणता आला नाही तरी त्याचे अस्तित्व संशयास्पद नाही. कारण तो स्वसंवेद्य अथवा स्वयंप्रकाश आहे. स्वयंप्रकाश आहे याचा अर्थ त्याचे अस्तित्व सिद्ध करण्याची आवश्यकता नाही, आणि शक्यताहि नाही. याच्या उलट, तिजोरीत सोन्याची चीप आहे असे सिद्ध करावयाचें असेल तर तिचे कोणाला तरी ज्ञान झालें पाहिजे तिच्या अस्तित्वाची सिद्धि ज्ञानाधीन आहे तें अस्तित्व स्वप्रतिष्ठ नाही. 'तिथे सोन्याची चीप नाही' असे होऊ शकते. पण 'मी नाही' असे म्हटले तरी म्हणणारा उरतोच. नाही असें म्हणत असतानाच तो भासतो. त्याचें हे भासणें म्हणजेच असणे 'मी आहे' यातील मी हे व्याकरणाच्या सोयीसाठी आले आहे. ते काढून टाकल्यावर जे निव्वळ 'आहे' उरते तें आत्म्याचे स्वयंप्रकाशत्व. आत्म्याचे अस्तित्व स्वप्रतिष्ठित आहे. सोन्याच्या चिपेच्या अस्तित्वाचा प्रकार याहून निराळा. तिच्याहून अन्य असलेल्या ज्ञात्याला तिचें भान होणे हे तिच्या अस्तित्वसिद्धीला आवश्यक आहे. सोन्याची चीप दृश्य आहे. आत्मा दृक् आहे.

दृक्‌दृश्यसबधात दृश्याचे अस्तित्व दृक्‌-अधीन आहे दृक्‌चे अस्तित्व स्वयमिद्ध आहे 'चितयामि अत अस्मि' या आपल्या प्रतिपादनात देकार्तने वास्तविक स्वयप्रकाश आत्मतत्त्वाची सिद्धि केली होती त्याला मात्र आपण सोपाधिक 'मी' चे अथवा जीवात्म्याचे अस्तित्व सिद्ध केले असे वाटले.

चिद्‌विलासवाद . विश्वातील नाना पदार्थ हे दृश्य आहेत, ते ज्ञानविषय आहेत. अर्थात् त्याचे अस्तित्व आत्म्यावर अवलबून आहे आत्मा आहे म्हणून ते आहेत. हा आत्मा नसता तर – जगदधकारप्रसंग । या मताचे नाव आत्मवाद. आत्मवादाने विश्व झिडकारले पाहिजे असे नाही. विश्वात जे जे आहे त्याचा उगम स्वयप्रकाश आत्मतत्त्वात आहे एवढेच आत्मवाद म्हणेल अशेष विश्व हे आत्मतत्त्वाचा विलास आहे (जग असकी वस्तुप्रभा) असे सागणारा ज्ञानेश्वराचा चिद्विलासवाद ही आत्मवादाचीच एक माडणी होय.

बर्क्लेचा चिद्वाद · बर्क्लेच्या चिद्वादाशी आत्मवादाची तुलना करता येईल त्याच्या मते जे जे अस्तित्वात आहे ते प्रत्ययरूपच असले पाहिजे आता, जे माझे प्रत्यय नव्हेत असे कितीतरी पदार्थ अस्तित्वात आहेत हे कोणासहि मान्य करावे लागेल म्हणून त्याना प्रत्ययत्व येण्यासाठी बर्क्ले परमात्म्याकडे धाव घेतो व सृष्टीतील सर्व पदार्थ त्याचे प्रत्यय म्हणूनच अस्तित्वात आहेत असे सागतो. याच्याउलट वर सागितलेल्या आत्मवादात आत्म्याच्या स्वसवेद्य अस्तित्वाशी सुरुवात करून त्याच्यावर दृश्य पदार्थाची (अथवा बर्क्लेच्या प्रत्ययाची) प्रतिष्ठा केली जाते

'आत्मवाद' याचे आणखीहि दोन अर्थ होऊं शकतात : (१) व्यक्तीच्या अतर्यामी जसा आत्मा आहे, तसे सृष्टीच्या अतर्यामीहि आत्मतत्त्व आहे असा सृष्टीकडे पाहण्याचा उपनिषदाचा दृष्टिकोण आहे व्यक्तीचा आत्मा आणि सृष्टीच्या बुडाशी असलेले आत्मतत्त्व ही एकरूपच आहेत या उपनिषद्‌विचाराला आत्मवाद म्हणण्याचा प्रघात आहे तथापि, 'आत्मन्' हा शब्द एक कर्तृत्ववाचक सर्वनाम असल्याने, त्या शब्दाने, विविध स्तराची अथवा कोशाची एक रचना या स्वरूपातील मानवी व्यक्तित्वाचा निर्देश होतो असे दिसते. अशा रचनेच्या विश्लेपणाला स्थूल देहापासून (अन्नमय कोश) प्रारभ करून, क्रमश विविध अंत.स्थ कोशामधून प्रगत होत, तिच्या आनंदमय अधिष्ठानापर्यंत जाणे अवश्य आहे हें कार्यापासून अत.स्थ कारणाकडे जाणारे, स्थूलापासून सूक्ष्माकडे जाणारे, बाह्यांगाकडून अंतरगाकडे जाणारे, कनिष्ठ स्तराकडून श्रेष्ठ स्तराकडे जाणारें, अधिष्ठिनाकडून अधिष्ठानभूत नियंत्रकाकडे जाणारे, बाह्य आविष्काराकडून त्याच्या अत स्थ बीजाकडे अथवा भूमीकडे जाणारे एक मूल्यमापक विश्लेपण, ज्याला विवेक म्हणतां येईल तें होय यातील मूल्यमापन ज्या सिद्धान्तानुसार होते तो सिद्धान्त असा की, जे सूक्ष्मतर, अंत स्थ, व्यापक, अन्त प्रेरक, अथवा सक्षेपत. 'प्रत्यगात्मा' आहे ते अधिक सत्तान्वित, अधिकाश सत्य, नित्य आणि अविकारी असें आहे उपनिपदांनी असा 'विवेक', म्हणजे मूल्यमापक विश्लेपणविचार केलेला असून, त्याच्या आधारे, आत्म्याच्या अनेक पर्यायी मालिका मांडल्या आहेत. उदाहरणार्थ, 'ह्या अखिल विश्वाचे वस्त्र कोणत्या धाग्यांनी विणलेले आहे ? ' या गार्गीच्या प्रश्नाला दिलेल्या उत्तरामध्ये पृथ्वी, जल, वायु, आकाश इत्यादींपासून ब्रह्मलोक आणि ईश्वराचे अनिर्वचनीय स्वरूप येथपर्यतच्या विश्वव्यापी तत्त्वाची मालिका माडलेली आहे (बृ. उ ३ ६). नतर, ३.७ मध्ये याज्ञवल्क्याने अतर्यामी, अमृत, पृथ्वी, जल इत्यादींमध्ये वास करणारा, त्याहून भिन्न, त्याना अज्ञात असलेला, त्यांचें नियंत्रण करणारा प्रत्यगात्मा आहे असा उदात्त उपदेश केला आहे. कठोपनिषदामध्ये (३ १०-११) इद्रियगोचर वस्तु, मन, बुद्धि, महदात्मा, अव्यक्त, पुरुष अशी एक साख्यपूर्व तत्त्वमालिका मांडून दाखविलेली आढळते. शकराचार्यांनी या तत्त्वमालिकेचे विवरण करताना म्हटले आहे की, या मालिकेतील प्रत्येक उत्तरपद "पूर्वपदाचा 'प्रत्यगात्मा' असल्याने, ते पूर्वपदाहून श्रेष्ठतर, सूक्ष्मतर आणि महत्तर आहे " 'पुरुष' ही या परपरेची "अत्युच्च सीमा, सूक्ष्मत्व, महत्त्व आणि प्रत्यगात्मत्व याच्या परमोत्कर्षाची आणि पर्यवसानाची अतिम अवस्था होय." ('सूक्ष्मत्वमहत्त्व-प्रत्यगात्मत्वानां सा काष्ठा निष्ठा पर्यवसानम् ।') या प्रकारच्या तत्त्वमालिकाच्या माडणीमध्ये प्रथमतः कनिष्ठ आत्म्याची एक श्रेणी माडलेली असून, नतर एका परमात्मतत्त्वाचें (परमात्मा) प्रतिपादन केले आहे. हे परमात्मतत्त्व म्हणजे परब्रह्मच होय असे म्हटले आहे ज्याला अन्यत्र 'जीवात्मा' असे नाव दिले गेले आहे त्या महदात्म्यालाहि अनेक ठिकाणी, इतर तत्त्वाच्या तुलनेने, महत्त्वाचे स्थान दिलेले दिसते

ज्या विविध अनुभूति आपणांस एकसारख्या येत राहतात त्याना स्वत.च्या साक्षित्वाने एकत्र करणारा व स्थिर रूपाने त्यांच्या बुडाशी राहणारा आत्मा नावाचा पदार्थ निश्चितपणें आहे या मतासहि 'आत्मवाद' म्हणता येईल असें स्थिर तत्त्व न मानणें हा 'अनात्मवाद'

संदर्भ-ग्रंथ . गोखले, वा. दा संपा. . *श्रीज्ञानदेवविरचित अनुभवामृत* (पुणे, १९६८); शकराचार्य · *आत्मबोध* (इन '*श्री शंकराचार्याज मिसलेनिअस वर्क्स*, ख ४, सपा. ए. महादेवशास्त्री व के रंगाचार्य, म्हैसूर, १८९९); जेम्स, डब्ल्यू *प्रिन्सिपल्स ऑफ सायकॉलॉजी*, २ खं. (न्यूयॉर्क, १९५०).

श्री. ह. दीक्षित
व
आर. व्ही. डसमेट

आत्मसाधना व आत्मयज्ञ : आत्मपूर्तिवाद : आत्मसाधना व आत्मयज्ञ या सकल्पना सकृद्दर्शनी तरी परस्परविरोधी वाटल्याने त्याचा विचार नेहमी एकत्र केला जातो व ते योग्यहि आहे, तथापि, नैतिक श्रेयतत्त्व या दृष्टीने त्यांचा स्वतंत्रपणेहि विचार केला जाऊ शकतो. काही चिद्‌वादी विचारवंतानी आत्मसाधना वा आत्मपूर्तीस प्राधान्य देऊन, आपले ते नैतिक श्रेय वा श्रेयतत्त्व आहे असे प्रतिपादिले आहे. यासच आत्मपूर्तिवाद असे म्हणतात नीतिशास्त्रातील सुखवाद, उत्क्रांतिवाद, कर्तव्यवाद इत्यादि उपपत्तीप्रमाणेच आत्मपूर्तिवाद ही महत्त्वाची उपपत्ति आहे; आणि तिचें विवेचन करताना आत्मसाधना व आत्मयज्ञ याच्यांतील सबंधाचा, विरोधाचा व समन्वयाचा विचार करणे अपरिहार्य ठरते.

आत्मपूर्तिवादावरील आक्षेप . आत्मपूर्ति हे अतिम नीतिशास्त्रीय श्रेयतत्त्व आहे या मतावरील आक्षेप असे की : (१)आत्मपूर्तीच्या मागे लागणे हा स्वार्थीपणा आहे. चिद्‌वादी तत्त्वज्ञ आत्मपूर्तीवर जोर

देत असल्यामुळे आत्मयज्ञ किंवा स्वार्थत्याग या उच्चनीतितत्त्वाला गौणत्व येते; (२) आत्मपूर्ति म्हणजे व्यक्तित्वाच्या सर्व अंगांचा विकास असे म्हटल्यास कोणाहि व्यक्तीस एकसमयावच्छेदेकरुन सर्व अंगाचा विकास करणें अशक्य आहे; आणि (३) व्यक्तित्वाच्या सर्व अंगांचा विकास करावयाचा तर त्यांत अनैतिक व वाईट प्रवृत्तींचाहि विकास येईल. एकूण आत्मपूर्ति हे ध्येय स्वार्थीपणाचे, जीवनात उतरविण्यास अशक्य व संदिग्ध आहे. चिद्‌वादी कितीहि बुद्धिवादी-श्रेयतत्त्वाचा पुरस्कार करीत असला तरी प्रत्यक्षांत मात्र ती उपपत्ति सुखवादाकडेच झुकते. म्हणून आत्मपूर्तिवाद समाधानकारक नसून ‘ आत्मयज्ञ ’ हेच अंतिम नीतिशास्त्रीय श्रेयतत्त्व आहे असे बुद्धिवादी प्रतिपादितात.

‘ आत्मयज्ञ ’-तत्त्वाचा अपुरेपणा . आत्मयज्ञ हे अंतिम नीतिशास्त्रीय श्रेयतत्त्व असू शकत नाही त्याग हा कोणत्यातरी उच्च ध्येयप्राप्तीकरिता असतो. त्यागासाठी त्याग किंवा आत्मयज्ञासाठी आत्मयज्ञ श्रेयस्कर नाही. संकुचित हिताचा व्यापक हिताकरिता व कनिष्ठ मूल्यांचा श्रेष्ठ मूल्याकरिता यज्ञ करणे हेच श्रेयस्कर आहे. एका व्यक्तीने दुसऱ्याकरिता एखाद्या सुखाचा त्याग करणे हें ते सुख दुसऱ्याने उपभोगणें योग्य आहे या विश्वासावरच सार्थ ठरते. आत्मपूर्तीशिवाय आत्मयज्ञ अपुरा व एकांगी आहे. आत्मपूर्ति व आत्मयज्ञ या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत म्हणून आत्मपूर्ति की आत्मयज्ञ असा पर्याय नसून ‘आत्मयज्ञाने किंवा आत्मयज्ञातून आत्मपूर्ति’ असें श्रेयतत्त्व आहे. चिद्‌वादी आत्मयज्ञ हे स्वतंत्र नीतिशास्त्रीय श्रेयतत्त्व न मानतां आत्मपूर्तीतच त्याचा समावेश होतो असें मानतात पण येथे दोन प्रश्न उपस्थित होतात . (१) कोणत्या ‘ स्व ’ची पूर्ति व कोणत्या ‘ स्व ’चा यज्ञ किंवा त्याग ? आणि (२) आत्मपूर्ति व आत्मयज्ञ या परस्परविरोधी दिसणाऱ्या तत्त्वांचा समन्वय कसा करावयाचा ?

‘ चांगला मी ’ व ‘ वाईट मी ’ यांतील भेद : कोणत्या ‘ स्व ’चा त्याग व कोणत्या ‘ स्व ’ची पूर्ति असे विचारल्यास त्याचे उत्तर ‘ वाईट स्व ’चा त्याग व ‘ चांगल्या स्व ’ची पूर्ति (साधना) असें देतां येते. पण यांतून आपणास काहीच बोध होत नाही ब्रॅड्‌लेच्या मते चांगला व वाईट असे दोन ‘ मी ’ नाहीत तसेच बुद्धितत्त्व हा चांगला ‘ मी ’ व इतर नैसर्गिक वासना, सहजप्रवृत्ति वगैरे वाईट ‘ मी ’ हे बुद्धिवाद्यांचे मतहि त्याला मान्य नाही. ही नैसर्गिक सामग्री नैतिक किंवा अनैतिक नसून नीतिदृष्ट्या उदासीन आहे. ‘ वाईट मी ’ हा संपूर्ण स्वार्थी प्रवृत्तींने बनलेला नसून ‘ चांगल्या मी ’त सर्व नि:स्वार्थी प्रवृत्ति असतात, असेहि नाही. चांगला ‘ मी ’ म्हणजे व्यापक व सुसंवादी ‘ मी ’ आणि वाईट ‘ मी ’ म्हणजे संकुचित व विसंवादी ‘ मी ’. जेव्हा ‘ मी ’तील सर्व प्रवृत्ति व ‘ मी ’चा सर्व आशय एका उच्चतम व व्यापक आदर्शात सामावला जातो, त्यात सुसंवाद निर्मिला जातो तेव्हा तो ‘ चांगला मी ’ होय. अशा आदर्शरूप ‘ मी ’चा आशय त्रिविध आहे : (अ) व्यक्तिगत ध्येये, (ब) व्यक्तीचें समाजातील स्थान व तत्संबंधी कर्तव्ये, आणि (क) इतर सामाजिक ध्येये व सद्‌गुण. वाईट ‘ मी ’मध्ये अशा प्रकारचे ऐक्य व सुसंवाद नसतो त्यातील प्रवृत्ति कोणत्याहि विशिष्ट तत्त्वाखाली येत नाही वाईट ‘ मी ’चा चांगल्या ‘ मी ’शी विरोध असतो एवढेच नाही तर त्याच्या आशयांतहि अंतर्गत विरोध व विसंवाद असतो प्रत्येक घटक इतर घटकापासून अलग असतो. त्या सर्व घटकाचे एका मध्यबिंदूत केंद्रीकरण होत नाही.

आत्मसाधना (पूर्ति) व आत्मयज्ञ यांचा समन्वय . वरील ‘ चांगला मी ’ व ‘ वाईट मी ’ याविषयीच्या चिद्‌वादी तत्त्वज्ञाच्या विचारावरून हे स्पष्ट होते की, आत्मपूर्ति (आत्मसाधना) व आत्मयज्ञ यांच्यामध्ये सकृद्दर्शनी वाटतो तेवढा विरोध नाही, एवढेच नव्हे, तर आत्मपूर्तीच्या कल्पनेत आत्मयज्ञाची कल्पना अंतर्भूत आहे. आत्मयज्ञ म्हणजे संकुचितता व विसंवाद यांचा त्याग, म्हणजेच व्यापकता व सुसंवाद यांची निर्मिति, म्हणजेच आत्मपूर्ति याच अर्थाने ब्रॅड्‌ले म्हणतो, “ आत्मसाधना म्हणजे ‘ मी ’चा एका स्वरुपात यज्ञ किंवा त्याग. म्हणूनच एका दृष्टीने जी आत्मपूर्ति तोच दुसऱ्या दृष्टीने आत्मयज्ञ आत्मयज्ञ म्हणजे व्यक्तिगत प्रवृत्तींचा त्याग नसून तिला समष्टि-प्रवृत्तीशी एकरूप करणें. असें केल्याने व्यक्तीची प्रवृत्ति केवळ व्यक्तिगत न राहता ती समष्टि-प्रवृत्तीची त्या व्यक्तीच्या माध्यमातून झालेली अभिव्यक्ति असते. अशा वेळी संकुचित ‘ मी ’चा यज्ञ होऊन किंवा ‘ मी ’च्या संकुचिततेचा यज्ञ होऊन व्यापक ‘ मी ’चा –खऱ्या व्यक्तित्वाचा– उदय होतो व त्यांतच ‘ मी ’ची पूर्ति असते ”

संदर्भ-ग्रंथ : मॅकेन्झी, जे. एस. . ए *मॅन्युअल ऑफ एथिक्स*, आ. ६, (लंडन, १९२९), रॅशडॉल, एच : *दि थिअरी ऑफ गुड अँड ईव्हिल*, २ खं. (ऑक्सफर्ड, १९०७, आ २, १९२४), ब्रॅड्‌ले, एफ एच. : *एथिकल स्टडीज* (लंडन, १८७६; सुधा आ. २, १९२७); जोशी, वा म : *नीतिशास्त्रप्रवेश* (पुणे, १९१९; आ ३, १९३२).

शि. स. अंतरकर

आत्मस्वातंत्र्य : पहा : अध्यवसाय-स्वातंत्र्य

आत्मा–इहेतर जीवन : मृत्यूत्तर जीवन, पुनर्जन्म, पुनरवतार, अमरत्व इत्यादींवरील विश्वासासंबंधी मानववंशशास्त्रज्ञांनी असा खात्रीशीर पुरावा जमा केला आहे की, आदिमानवांच्या समाजांमध्येहि कोणत्या ना कोणत्या प्रकारची अमरत्वाविषयीची श्रद्धा प्रसृत होती. कित्येकदा नैतिक विचाराशी ती निगडित नसेहि; पण इजिप्तमध्ये इराणी लोकांनी व वैदिक आर्यांनी मात्र तिचा पारलौकिक जीवनातील पारितोषिके व दंड यांच्याशी संबंध जोडलेला होता या श्रद्धेच्या प्रामाण्याविषयीची पहिली तात्त्विक जिज्ञासा कठोपनिषदामध्ये (१.२०) नचिकेताने यमाला विचारलेल्या तिसऱ्या प्रश्नांत दिसून येत असली तरी, ती आधीच्या उपनिषदामध्ये अस्फुटपणे आहेच. उपनिषदांनी आत्म्याच्या चिद्रूपत्वावरून अमरतेची निश्चिति केली आहे. त्यांनी शोधलेले महत्त्वाचे तत्त्व म्हणजे आत्म्याचे खरे स्वरूप दिक्कालातीत असून, त्याचा जड व परिवर्तनीय जगाशी असणारा संबंध तात्कालिक व एका अर्थी मिथ्या असल्याने आत्मा अमर आहे. यावरून असा विचार निष्पन्न होतो की, आत्मा जसा अनंत आहे तसाच अनादिहि आहे. यामुळे आत्म्याची नित्यता व ईश्वरी नित्यता यात फरक करणे कठीण होते. तसेच, आत्मा म्हणजे परमात्म्याहून भिन्न असा सीमित जीवात्मा आहे की, त्या दोहोंचे तादात्म्य असून, सीमित जीव म्हणजे केवळ बुद्धि, किंवा बुद्धि-अहंकार-मन, किंवा लिंगशरीर

आहे, या प्रश्नाचा उलगडा होत नाही. सर्वसाधारणपणे असे मानले जाते की, हा सीमित जीवच कर्माच्या अधिराज्याखाली असून, खरा चिद्रूप आत्मा नित्य, निरुपाधिक आणि निरपेक्षतः निश्चल अवस्थेत असतो व त्याला दिक्, काल अथवा मृत्यु याची काही जाणीव नसते. माडूक्योपनिषदात वर्णन केल्याप्रमाणे, जिच्यापुढे ससाराचा नाश होतो अशा बोधाच्या तुरीयावस्थेवरून त्या अवस्थेची कल्पना येऊ शकते सर्वस्वतत्र असा हसपक्षी हा या आत्म्याचे प्रतीक आहे

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान्यांचे विचार उपर्युक्त प्रश्नात असाच प्रकारचे उत्तर प्लेटोने तसेच अॅरिस्टॉटलनेहि दिले आहे मात्र ते जीवात्मा व परमात्मा याच्या तादात्म्यापर्यत गेले नाहीत

जडवादी एपिक्युरिअन व सुरुवातीचे स्टोइकपथी यानी व्यक्तिगत अमरत्व मान्य केले नाही शेवटी सिसरोने ते मान्य केले नतरचे बाय-बलातील ज्यू व ख्रिश्चन लोकानी ते पुढे माडले मृत्यूनतर देहाचेसुद्धा ईश्वरी शक्तीमुळे पुनरुत्थान होते हेहि त्यानी मान्य केले अशीच श्रद्धा पूर्वीच्या झरतुष्ट्रीयाची व नतर मुस्लिमाचीहि होती अव्हिसेनाने आत्म्याच्या अमरत्वाचे प्रतिपादन केले पण अॅव्हरोजने मात्र फक्त वैश्विक बुद्धीचेच नित्यत्व मानले मध्ययुगीन ख्रिश्चन विचारवतानी आत्म्याच्या अमरत्वाच्या सिद्धान्ताचा विकास केला याला प्रमुख आधार म्हणजे आत्म्याचे स्वरूप व कार्य यावरुन निघणारे ज्ञान-शास्त्रीय व सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद हा होय आणि गौण आधार म्हणजे चागल्या किंवा वाईट कृत्यांचे फळ मिळालेच पाहिजे अशा तऱ्हेच्या नीतिशास्त्रीय युक्तिवादाचा होय स्पिनोझाने व्यक्तिगत अमरता अमान्य केली, लायब्निझने त्याला आपल्या 'अत्युत्तमाच्या तत्त्वाच्या' आधारावर मान्यता दिली आणि काटने त्याला नीतीचे गृहीततत्त्व मानले. हेगेलला अमरत्वाविषयी अनिश्चय वाटतो, तर शोपेनहॉवर ते अमान्य करतो या शतकाच्या पहिल्या अर्ध्या काळात मार्क्सवाद्यानी, अनुभवसत्तावाद्यानी व नव-अनुभवसत्तावाद्यानी एकतर अमरत्व अमान्य केले आहे किंवा त्याबद्दल सशय व्यक्त केला आहे बर्गसन व इतर चिद्वादी फ्रेंच तत्त्वज्ञानी नवथॉमीवादी व इतर ख्रिश्चन विचारवतावरोबर तो सिद्धान्त उचलून धरला १९४५ मध्ये डब्ल्यू ई हॉकिंग याने सशयवादी मताला 'मनाचा आळशीपणा' असें म्हणून आव्हान दिले चिद्रूपी, आणि म्हणून अमर असणारा, आत्मा किवा शाश्वत ईश्वर मानल्याविना, केवळ भौतिक प्रक्रियाच्या साहाय्याने सत्य व असत्य यांतील फरक सांगणे अशक्य आहे या मूलभूत आक्षेपा-मुळे निसर्गवाद्यांची अश्रद्धा अयुक्त ठरते. जर एकच आत्मा किंवा चित्तत्त्व आहे असे मानलें तर अशी अडचण उभी राहते की, अतिमत सत्ये किंवा असत्ये ही या एकाच चितकाची चिंतने मानावी लागतात यामुळे केवळ चित्तत्त्व आत्मव्यापाती मानावे लागेल, कारण त्यात विद्या व अविद्या, शुभ व दुरित याचा झगडा चालू आहे या अवस्थेला अनिर्वचनीय म्हणणे म्हणजे तिचा विचार न करण्यासारखी अतएव तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रापलीकडील समजण्यासारखे आहे

भारतीय तत्त्वज्ञांचे विचार · भारतांत नैतिक विचारामुळे अमरत्वाचा सिद्धान्त कर्मसिद्धान्तावर आधारलेल्या पुनर्जन्माविषयीच्या श्रद्धेशी निगडित आहे (उपनिषदे, जैनमत, बौद्धमत) कर्माचे फल भोगावेच लागते हा सिद्धान्त निरपवाद मानला गेला आहे. त्यासाठी पाठोपाठ निरनिराळे जन्म घ्यावे लागतात. या जन्मामध्ये पूर्वीच्या कर्माचे फल भोगून सपवले जाते, तसेच नवीन कर्मे केली जातात आणि हीच पुनर्जन्माची बीजे ठरतात. हे भगवद्गीतेमध्ये (२.२२) थोडक्यात सांगितले आहे दोन जन्मांतील दुवा हा शुद्ध आत्मा आहे असे समजले जात नाही. कारण त्यात व्यक्तित्वाचे तत्त्व नसते दुसरे काहीतरी म्हणजे लिंगशरीर, किंवा जीवात्मा, किंवा मनोमय (हा प्राण-शरीर-नेता असतो) किंवा मन किंवा अहकार, किंवा जीव किंवा लिंग (या बाबतीत वेदान्त, योग व सांख्य यात मतभेद आहे, सांख्यकारिका ८२ पहा), किंवा नुसते कर्म (अनात्मवाद मानणाऱ्या बौद्धमतामध्ये) हा दोन जन्माना जोडणारा दुवा समजला जातो जैनमत, न्याय व वैशेषिक या मतामध्ये आत्मा हाच तो दुवा मानला जातो पण आत्म्याबद्दलच्या त्याच्या कल्पना वेगवेगळ्या आहेत कर्म-सिद्धान्त बौद्धात निरपेक्ष आहे तर हिंदु तत्त्वज्ञानांत मात्र तो ईश्वराच्या आधिपत्याखाली असल्याचे मानले आहे. न्याय-वैशेषिकाची कर्मसिद्धा-न्ताला ईश्वराधिपत्याखाली आणण्याची प्रवृत्ति आहे. शैव तत्त्वज्ञानाने दैवी करुणा व कृपा याच्या साहाय्याने त्याचें स्वरूप सौम्य केले आहे शकराचार्यांनी त्याला संपूर्णपणे ईश्वरी आदेशाखाली आणले आहे त्यानी पुढे असेहि स्पष्ट केले आहे की, पुनर्जन्माची कल्पना श्रुतीशिवाय इतर कोणत्याहि प्रमाणाने सिद्ध होत नाही. वर्तमान जन्मातील अवस्थेचे एक सभाव्य स्पष्टीकरण म्हणून पुनर्जन्मसिद्धान्ताचे मूल्य शकरा-चार्यांनी मान्य केले असले तरी, स्मृतीची अथवा दोन जन्माची सांगड घालता येईल अशा कोणत्याहि जाणिवेचा अभाव त्यांनी लक्षात घेतला आहे

जरी हिंदुधर्मात पुनर्जन्माविषयीची श्रद्धा सर्वमान्य असली तरी (शीख पथात त्याबद्दल एकमत नाही) भारताबाहेर फारच थोड्यानी ती स्वीकारली आहे ऑर्फीवाद, पायथॅगोरस, एंपेडॉक्लीज, प्लेटो याच्या तत्त्वज्ञानात (फक्त एक उपसिद्धान्त म्हणून), नव-प्लेटोवाद (फायलो, अमोनिअस, सक्कास, ऑरिजेन, प्लॉटिनस), कब्बाला. काही सूफी (रूमी ?), ब्रूनो, लेसिंग, थिऑसॉफिस्ट व ए हक्स्ले व जे. मॅक्टगार्ट यासारख्या काही अर्वाचीन तत्त्वज्ञात ती दिसते आज पाश्चात्त्य जगातील ज्या लोकांना ती कल्पना मान्य करावीशी वाटते त्याना असे वाटते की, पुनर्जन्मात हेच व्यक्तित्व कायम राहते, पण हे व्यक्तित्व कायम राहण्याचीच हिंदु मनाला भीति वाटते व ज्ञान, कर्म किंवा भक्तीच्या साहाय्याने यापासून सुटका होऊ शकेल अशी त्याला आशा वाटते.

अर्वाचीन युक्तिवाद · पुनर्जन्माच्या पुष्टीसाठी माडलेले अर्वाचीन युक्तिवाद म्हणजे · (१) निसर्गात रूपातर घडून येत असल्याने तसेच रूपातर चित्तत्त्वातहि घडते. (पण मग मुक्तीला काही अर्थ राहणार नाही.) (२) मनुष्याच्या सर्व सुप्त शक्तींचा आविष्कार होण्यासाठी अनेक जन्माची आवश्यकता आहे. (हे जन्म त्याच व्यक्तीचे असतात की एका जातीतील अनेक व्यक्तींचे असतात ? शिवाय एकाच दिशेने होणारी प्रगति हा श्रुतीचा सिद्धान्त आहे काय ?) (३) व्यक्तिव्यक्तीतील भेदाचा खुलासा पुनर्जन्मामुळे होतो. (असेल, पण हे स्पष्टीकरण पुरेसे व किमान आहे काय ? याच्याशी स्पर्धा करणारे इतरहि सिद्धान्त आहेत) (४) पुनर्जन्म-सिद्धान्ताने फलभोगाचे आश्वासन मिळते. (होय; पण या भोगाच्या मालिकेला आदि व अंत

नसल्यामुळे अनवस्था प्रसग निर्माण होतो. शिवाय, बहुतेक धर्मांमध्ये पुनर्जन्म न मानताहि हे फलभोगाचे आश्वासन दिलेले आहे).

खरोखर, पारलौकिक विचार हा हिंदुधर्मातहि पुनर्जन्माशीच निगडित नाही. कारण मुक्ति ही पुनर्जन्मापलीकडे व कर्माच्या क्षेत्रापलीकडे असते असें मानले आहे इतर धर्मांमध्ये असे मानलें आहे की, मृत्यूत्तर जीवनात पाताळामध्ये अल्पकालीन व नरकात दीर्घकालीन शिक्षा भोगावी लागते नंदनवनात निवास किवा स्वर्गीय आनंद ही पारलौकिक पारितोषिकें होत. हा स्वर्ग म्हणजे बहुधा केवळ ईश्वराशी संपूर्ण ऐक्य होय असे मानले जाते (पहा : 'आनद'). पुनर्जन्म मानलेला असो वा नसो, धर्मांमध्ये मानलेली अमरत्वाची व शाश्वत आनदाची कल्पना यामुळे मानवी इतिहासाला इहलोकापलीकडील कक्षेत नेले जाते तसेच त्यामुळे इहलोकांतील विकासाच्या मर्यादेपलीकडील व कालचक्रापलीकडील जीवनाची आशा निर्माण होते व इतिहासाचेहि पूर्णतया समर्थन होते. इतिहासाबद्दलचे असें तत्त्वज्ञान एक मुस्लिम तत्त्वज्ञ (एम. इक्बाल), एक हिंदु तत्त्वज्ञ (अरविंद) यांनी व विज्ञान, तात्त्विक अंतर्दृष्टि व श्रद्धा यांच्या एकत्रीकरणांत एक ख्रिश्चन तत्त्वज्ञ (तीलहार्द व शार्दिन) यांनी प्रतिपादले आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : ह्युजेल, एफ व्ही. : इटर्नल लाइफ (एडिंबरो, १९१२), प्रिंगल-पॅटिसन, ए. एस. : *दि आयडिआ ऑफ इमॉर्‌टॅलिटी* (ऑक्स्फर्ड, १९२२); फ्रेझर, जे. जी. : *मॅन, गॉड अँड इमॉर्‌टॅलिटी* (लडन, १९२७); राधाकृष्णन्, एस. : *ॲन आयडिॲलिस्ट व्ह्यू ऑफ लाइफ* (लंडन, १९३२; सुधा. आ. २, १९३७); अरविंद : *दि प्रॉब्लेम ऑफ रीबर्थ* (पाँडिचरी, १९५२).

आर. व्ही. डस्मेट

आ धृ ति का : आधृतिका म्हणजे काय ? आधृतिका किंवा पक्षिका ही अनेकसंविधानाचा वा संयुक्तसंविधानाचा एक प्रकार आहे. आधृतिका ही एक संविधानशृंखला असते. तिच्यांतील पहिल्या संविधानाचें एक पक्षविधान दुसऱ्या सविधानाचे निष्कर्षविधान असते, दुसऱ्याचे एक पक्षविधान हे तिसऱ्याचे निष्कर्षविधान असते. ही संविधानमालिका म्हणजे सविधानांतील पक्षविधानास (निष्कर्ष गणून त्यास) पक्षविधाने व त्यास पुन्हा पक्षविधानें पुरविणारी संविधानसाखळी असते. अर्थात् आधृतिका किवा पक्षिका म्हणजे पक्षविधानास पक्षविधानें पुरवणारे संविधान होय.

आधृतिकेचे प्रकार : हे प्रकार तीन आहेत : (१) एकपक्षित आधृतिका; (२) द्विपक्षित आधृतिका; आणि (३) संकीर्णपक्षित आधृतिका. त्याची रचना व उदाहरणें पुढीलप्रमाणे :

(१) एकपक्षित आधृतिका . ज्या आधृतिकेंत उत्तरसंविधानाच्या एकाच पक्षविधानास (निष्कर्षविधान गणून) पूर्वसंविधानात एक आधारभूत पक्षविधान पुरविले जाते, तिला 'एकपक्षित आधृतिका' म्हणतात.

उदा.—

उत्तरसविधान	पूर्वसविधान
असतुष्ट दु खी असतात.	
श्रीमत असंतुष्ट असतात.	∵ द्रव्यलोभी असतुष्ट असतात.
∴ श्रीमंत दु खी असतात.	

(२) द्विपक्षित आधृतिका : ज्या आधृतिकेंत उत्तरसविधानाच्या दोनहि पक्षविधानास (निष्कर्षविधाने गणून) पूर्वसविधानात एक एक आधारभूत पक्षविधान पुरविले जाते, तिला 'द्विपक्षित आधृतिका' असें म्हणतात. उदा.—

उत्तरसविधान	पूर्वसंविधान
असंतुष्ट दु खी असतात.	∵ असमाधानी दु खी असतात.
श्रीमंत असतुष्ट असतात.	∵ द्रव्यलोभी असतुष्ट असतात.
∴ श्रीमत दु खी असतात,	

(३) संकीर्णपक्षित आधृतिका : जी आधृतिका पहिल्या सविधानातील पक्षविधानास दुसऱ्या सविधानात आधारभूत पक्षविधानें पुरविते व दुसऱ्यांतील पक्षविधानास तिसऱ्या सविधानात आधारभूत पक्षविधाने पुरवते, तिला सकीर्णपक्षित आधृतिका म्हणतात. उदा.—

प्रथम सविधान	द्वितीय सविधान	तृतीय संविधान
असमाधानक्षम दु खी असतात.		
श्रीमंत असमाधानक्षम असतात.	∵ श्रीमत असतुष्ट असतात.	∵ श्रीमत द्रव्यलोभी असतात.
∴ श्रीमंत दु.खी असतात.		

समग्र व संक्षिप्त आधृतिका : ज्या वेळीं आधृतिकेतील संविधान-घटकांपैकी पहिलें किंवा उत्तर सविधान स्फुटपणें, समग्र स्वरूपांत, तीनहि विधानघटक मांडून व्यक्त केले जाते आणि त्यास आधारभूत ठरणाऱ्या पूर्वसंविधानांतील पक्षविधानाचीहि समग्रपणें मांडणी केली जाते, त्या वेळी त्यास 'समग्र आधृतिका' म्हणतात. उलट, ज्या आधृतिकेंत उत्तरसंविधान समग्रपणे माडून, त्याची आधारभूत पूर्वसंविधाने संक्षिप्त स्वरूपांत (फक्त ज्येष्ठ वा कनिष्ठ पक्षविधानांचाच उल्लेख करून) व्यक्त केली जातात, त्या वेळी तिला 'सक्षिप्त आधृतिका' म्हणतात. सक्षिप्त आधृतिकेस 'लुप्तावयविके'चें स्वरूप प्राप्त होतें. तिच्यात एक समग्र संविधान आणि एक वा अनेक लुप्तावयविका यांची मालिका तयार होते. वर दिलेले संकीर्णपक्षित आधृतिकेचे उदाहरण म्हणजे समग्र संविधान व लुप्तावयविका याच्या मालिकेने तयार होणाऱ्या संक्षिप्त आधृतिकेचे उदाहरण होय.

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द. व हरोलीकर, ल. व. : *तर्कशास्त्राची मूलतत्त्वे, भाग १, निगमन* (पुणें, १९६३; आ २, १९६६) रीड, सी. : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इंडक्टिव्ह* (लंडन, १८९८; ॲनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३).

ज. वा. जोशी

आनंद : आनंद ही एक सर्वोच्च स्थायी अवस्था मानली जाते. नास्तिपक्षी सांगावयाचे म्हणजे, ह्या अवस्थेत सर्व दुःखांचा तसेच अल्पकालिक सुखांचा कायमचा शेवट होतो. भावात्मकरीत्या बोलायचे तर, सर्व मानवी गरजा आणि आकांक्षा यांचे पर्यवसान किंवा त्या पूर्णपणे तृप्त झालेल्या असतात. उपनिषदांमध्ये त्यांची ही अभावात्मक बाजू, मोक्ष, कैवल्य, निर्वाण, अतिमुक्ति, अपवर्ग, अमृत म्हणून सर्वोधर्ली गेली आहे व मृत्यु, शरीर, जन्म, इच्छा, पाप, दुरित, दुःख, शुभ-अशुभ, असत् ह्यांच्यापासून मुक्ति आणि द्वंद्वातीता व सर्व पाशांना छेद असे तिचे स्वरूप कल्पिलेले आहे. तिच्या भावात्मक अंगाचा उल्लेख आनंद, निःश्रेयस, सर्वाप्ति, सर्वज्ञान, परा विद्या, आत्मविद्या, ब्रह्मविद्या, ब्रह्मलोक, परमा शांति, परमं पद, अक्षर, साम्य, स्वानंद, स्वाराज्य, श्रैष्ठ्य, आधिपत्य, सायुज्य, परामृत इत्यादि पदांनी केला जातो. ही अवस्था म्हणजे निरुपाधिक पूर्णत्वाचा साक्षात् प्रत्यय जिच्यामध्ये येतो ती जाणिवेची [illegible] अशी चतुर्थ अगर तुरीय अवस्था होय. तत्त्वज्ञानातील निरनिराळे पंथ व प्रणाली अधिक तपशील देतात, पण बऱ्याच वेळा संकुचित कल्पना मांडतात. उदा. – निरालंब अशा चित्स्वरूपाची मुक्ति (बौद्ध-दर्शन), ईश्वरसदृश परंतु ईश्वरी नव्हे अशी सर्वज्ञता (जैन-दर्शन), केवळ पुनर्जन्माचा अवरोध (पूर्वमीमांसा), ज्ञानासह सर्व गुणांचा त्याग झाल्यावर उरणारे आत्म्याचे अक्षर सत्त्व (वैशेषिक-न्याय), प्रकृति आणि तिचे सर्व विकार यांच्यापासून पूर्णतः आणि कायमच्या विलग झालेल्या पुरुषाची कोणत्याही विषयाने विचलित न होणारी निरुपाधिक अवस्था (सांख्य-योग), ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञान वगैरे सर्व भेदांच्या पलीकडे असणाऱ्या सच्चिदानंदाच्या पूर्णत्वात विलीनीकरण होऊन त्यामुळे अपरा ज्ञानाच्या सर्व प्रकारांचा ध्वंस (शंकर); परमेश्वरी अनुग्रहामुळे व भक्तिज्ञानपूर्वक होणारा सर्वगुणसंपन्न व विभूतिसंपन्न अशा परमात्म्या ईश्वराचा साक्षात्कार, तसेच आपण स्वतः व हे जग ह्या प्रभूचेच अंग आहोत हा साक्षात्कार (रामानुज); भगवंताचा आविष्कार ज्यात संपूर्णपणे झालेला आहे अशा पुरुषोत्तम-स्वरूपात त्याच्याशी त्याच्याच अनुग्रहाने (पुष्टीने) प्राप्त होणारी सायुज्यता, की ज्या अवस्थेत अलौकिक आनंद-शरीर प्राप्त झालेला आत्मा भगवंताच्या लीलेत निरंतर भजन-आनंद लुटत असतो (वल्लभ); स्वतःच्या 'स्वरूपा'ची प्राप्ति आत्म्याला होते आणि तो विष्णु-लोकात प्रवेश करून विष्णुसमरूप होऊन त्याच्या सर्व गुणांसह आणि विभूतींसह त्याचे चिंतन करतो आणि त्याच्याशी असणाऱ्या स्वतःच्या भेदाभेदाचे ज्ञान त्याला होते व ही मुक्ति मरणोत्तरच आणि कर्मयोग, ज्ञान, भक्ति आणि प्रपत्ति हे जे दैवी अनुग्रहाचे कारण-हेतु, त्याचप्रमाणे अनुग्रहाचे परिणामही, त्यांच्याद्वारा घडणाऱ्या प्रगतीचा शेवटचा टप्पा म्हणूनच मिळते (निंबार्क); आत्म्याची सर्व उपाधींपासून मुक्तता, ब्रह्मन्-आत्मन्ची एक अविभाज्य शक्ति या स्वरूपाची पुनःप्राप्ति व त्यामुळे दिव्य ज्ञान, आनंद आणि सर्वशक्तित्वाचा प्रत्यय, जो मृत्यूनंतरच व निःस्वार्थ कर्मयोग आणि भक्तियुक्त ज्ञानानेच येतो (भास्कर). जे आत्मे आपल्या स्वतःच्या अविकारी स्वरूपामुळे मुक्ततेसाठी पात्र आहेत त्यांची फक्त मुक्तता (अपात्र आत्मे वगळून). ही मुक्तता म्हणजे प्रत्येक आत्म्याने ईश्वराहून आणि इतर आत्म्यांहून भिन्न असलेले स्वतःचे विशुद्ध स्वरूप जाणून घेणे आणि सच्चिदानंद-शरीरद्वारा विष्णूच्या चिरंतन लीलेमध्ये सहभागी होणे व त्याच्याशी सदैव एकनिष्ठ पत्नीच्या नात्याने वागणे (माधव); [illegible] अविच्छिन्न असे केवळ ज्ञानीच असे आत्म्याचे खरे स्वरूप पुनः प्राप्त करून घेणे. जरी ही स्थिति शुद्ध ज्ञानीच असली तरी त्याच्याहून वेगळी परंतु त्याच्यापासून अभेद्य असे हे ज्ञान असून अवबोध व अनुभव यांचा [illegible] आकार जिथे नसून [illegible] असे (विज्ञानभिक्षु).

मुक्तिसाधनांच्या बाबतीत मतभेद : मुक्तीच्या स्वरूपाइतकाच तिच्या साधनांच्या बाबतीत तत्त्वज्ञानातील संप्रदायांमध्ये भेद आहेत. [illegible] केवळ ज्ञानमार्गाचा पुरस्कार करतात, तर [illegible] ज्ञानाला कर्मयोग आणि भक्ति यांची जोड देतात आणि दैवी अनुग्रहाची आवश्यकता प्रतिपादन करतात. [illegible] सर्व [illegible] जीवन्मुक्ति नाकारतात. [illegible] स्वर्ग व पुनर्जन्म [illegible] असे [illegible] केवळ [illegible] (यज्ञ) आणि ईश्वराची [illegible] 'स्व'शी सायुज्यता [illegible] (वेद) या परिभाषेत सांगितला आहे. बायबलमधील स्वर्ग व पुनरुत्थान [illegible] ईश्वराच्या [illegible] 'आनंद-दर्शन (स्वर्ग-दर्शन)' असा अर्थ लावला जातो. दैवी 'स्व'शी आत्म्याचा [illegible] होऊन [illegible] आहे. या [illegible]मुळे मृत्यूनंतर आत्मा (आणि पुनरुत्थानानंतर शरीर सुद्धा) दैवी [illegible] प्रेमपूर्ण [illegible] आणि [illegible] निर्दोष पूर्णतेची [illegible] त्यामुळे [illegible] दैवी स्वरूप आत्म्याला प्राप्त होते असे नाही, तर दैवी प्रेमामुळे [illegible] पाश्चात्त्य साहित्यामध्ये 'आनंद'मध्ये [illegible] पूर्ण [illegible] आहेत. ईश्वरी चिंतन किंवा त्याच्याशी तादात्म्य (प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, प्लोटायनस); [illegible] (सुखवादी), सद्‌गुणाचे पूर्णत्वाचा [illegible] (स्टोइक, कांट); स्व-जाणीव नष्ट करून [illegible] होणारी दुःख-मुक्तता (निराशावादी), विश्वाच्या प्रगतीत हातभार (सर्वेश्वरवादी); मानवी संस्कृतीच्या प्रगतीला हातभार (हेगेल, कोंट), मानवी समाजाच्या भौतिक समृद्धीला लावलेला हातभार (मार्क्सिस्ट).

संदर्भ-ग्रंथ : [illegible], जी. : *दि [illegible] इन [illegible] ॲंड मुक्ति इन हिंदूइझम* (इन 'जर्नल ऑफ दि [illegible]' १६, कलकत्ता, १९३०–३६); [illegible], एस. के. : *दि [illegible] ॲंड [illegible]*, अनु. सी. [illegible] (मुंबई, १९५६).

आर. व्ही. [illegible]

आनंदगिरि (आनंदज्ञान) : आद्य शंकराचार्यांच्या सर्व भाष्यांवर टीकाग्रंथ लिहिण्याचे अतिशय कार्य इ.स.च्या तेराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात होऊन गेलेल्या आनंदगिरींनी केले आहे. त्यांचे पूर्वाश्रमीचे नाव जनार्दन होते. त्यांच्या विद्यागुरूंचे नाव अनुभूतिस्वरूपाचार्य व दीक्षागुरूंचे नाव शुद्धानंद असे होते. ते बहुधा गुजरातचे रहिवासी असून द्वारकापीठाधीश असावेत. शांकरभाष्यावरील टीकांव्यतिरिक्त त्यांनी न्यायप्रकाशिका – बृ. भा. वार्तिकावरील टीका, पञ्चीकरण-विवरण व तर्कसंग्रह – मुख्यतः वैशेषिक सिद्धान्ताचे खंडन करणारा

स्वतंत्र ग्रंथ – असे तीन महत्त्वाचे ग्रंथ लिहिले असून ते प्रकाशित झाले आहेत. याशिवाय 'पदार्थतत्त्वनिर्णयविवरण' व (वेदान्त) 'तत्त्वालोक' असेहि ग्रंथ त्यानी लिहिले आहेत. यांपैकी 'तर्कसंग्रह' हा ग्रंथ त्यांच्या कुशाग्र बुद्धीची विशेष चमक दाखविणारा ग्रंथ असून त्यांत वैशेषिकानी मानलेल्या पदार्थांचें लक्षणच करतां येत नाही असे दाखवून ब्रह्माद्वैत सिद्ध केले आहे. आनंदगिरीचें दुसरें नांव 'आनंदज्ञान' असेंहि होते. अखडानंदानी आपल्या 'तत्त्वदीपन' या पञ्चपादिका-विवरणावरील टीकेंत आनंदगिरीचा 'आनंदशैल' असा उल्लेख करुन त्यांना वंदन केले आहे.

शांकर तत्त्वज्ञानाचें स्पष्टीकरण : ज्ञान हेच मानवी जीवनाचें अंतिम ध्येय होय. हें ज्ञान म्हणजे जीवात्मा हा सर्वव्यापक, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त व सच्चिदानद स्वरूप असलेल्या परमात्म्याहून अभिन्न असल्याचे ज्ञान प्रमाणांच्या प्रामाण्याच्या बाबतीत आनंदगिरीनी व्यावहारिक प्रामाण्य व तात्त्विक प्रामाण्य असा भेद करुन प्रत्यक्षादिक प्रमाणाचे व्यावहारिक प्रामाण्य व श्रुतिप्रमाणांचें तात्त्विक प्रामाण्य मानलें आहे. जैमिनिप्रतिपादित सहा प्रमाणे मानूनच इतर अद्वैत-वेदान्त्यांप्रमाणे त्यानी सर्व विवेचन केले आहे. बुद्धीत पडलेलें चित्प्रतिबिंब म्हणजे जीव, असें जीवाचें स्वरूप त्यानी वर्णिले आहे हा जीव म्हणजे औपाधिक ब्रह्मच असल्याने तोहि मूलतः नित्य व स्वयंप्रकाश आहे. जीवाचे कर्तृत्व स्वाभाविक नसून उपाधीमुळेच आहे. भेदरूप सर्व संसार अविद्यामूलक आहे. जगत्कारण असलेल्या ब्रह्माच्या ज्ञानाने संसाराचा बाध होतो. ब्रह्म हे जगताचें निमित्त व उपादान असे दोन्ही प्रकारचे कारण आहे. अशा प्रकारे शंकराचार्यांचें तत्त्वज्ञान आनंदगिरीनी स्पष्ट केले आहे. तत्त्वज्ञानांत नवीन काही भर घालण्याचें कार्य त्यांनी केलेले दिसत नसले तरी भाष्य-ग्रंथांचे सुलभ स्पष्टीकरण व तर्कसंग्रहात केलेले परमत-खंडनपूर्वक अद्वैत-मतस्थापन हे त्यांचे महत्त्वाचें कार्य मान्य केलें पाहिजे. अद्वैत वेदान्तांतील संप्रदायप्रवर्तक म्हणून पद्मपाद, सुरेश्वर, सर्वज्ञात्ममुनि किंवा वाचस्पति-मिश्र याच्याप्रमाणे, आनंदगिरीचा उल्लेख केला जात नसला तरी प्रज्ञानद, शेषशार्ङ्गधर, रामानंदसरस्वती, महेश्वरतीर्थ, श्रीकृष्णा-नंदसरस्वती इत्यादि ग्रंथकारानी आनदगिरीचा आदरपूर्वक उल्लेख केलेला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ . त्रिपाठी, टी. एम. : *आनंदज्ञानविरचित तर्कसंग्रह* (वडोदे, १९१७); चिंतामणी, टी. आर सपा : *पंचप्रक्रिया* (मद्रास, १९४६); दासगुप्त, एस. . *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, खं. २ (केंब्रिज, १९३२).

रा. ल. जोशी

आप्तवचन (आप्तोपदेश) : पहा : **शब्द**

आरण्यकें व ब्राह्मणें, तत्त्वज्ञान—पहा : **तत्त्वज्ञान, ब्राह्मणें व आरण्यकें—**

आरंभवाद : दही या कार्याचें दूध हे (उपादान-) कारण होय. या ठिकाणी अशी एक समस्या निर्माण होते की, कार्य हें नव्यानेच उत्पन्न होतें की प्रत्यक्ष उत्पत्तीपूर्वीहि तें अस्तित्वात होते. नसत्याला असतें करतां येणार नाही (न असतः विद्यते भावः । भ. गीता २.१६) अशी भूमिका घेऊन कार्य हे प्रत्यक्ष उत्पत्तीच्या पूर्वीहि अन्य रूपाने अस्तित्वांत होतेच असे सत्कार्यवादी मानतात आरंभवाद हे सत्कार्य-वादाच्या व्याघाती मत आहे. उत्पत्तीपूर्वी कार्य कोणत्याहि रूपांत विद्यमान नसते, तें अगदी नव्यानेच जन्मास येतें, असतापासून सताची निर्मिति होते, कार्याच्या अस्तित्वास खराखुरा आरंभ होतो असें आरभवादाचें म्हणणें आहे. न्याय व वैशेषिक ही दर्शनें आरंभवादाचा पुरस्कार करतात.

उत्पत्तीपूर्वीच जर कार्य सिद्ध केलें असतें तर कारणव्यापाराची आवश्यकता तरी काय ? आपणाला इष्ट असलेल्या दही, घट इत्यादि गोष्टी मिळविण्यासाठी माणसाने खटाटोप कां म्हणून करावयाचा असा प्रश्न आरंभवादी सत्कार्यवाद्यांस म्हणजे सांख्यास विचारतो. त्यावर सत्कार्यवाद्याचें उत्तर असते की, जरी उत्पत्तीपूर्वी कार्य विद्यमान असले तरी तें कारणरूपाने असते, कार्य म्हणून अव्यक्त असते. त्या अव्यक्त कार्याची अभिव्यक्ति अथवा प्रकटीकरण करण्यासाठी कारण-व्यापाराची आवश्यकता आहे यावर आरंभवादी पुन्हा विचारतो की, ही अभिव्यक्ति नांवाची गोष्ट कार्योत्पत्तीपूर्वी होती की उत्पत्तिसमयीं नव्यानेच अस्तित्वात आली ? 'अभिव्यक्तिहि अव्यक्तरुपाने पूर्वी होती' असें म्हटल्यास त्या अव्यक्त अभिव्यक्तीचे प्रकटीकरण होण्या-साठी आणखी एक अभिव्यक्ति मानावी लागेल. या दुसऱ्या अभि-व्यक्तीच्यासंबंधानेहि परत 'ती पूर्वी होती की नवीन निर्माण झाली ?' असा प्रश्न विचारून पहिलीच अडचण निर्माण करता येते. अव्यक्त अभिव्यक्तीची मालिका कितीहि पाठीमागे नेली तरी अडचणींतून बाहेर पडतां येत नाही; म्हणून 'कार्याची अभिव्यक्ति पूर्वी होती कीं नव्यानेच आली ?' या मूळ प्रश्नास सत्कार्यवाद्याने जर 'ती नव्यानेच आली' असें उत्तर दिले तर आरंभवादी म्हणतो, 'अभिव्यक्ति या घटनेचा जर कालौघांत खराखुरा आरंभ होऊं शकतो तर सबंध कार्याचाच आरभ होतो असें म्हणण्यांत अडचण काहीच नाही; उलट लाघव ही सोय आहे.'

सत्कार्यवादीसुद्धा वरील तऱ्हेचा युक्तिवाद आरंभवाद्यांविरुद्ध उपयोजूं पाहील. तो म्हणेल, "तू ज्यास कार्याचा आरंभ म्हटलेंस त्या आरंभाचा आरभ होतो की नाही ? आरंभास आरंभ होतो असें म्हटलेस तर त्या दुसऱ्या आरंभाचाहि आणखी एक आरभ मानावा लागेल. ही आरंभपरंपरा कधीच संपणारी नसल्याने अनवस्था-दोष येतो. तो दोष टाळण्यासाठी आरंभास आरभ नसतोच असें म्हणशील तर तो पहिला आरंभ सदैव उपस्थितच असणार व त्यामुळे कार्यहि सिद्धच असणार; नव्याने उत्पन्न होणार नाही"

हा युक्तिवाद बरोबर नाही. कार्य व त्याचा आरंभ ह्या भिन्न गोष्टी नव्हेत. कार्याचें अस्तित्वांत येणे याचाच अर्थ कार्याचा आरंभ होणे. आरंभाचा आरंभ होतो काय हा प्रश्न विचारण्यांत आरंभाची स्वरूप-हानि होते, म्हणजे आरंभाचे आरंभत्वच नाहीसें होतें. कार्याचा आरंभ अथवा उत्पत्ति म्हणजेच कार्यनिर्मिति

संगमरवरी प्रस्तरांतून शिल्पाने एखादी मूर्ति छिनून काढली तर एक अभूतपूर्व नवीन कृति निर्माण झाली असे आरंभवादी म्हणतो; तर सत्कार्यवादाच्या दृष्टीने अगणित युगें त्या संगमरवरांत अव्यक्तरूपाने ती मूर्ति विद्यमान होतीच. मूर्तिकाराने तिला फक्त प्रकट केलें.

नवनिर्मितीचा आणि सर्जनशीलतेचा आदर करण्यास आरंभवादाची भूमिका अधिक अनुकूल आहे

संदर्भ-ग्रंथ : सूर्यनारायण शास्त्री, एस. एस. अनु व संपा : *दि साख्यकारिका ऑफ ईश्वरकृष्ण* (मद्रास, १९३०; सुधा. आ. ३, १९४२).

श्री. हृ. दीक्षित

आर्यदेव : आर्यदेव हा मूळचा सिंहलदेशांतील. हा तेथील पंचशृंग नावाच्या राजाचा पुत्र, इ स. च्या तिसऱ्या शतकात होऊन गेला. यात्रेच्या निमित्त तो दक्षिण भारतांत आला असतांना आर्य नागार्जुनाशी त्याची गाठ पडली व त्याने नागार्जुनाचे शिष्यत्व पत्करले.

चिनी ग्रंथांच्या सूचीप्रमाणे नऊ ग्रथ आर्यदेव ह्याच्या नांवावर मोडले जातात पण ज्याच्यासबधी वाद नाही असा एकच ग्रंथ म्हणजे 'चतु शतक' हा आर्यदेवाचाच असे निश्चितपणे मानले जाते.

आर्यदेवाचें तत्त्वज्ञान हे आपल्या गुरूच्या तत्त्वज्ञानापेक्षा भिन्न नाही पंचस्कंध हे प्रतीत्य-समुत्पन्न असल्यामुळे ते अनित्यच आहेत व त्यामुळे ते दु खाचे कारण बनतात व अशुचि आहेत, आणि म्हणून त्याना कोणीहि 'आत्मा' किंवा 'आत्मीय' म्हणू इच्छिणार नाही; पण विपर्यस्त ज्ञानामुळे ते नित्य, सुखदायक व आत्मीय समजले जातात; म्हणून खरे ज्ञान मिळविण्याकरिता बोधिसत्त्वाच्या जीवनक्रमाचा अवलंब करुन बोधिचित्त प्राप्त करुन घ्यावें लागते क्लेशांमुळे बोधिसत्त्वाचा जीवनक्रम चालू ठेवतां येत नाही. तेव्हा त्याच्यावर विजय मिळविणें जरुर असते म्हणून चित्तविशुद्धि प्राप्त करुन घेणें जरुर आहे व त्यानंतर जगातील सर्व गोप्टीचे खरें स्वरुप जाणून घेणें जरुर आहे. ह्या जगात अशी कोणतीहि गोप्ट नाही, की जिला स्वत चें असे स्वतंत्र अस्तित्व आहे. ती परावलंबी असल्यामुळे तिला **स्व-भाव** नाही आणि अशा **स्व-भाव** नसलेल्या कोणत्याहि वस्तूला आत्मा किंवा आत्मीय म्हणणे हेहि ठीक नाही ती अन्य कारणावर अवलंबून असल्याकारणाने शून्यतेच्या दंडकापासून ती मुक्त होऊं शकत नाही; अनुच्छेद व अशाश्वत असून विपरिणाम-धर्मी आहे; म्हणूनच कोणत्याहि संस्कृत-धर्माचें शून्य म्हणजे **स्व-भाव-शून्य** ह्याखेरीज. कोणत्याहि शब्दाने यथार्थ वर्णन करणे शक्य नाही. म्हणून सत् किंवा असत् असे वर्णन करणें शक्य नाही. जेथे वस्तूना **स्व-भावच** नाही तेथे त्यांना उत्पन्न किंवा विनप्ट ही भापाहि लागू पडणारी नाही.

थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे आर्यदेवाचें तत्त्वज्ञान हे नागार्जुनाचेंच समर्थन करणारें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : भट्टाचार्य, व्ही. . *दि चतु.शतक ऑफ आर्यदेव* (शातिनिकेतन, १९३१); वैद्य, पी. एल., अनु. : *एत्यूद सुर आर्यदेव ए सों चतुःशतक* (पॅरिस, १९२३).

पु. वि. बापट

आर्पज्ञान : पहा : **शब्द**

आर्पेय उपनिपद् : प्रस्तुतचें उपनिपद् म्हणजे विश्वामित्र, जमदग्नि, भरद्वाज, गौतम व वसिष्ठ यांचे ब्रह्म-स्वरुपावद्दलचे विवेचन होय या पांच ऋषींमध्ये 'ब्रह्म' काय आहे, त्याचें स्वरुप काय आहे याची चर्चा सुरू झाली व प्रत्येकाने आपली कल्पना माडली या सर्व कल्पनांचे परीक्षण करतां करता शेवटी वसिष्ठांनी माडलेली 'ब्रह्म'-स्वरूपाची कल्पना सर्वांना मान्य झाली. ही कल्पना हेच या उपनिपदाचें प्रतिपाद्य होय.

मानवाच्या अंतर्यामीं असणारें विज्ञानस्वरूप ब्रह्म प्रथम विश्वामित्रांनी द्यौ व पृथिवी यांच्यामधील आकाशस्वरुप अंतरिक्ष, ज्यांत सर्व विश्वांतील घडामोडी होतात, पण ज्याच्यावर त्यांचा कसलाहि आघात होत नाही, या अंतरिक्षांत सर्व पदार्थांना चंद्रसूर्यादींना एकत्र बांधणारी अशी जी शक्ति आहे तेंच ब्रह्म व याला्च ज्योति, तम, अवकाश, आत्मन् अशी नावें आहेत अशी आपली कल्पना मांडली. यावर भरद्वाजांनी ब्रह्म अमुक स्वरुपाचें आहे, हे आहे, ते आहे असें दाखवितां येत नाही असें सांगून सर्व प्रकाशाचे उगमस्थान व शक्तिस्थान असें प्रकाशात्मक ब्रह्म हेच अंतिम सत्य होय अशी स्वत.ची कल्पना माडली. सर्वांना सर्वत्र भासमान होणारें परतु आकलन न होणारें असे हे प्रकाशतत्त्व आहे; परंतु गौतमांना ही कल्पना मान्य झाली नाही. प्रकाशतत्त्व ज्ञानी व अज्ञानी या दोघानाहि दिसत असतें. ब्रह्म असे दोघांनाहि 'ज्ञात' होऊं शकणार नाही. त्याचे स्वरुप अत्यंत सूक्ष्म आहे असे सांगून आपली 'विद्युद्-ब्रह्मा'ची कल्पना त्यांनी स्पप्ट केली. अत्यंत देदीप्यमान, चैतन्याने थरथरणारे, सर्वप्रकाशक व सर्वसंहारक, दूरस्थ व अत्यंत निकट भासणारें असें हें तत्त्व आहे; परंतु वसिष्ठांना ही कल्पना मान्य झाली नाही. विद्युद्-ब्रह्महि ज्ञानी व अज्ञानी यांना सारखेंच प्रतीत होतें; शिवाय, 'ब्रह्म' असें वाह्य विश्वांत शोधून चालत नाही. ते मानवाच्या अंतर्यामी असतें व तें विज्ञान-स्वरुप असतें. वाह्य प्रकाश व भासमान होणारें सारे विश्व या 'विज्ञाना'चाच महिमा आहे. हाच अजर, अमर, सर्वव्यापी, सर्वभक्षक, सर्वशासक असा आत्मा होय व हेंच ब्रह्म होय. वसिष्ठांची ही कल्पना सर्वांना मान्य झाली व ती स्वीकारुन इतरांनी त्यांना वंदन केलें.

या साऱ्या विवेचनांत, वाह्यांतून अंतर्यामी अशा तत्त्वाकडे जाण्याची उपनिपदांची प्रवृत्ति, भ्रामक व अंशतः यथार्थ कल्पनांचा निरास करुन यथार्थ समन्वयात्मक सत्य शोधण्याची पद्धती व संवादरुपाने सत्यशोधन व प्रतिपादन आपणांस आढळून येते जनकपरिसंवादाचें हें अनुकरण असावें असेहि वाटून जातें.

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि. प्र. व वाडेकर, र. द. संपा. : *अष्टादश-उपनिपदः, खं १* (पुणें, १९५८).

त्र्यं. गो. माईणकर

आल्वर्ट्स मॅग्नुस (इ. स. ११९३–१२८०) **:** अॅक्वायनस याचा गुरु, आल्वर्ट्स मॅग्नुस, हा मध्ययुगातील पहिला सर्वस्पर्शी विद्वान् होता. याला 'विश्वाचार्य' ही उपाधि प्राप्त झाली होती. त्या काळी ज्ञात असलेल्या सर्व धार्मिक व व्यावहारिक शास्त्रांवर त्याने १४० ग्रंथ लिहिले आहेत. त्या ग्रंथांच्या सटीक आवृत्तीचे ४० मोठमोठे खंड होतील. धर्मशास्त्राच्या विवेचनांत त्याने निश्चितपणाने बुद्धिप्रामाण्यवादाचा उपयोग केला आहे. मध्ययुगीन विचारप्रवाहात ॲरिस्टॉटलची विचारसरणी पुनः प्रस्थापित करण्यांत त्याचाच प्रमुख कार्यभाग होता. त्याने ॲरिस्टॉटलच्या अनेक ग्रंथांवर अर्थबोधक टीका

लिहिल्या व मोअरबेके याच्या ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांच्या नवीन भाषांतरांचा पुरस्कार केला. इतकेच नव्हे तर प्राचीन व ख्रिस्तोत्तर कालांतील विद्वानापासून पुढील पिढ्याना प्राप्त झालेल्या ज्ञानाच्या सर्वच क्षेत्रांत त्याच्या प्रगाढ विद्वत्तेचा संचार चालू असे ॲरिस्टॉटलच्या विचारांत त्याने पुष्कळच भर टाकली. ॲरिस्टॉटलच्या 'सामान्याच्या सिद्धान्ताचें' त्याने संस्करण केले 'ईश्वराचे सर्वश्रेष्ठत्व, सर्वातीतता व सर्वांच्या योगक्षेमाची तरतूद' या कल्पनेत भर घालून त्याने ॲरिस्टॉटलची ईश्वरशास्त्रविषयक मते अधिक प्रगल्भ केली. 'विश्वोत्पत्तीत जी दोन तत्त्वे असतात त्यांतील एक स्थिर व अविकारी राहते आणि दुसरें मात्र बदलून मूर्त रूप धारण करते' हे मत पूर्णतेस नेलें. 'मानव हा सपूर्णपणें ईश्वराने निर्मिलेला असून ईश्वरकृपेने त्याला परमेश्वराचे साक्षात् दर्शन होण्याचे भाग्य लाभते' ही कल्पना मांडून ॲरिस्टॉटलच्या मानव-मानसशास्त्राचे पूर्ण विकसित अशा व्यापक मानवविज्ञानांत रूपांतर केले

"मनुष्याला ज्ञानेंद्रिये व बुद्धि यांच्यामार्फत ज्ञान प्राप्त होते. प्रत्येक व्यक्तीची बुद्धि निराळी असते ती त्याच्या आत्म्याइतकीच अमर व आध्यात्मिक स्वरुपाची असते. या बुद्धीच्या साहाय्यानेच इद्रियगम्य विषय-ज्ञानांतूनच सारभूत सर्वसामान्य तत्त्वे बाजूला काढतां येतात," अशा तऱ्हेचे स्पष्टीकरण करून त्याने ॲरिस्टॉटलची इंद्रिय-बुद्धि-गम्य ज्ञानोपपत्ति अधिक विस्तृतपणें विशद केली.

आल्बर्टुस याने ॲरिस्टॉटल व ख्रिस्ती धर्म यांच्या नैतिक शिकवणीला सुसंघटित रूप देऊन तिचें 'विचारस्वातंत्र्य व खऱ्या मूल्यांची निश्चिति' यांवर आधारलेलें यथार्थ नीतिशास्त्र बनविलें. डायोनिशियसच्या ग्रंथांवरील भाष्यांत त्याने गूढवादाची समतोल व बुद्धिप्रामाण्याधिष्ठित उपपत्ति मांडली आहे.

स्वत गूढवादी असूनहि त्याने गणित, पदार्थविज्ञान, रसायन, खनिजशास्त्र, खगोलशास्त्र इत्यादि शास्त्रांचा यथार्थ अभ्यास करून त्यांवर अनेक ग्रथ लिहिले आहेत; आणि ॲरिस्टॉटलचा अनुयायी असूनहि त्याने पुन.पुन्हा निरीक्षण व प्रयोग यांच्या आधाराने सत्यशोधन करण्याची पद्धत सुरु केली. ही त्याची पद्धत म्हणजे आधुनिक शास्त्रीय पद्धतीची नांदीच होय.

संदर्भ-ग्रंथ : स्वेर्टनर, टी. एच. एम. : *सेंट आल्बर्ट दि ग्रेट* (न्यूयॉर्क, १९३२).

आर. व्ही. डस्मेट

आशावाद व निराशावाद : आशावाद आणि निराशावाद या सामान्यत एखाद्याच्या जीवनाचा आणि जगाचा अनुभव यांवरुन अनुमित केलेल्या अशा प्रामुख्याने दोन विरुद्ध अभिवृत्ति आहेत. आशावाद हा आनंद आणि आशा यांनी युक्त असा दृष्टिकोण आहे, तर निराशावाद हा हताशतेचा किंवा वैफल्याचा दृष्टिकोण आहे. आशावादी तत्त्वज्ञानाचा, अनुभवातील आशाजनक बाजूवर भर देण्याकडे कल असतो, आणि तो तिचें विवरण अनुकूल शब्दांमध्ये करतो. उलटपक्षी निराशावादी तत्त्वचिंतक अशुभ किंवा अनुभवाच्या नैराश्यजनक बाजूस अवास्तव महत्त्व देतो आणि तिचे विवरण प्रतिकूल भाषेमध्ये करतो. काही वेळां ह्या दोन प्रवृत्ति विकृतमानसशास्त्रीय परिस्थितीमुळे निर्माण होतात आणि मनोरोग-चिकित्सकाच्या अभ्यासाच्या बाबी बनतात.

तात्त्विक दृष्टिकोण म्हणून पाहिल्यास आशावादी मनुष्य ह्या जगाला पूर्णतया शुभ किंवा शक्य तितके सर्वोत्कृष्ट म्हणून मानतो, तर निराशावादी हें जग संपूर्णतया अशुभ किंवा शक्य तितके वाईट मानतो. भौतिक आणि नैतिक दुरिताचे अस्तित्व दोघांनाहि मान्य आहे; परंतु आशावादी तुलनात्मकदृष्टचा त्याचे प्रमाण कमी मानतो, किंवा अधिक चांगल्याकरिता त्यांना एक आवश्यक साधन समजतो. दुरित हें केवळ भासमान असून, मानवी बुद्धि ईश्वराचे गूढ मार्ग आकलन करू शकण्यास असमर्थ असल्याने, अशुभ हा माणसाच्या आंशिक किंवा अपुऱ्या दृष्टीचा परिणाम आहे, अशी आशावादी तत्त्वज्ञाची धारणा असते. अशुभ हे सत्तेच्या मूलभूत स्वरूपांतच रुजलेले आहे आणि ह्या सत्तेत मानवी मूल्यांना काहीहि अर्थ नाही तसेंच ही सत्ता मानवी दुःखांबाबत उदासीन असून दुर्दम्य अशुभाच्या विस्ताराने वेष्टित आहे असें निराशावादी मानतो

आशावाद आणि निराशावाद ह्या संज्ञांचा जन्म जरी अगदी अलीकडील असला तरी ह्या दोन प्रवृत्ति मात्र तत्त्वज्ञानाइतक्याच प्राचीन आहेत

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांतील विचार : पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात प्लेटोने प्रथम आशावादाला सुस्पष्ट व नीट रूप प्राप्त करून दिलें. त्याच्या मते ईश्वराने हे जग आदर्श आणि शाश्वत यांच्या कल्पनाना अनुसरून केलेले आहे. 'शक्य तितके सर्व शुभ असावें आणि अशुभ काहीहि नसावें अशी ईश्वराची इच्छा होती' प्लेटोने अशुभाचें अस्तित्व मान्य केले आहे; पण त्याचें जनकत्व तो ह्या निर्मित दृश्य जगांत अंतर्भूत असलेल्या असत्‌कडे देतो.

सर्वात सुप्रसिद्ध आशावादी तत्त्वज्ञ लायब्‌निझ होय. त्याच्या दृष्टिकोणानुसार हें जग सर्व शक्यतम जगामध्ये अत्युत्कृष्ट आहे; कारण सर्वज्ञ ईश्वराला सर्व शक्यता ज्ञात असल्या पाहिजेत आणि त्याच्या चांगुलपणामुळे त्याने त्यांतील उत्कृष्टाचीच निवड केली असली पाहिजे. तसेंच त्याच्या सर्वशक्तिमानतेमुळे तो तें निर्माणपण करूं शकला असला पाहिजे. लायब्‌निझने आध्यात्मिक, भौतिक आणि नैतिक अशी तीन प्रकारची दुःखे किंवा दुरितें मानलीं. आध्यात्मिक किंवा सत्ताशास्त्रीय दु.ख जगाच्या अपूर्णतेमुळे उद्‌भवते. भौतिक दुःख म्हणजे जे लोक नियमाचें उल्लंघन करतात त्यांना शिकवण म्हणून ईश्वराने दिलेली शिक्षा आहे, तर नैतिक दु.ख हें ईश्वराने मानवाला दिलेल्या नैतिक स्वातंत्र्याचा अनिवार्य भाग आहे.

निराशावादाचा त्याच्या आत्यंतिक स्वरूपांत शॉपेनहॉवरने पुरस्कार केला. हे जग आणि त्यांतील व्यक्ति एका आंधळ्या आणि अविवेकी इच्छेचे वस्तुनिष्ठ आविष्कार आहेत. ही इच्छा अंतिम सत्यता असून ती हेतुशून्य आणि अविरतपणे चालणाऱ्या क्रियेला जन्म देऊन संघर्ष, अशांतता आणि क्लेश ह्यांना निर्माण करते, असे शोपेनहॉवरचें मत होतें. हा सत्ताशास्त्रीय निराशावाद शोपेनहॉवरने मानसशास्त्रीय विचारांनी उचलून धरलेला आहे. सर्व इच्छा जोंपर्यंत तृप्त होत नाहीत तोंपर्यंत त्या दु.खकारक असतात. सुख म्हणजे केवळ दु.खांचा अभाव असून त्याचे स्वरूप क्षणभंगुर असतें. इच्छा तृप्त झाली की लगेच दुसरी इच्छा उत्पन्न होते. तिची पूर्णता करावी लागते आणि ही प्रक्रिया सातत्याने चालू राहते. तसेच जर इच्छातृप्तीनंतर बराच काल दुसरी

इच्छा उद्‌भवली नाही तर एक प्रकारचा कंटाळा किंवा उबग निर्माण होतो आणि तोहि क्लेशकारकच असतो

व्हॉन हार्टमन (१८४२–१९०६) हा आणखी एक महत्त्वाचा व सुसंगत विचाराचा निराशावादी तत्त्वमीमांसक होता. हें जग निःसंशयपणे चांगले आहे असे तो मानतो; परंतु जर ते खरोखरच अस्तित्वांत नसते तर ते अधिक चांगले झाले असते, आणि जगाची वाटचाल खरोखरच ह्या दिशेने चालू आहे आशावादाचा आभास त्याच्या दृष्टीने तीन अवस्थामध्ये प्रगट होतो : उदा – (१) ह्या जगामध्ये सुख मिळू शकेल असा विश्वास, (२) सुख भविष्यकालात पारलौकिक आयुष्यात मिळू शकेल, आणि (३) जगाच्या भविष्यकालीन इतिहासात ते प्राप्त होईल तो ह्यांना समांतर अशा निराशावादाच्या तीन अवस्था दाखवितो त्याना तो अनुभवजन्य, अनुभवातीत आणि सत्ताशास्त्रीय अशी अनुक्रमे नावे देतो हार्टमन, अनुभवजन्य निराशावादाचा पुरस्कार मोठ्या कौशल्याने बारा प्रकारचे युक्तिवाद देऊन करतो. मन आणि शरीर एकमेकापासून अविभक्त असल्यामुळे शारीरिक मृत्यूनंतर मन जगू शकणार नाही ह्या युक्तिवादावर अनुभवातीत निराशावाद अधिष्ठित आहे हार्टमनने ज्या प्रकारची सत्तेची कल्पना केलेली आहे, त्यातच अपरिहार्यपणे अनुस्यूत असलेले दुःख आणि मानवी मूल्याचा अंतिमतः होणारा पराभव ह्यावर सत्ताशास्त्रीय निराशावाद आधारलेला आहे.

सद्य कालखंडात विल्यम जेम्स, ड्यूई आणि व्हाइटहेड यांनी आशावादाच्या उपपत्तीचा विकास केला आहे, तर सन्तयन, फ्रॉइड व रसेल हे विचारवंत निराशावादी आहेत.

भारतीय तत्त्वज्ञानांतील विचार : भारतीय तत्त्वज्ञानाकडे दृष्टि टाकली असतां प्रथमदर्शनींच संपूर्ण भारतीय तत्त्वज्ञान नैराश्यवादी आहे असा शिक्का सामान्यतः पाश्चात्त्य टीकाकार त्याच्यावर मारतात, असे म्हणता येईल; तथापि सर्व आधुनिक भारतीय विचारवतानी, हा एक कुत्सित गैरसमज आहे असे ठासून प्रतिपादन केले आहे. वैदिक आणि औपनिषदिक विचार ह्रा तर निश्चितपणे निराशावादी नाही. ज्या दयाळू परमेश्वराने जीवनातील सर्व सुखसाधनांचा वर्षाव केला त्या ईश्वराची स्तुति किंचितहि न कंटाळता गाणाऱ्या ऋषींचा ओसंडून वाहणारा आशावाद व ह्याचा प्रभावी आविष्कार म्हणजेच वैदिक सूक्तें होत. उपनिषदाच्या काळांत हा आशावाद काही प्रमाणात मंद झालेला दिसतो; तरीपण दुःखाला मान्यता दिल्यामुळे त्यांच्या दृष्टिकोणात तसा फरक पडत नाही. सत्याची म्हणजेच ब्रह्माची त्यांची कल्पना अजूनहि विशुद्ध आनंदाचीच आहे दर्शनाच्या काळामध्ये मात्र वेगवेगळ्या परिमाणात वर्तमानकालीन आयुष्याबाबत आणि जगाबाबत निराशावाद दिसून येतो सांख्य, योग आणि बौद्ध दर्शनांमध्ये त्याचा उच्चार समर्थतेने ऐकू येतो. दर्शनानी हें जीवन दुःख आणि त्रास ह्यानी भरलेले आहे, असे त्यांचे वर्णन केलेले आहे *स्वर्गसुद्धा त्यांनी* दुःखरहित अशा शुद्ध आनंदाचे निवासस्थान मानले नाही, परंतु हा निराशावाद सांगूनहि अंतिम ध्येयाबाबत ते आशावादी आहेत अंतिमतः आपण सर्व दुःखमुक्त होणार आहोत आणि ही अवस्था मुक्ति, अपवर्ग, निर्वाण अशा वेगवेगळ्या नावानी संबोधली गेलेली आहे. ही अवस्था साध्य करून घेण्यासाठी दर्शनांनी नैतिक अनुशासनाच्या निरनिराळ्या मार्गांची शिफारस केलेली आहे. स्वतःच्या खऱ्या स्वरूपाचे अज्ञान हे दुःखाचे मूलभूत कारण समजण्यात आलेले असून, 'स्व-'स्वरूपाची खरी जाणीव हे दुःखमुक्ततेचे अंतिम साधन म्हणून वर्णिले आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : सिवेक, पी . *ऑप्टिमिझम इन फिलॉसफी अँड पेसिमिझम इन फिलॉसफी* ('न्यू स्कॉलेस्टिसिझम', खं. २३, १९४८) मुली, जे : *पेसिमिझम, ए हिस्टरी अँड ए क्रिटिसिझम* (लंडन, १८७७).

गोवर्धन पी. भट्ट

आश्रमधर्म : आ + श्रम् म्हणजे श्रम करणे, त्यागी व संयमी जीवन कंठणे असे त्यागी व संयमी जीवन धार्मिकदृष्ट्या ज्या स्थळी व्यतीत केले जात असें त्या स्थळांना किंवा स्थानांना (ऋषींचे) 'आश्रम' असा एक अर्थ आला. दुसरा अर्थ म्हणजे आयुष्याच्या ज्या कालखंडात धार्मिक ध्येयाने प्रेरित होऊन विशिष्ट जीवनक्रम व कर्तव्यें पार पाडली जात असत ते कालखंड म्हणजे ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ व सन्यास हे प्राचीन भारतीयानी मानलेले आयुष्याचे चार टप्पे किंवा 'आश्रम' होत प्रस्तुत स्थळी दुसऱ्या अर्थी आश्रमातील धर्मांचा म्हणजे सद्‌गुण व कर्तव्यें याचा विचार करावयाचा आहे

त्रैवर्णिकाच्या आयुष्याचे जे चार कालखंड किंवा 'आश्रम' प्राचीन भारतीयानी कल्पिले ते म्हणजे : (१) ब्रह्मचाऱ्यांचा ब्रह्मचर्याश्रम, (२) गृहस्थांचा गृहस्थाश्रम, (३) वानप्रस्थाचा वानप्रस्थाश्रम आणि (४) सन्याशांचा संन्यासाश्रम. आश्रम व त्यांमागील कल्पना यांच्या इतिहासाचा मागोवा घेतल्यास असे दिसून येते की, छांदोग्य आदि प्राचीन उपनिषदांतून एके ठिकाणी फक्त पहिल्या दोन आश्रमाचा उल्लेख आहे आणि गृहस्थाला अध्ययनाचे फल म्हणून प्रजोत्पादन, योगसाधन, अहिंसा, यज्ञ, मोक्षसाधन ही मिळतात, असे सांगितले आहे; तर दुसऱ्या ठिकाणी पहिल्या तीन आश्रमातील गुणाचा व जीवनक्रमाचा उल्लेख सापडतो. बृहदारण्यक उपनिषदात आत्मवेत्त्याची योग्यता अधीत, यज्ञकर्ता, दाता अथवा यति याच्यापेक्षा अधिक मानली आहे. यावरूनच चौथा संन्यासाश्रम निघाला असावा शेवटच्या सन्यासाश्रमातील संन्याशी श्वेताश्वतर उपनिषदात (६.२१) 'अत्याश्रमिन्' (म्हणजे तिन्ही आश्रमाच्या पलीकडे गेलेला, ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार प्राप्त झालेला) या शब्दाने उल्लेखिलेला आढळून येतो उपनिषद्‌वाङ्‌मयात चारहि आश्रमांचा क्रमवार असा उल्लेख पहिल्यादा जाबालोपनिषदांत (४) ('ब्रह्मचर्यं समाप्य गृही भवेत्, गृही भूत्वा वनी भवेत्, वनी भूत्वा प्रव्रजेत्') सापडतो. उपनिषदानंतरच्या धर्मसूत्रे व स्मृति किंवा धर्मशास्त्रे या वाङ्‌मयातून या चारहि आश्रमाचे धर्म किंवा कर्तव्यें क्रमशः स्पष्टपणे वर्णिलेली आहेत

चार आश्रम : प्रत्येक त्रैवर्णिकाला (ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य) चार आश्रमाचे पालन धर्मशास्त्रवाङ्‌मयाने घालून दिलें आहे : (१) व्यक्तीने ब्रह्मचारी (वेदविद्येचा अभ्यास करणारा) म्हणून गुरुगृही राहून संयमपूर्ण पवित्र आचरण करीत वेदांचे अध्ययन करून आपल्या नवीन सुसंस्कृत जीवनाचा ('द्विजत्वा'चा) पाया सुमारे बारा वर्षे पहिल्या म्हणजे ब्रह्मचर्याश्रमांत घालावयाचा (२) नंतर विवाह करून गृहस्थाश्रमात त्याने प्रवेश करावयाचा, संततीने वंशसातत्य कायम ठेवावयाचे, अध्ययन, अध्यापन, यज्ञ, दान, देव-पितृ-ऋषि-अतिथि व भूतमात्रे याना उद्देशून पंचयज्ञ हे आचरून कौटुंबिक व सामाजिक

ऋण फेडावयाचें. (३) आपली नातवंडे बघितल्यावर वृद्धापकाळात व्यक्तीने वानप्रस्थाश्रम स्वीकारावयाचा म्हणजे आपल्या प्रापंचिक मायापाशापासून मुक्त होण्याकरिता अरण्यांत जाऊन तेथें राहून, निवृत्त असा जीवनक्रम आचरावयाचा. (४) वानप्रस्थाश्रमातील आचरलेला अनासक्त जीवनक्रम अंगी बाणल्यावर, त्या व्यक्तीने एका ठिकाणीहि न राहता, सर्वसंगपरित्याग करून (परिव्राजक व भिक्षु बनून) भिक्षेवर उदरनिर्वाह करीत फिरत राहावयाचे; हाच परिव्राजाश्रम किंवा संन्यासाचा आश्रम होय.

हे चतुराश्रम-धर्मपालन प्रत्यक्ष आपल्या जीवनात ज्यांनी करून दाखविले आहे अशा ब्राह्मण-क्षत्रियाची उदाहरणे उपनिषद्वाङमयातून (उदा.— याज्ञवल्क्य) व इतर संस्कृत वाङमयातून (उदा.— कालिदासाचे वाङमय) सापडतात.

ही चार आश्रमाची कल्पना मोठी उदात्त आणि जीविताला वळण लावणारी आहे. चार आश्रमातील मध्यवर्ती तत्त्वभूत कल्पना म्हणजे हे ऐहिक जीवन हेच केवळ मानवाचे परमोद्दिष्ट नसून ते केवळ पारलौकिक ब्रह्मज्ञानमय, नित्य, अनंत जीवनाची पूर्वतयारी होय. त्या दृष्टीने व्यक्तीच्या वासना, प्रेरणा, अंतिम उद्दिष्टे लक्षात घेऊन चार आश्रमांतील धर्माची म्हणजे सद्गुणांची व कर्तव्याची आखणी केलेली दिसून येते. आधुनिक काळांत आश्रमधर्माचे अक्षरशः व अंध पालन करणे जरी अशक्य व अयोग्य असले, तरी सूक्ष्म विचार करतां त्यामागील आशय व अर्थ उदात्त आहे यात शंका नाही. पॉल डायसेन या प्रसिद्ध तत्त्वज्ञानेतिहासज्ञाने म्हटल्याप्रमाणे "मानवी विचाराच्या इतिहासात इतरत्र कोठेहि इतकी भव्य कल्पना आढळून येत नाही."

संदर्भ-ग्रंथ : मनुस्मृति (अ. २ ते ६); सुकथनकर, व्ही. एस. व बेलवलकर, एस. के. संपा. : *महाभारत*, खं. १२ (पुणे, १९४८) (पृ. १८४–१८५); हेस्टिंग्ज, जे. संपा. *एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ रिलिजन अँड एथिक्स*, खं. २ (एडिंबरो, १९०९).

वि. म. बेडेकर

आसामींतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, आसामींतील**

आंबेडकर, भी. रा. (१८९१–१९५६) **: बालपण व शिक्षण :** भीमराव रामजी आंबेडकर याचा जन्म महार कुळात १४ एप्रिल १८९१ रोजी, महू (मध्यप्रदेश) येथे झाला. ते सहा वर्षांचे असतांना त्यांच्या मातुश्री भीमाबाई निवर्तल्या. त्यांचे वडील, सुभेदार रामजी कापळ, इंग्रजांच्या पलटणीत नॉर्मल स्कूलचे हेडमास्तर होते. ते कबीरपंथी होते. ते मांसाशन करीत नसत व दारू पीत नसत.

भीमरावांचें शालीय शिक्षण रत्नागिरी, सातारा आणि मुंबई येथें झाले. ते मुंबईतील एल्फिन्स्टन हायस्कूलमधून मॅट्रिक्युलेशन (१९०८) आणि एल्फिन्स्टन कॉलेजांतून बी. ए. (१९१३) परीक्षा पास झाले. प्रथम बडोद्याच्या सयाजीरावमहाराजानी दिलेल्या विद्यावेतनामुळे व पुढे इतरांनी केलेल्या द्रव्यसाहाय्यामुळे, भीमरावाचे उच्च शिक्षण अमेरिकेंत कोलंबिया विद्यापीठात (१९१३–१९१७), इंग्लंडमध्ये 'लंडन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स' व 'ग्रेज इन' या संस्थात (१९२०–१९२२) आणि जर्मनीत बॉन विद्यापीठात (१९२२–१९२३) झालें.

बडोदा येथे दरबारी मिलिटरी सेक्रेटरी (१९१७), मुंबईतील सिडनहॅम कॉलेजांत प्राध्यापक (१९१८–१९२०), तेथीलच गव्हर्नमेंट लॉ-कॉलेजात प्राध्यापक (१९२८ – १९२९ व १९३४–१९३५) आणि प्राचार्य (१९३५–१९३८) म्हणून ते नोकरीस होते.

जीवन-तत्त्वज्ञान : आंबेडकराचे नीतिपर आणि मानवतावादी तत्त्वज्ञान मुख्यत्वेंकरून महात्मा कबीर आणि भगवान् बुद्ध यांच्या शिकवणीतून उगम पावलें व त्यांना स्वतःच आलेल्या सामाजिक अनुभवातून ते परिपक्व झाले.

त्यांना बुद्धिप्रामाण्य प्रिय होतें. आत्मा व परमात्मा यासंबधीचें शुष्क विवेचन, तसेच वेदावर व ईश्वरावर विसंबणारी अंधश्रद्धा त्यांना नकोशी होती. नीतिमूल्यावर त्यांची अतोनात श्रद्धा होती. आत्म्याचे अमरत्व आणि कर्मविपाक हे सिद्धान्त त्यांना मान्य नव्हते. पुनर्जन्मावर त्यांचा विश्वास नव्हता. कार्यकारणाच्या नियमानुसार, व्यक्तीच्या कर्मांची फळे त्या व्यक्तीला स्वतःला तसेंच इतरांनाहि याच जन्मी भोगावी लागतात असे त्यांचे मत होते. मानवी जीवनास सद्धर्माची आवश्यकता आहे. परंपरागत, प्रचलित धर्म सद्धर्म असतोच असे नाही. सद्धर्म हा कर्मकांडमय नसून नीतितत्त्वपर असतो. तो मनुष्याचे मनुष्याशी (ईश्वराशी नव्हे) सुयोग्य नाते जुळवून आणतो. तो केवळ समाजाची धारणाच करीत नाही, तर त्यासोबत व्यक्तीचा विकासहि घडवून आणतो. सदाचरणाचा मार्ग हाच खरा सुखप्राप्तीचा मार्ग असून, तृष्णा ही दुःखांची जननी होय. वासनांचा पुरता क्षय केल्याने नव्हे, तर त्यांचे उचित नियंत्रण केल्याने 'निर्वाण'पद मिळविता येतें, अशी आंबेडकरांची तत्त्वे होती.

आंबेडकरांना गौतमबुद्धाच्या जीवनात व शिकवणीत नवा आशय आढळला होता. त्यांच्या मते, गौतमाच्या तत्त्वज्ञानास सामाजिकतेचें अधिष्ठान होते. गौतमाने जो 'परिव्रज' स्वीकारला, गृहदारात्याग केला, तो काही केवळ माणसाचें व्यक्तिगत जरा-व्याधि-मरणरूपी दुःख नाहीसे कसे करता येईल हें जाणून घेण्यासाठी केलेला नव्हता, तर सामाजिक वर्गविग्रहातून उत्पन्न होणाऱ्या मानवी व्यथा कशा दूर करता येतील ते शोधून काढण्यासाठी केलेला होता. बुद्धाच्या 'कर्मविपाक' सिद्धान्तात आंबेडकरांना फक्त ऐहिक व सामाजिक अर्थ दिसत होता. तसेच त्यांच्या मते 'जातक कथा'त गौतमबुद्धाचे दहा भिन्न 'जन्म' वर्णिलेले नसून, 'बुद्ध'पदवीप्रत पोचणाऱ्या मनुष्याच्या मार्गातील दहा पायऱ्या वर्णिलेल्या आहेत.

अशा प्रकारे बौद्ध धर्मातल्या तत्त्वांना नवा अर्थ जोडून आंबेडकरांनी त्या धर्माचा स्वीकार केला. यामुळे त्यांच्या भूमिकेस 'नवबौद्धवाद' असे म्हटले जाते; आणि त्यांच्या समवेत बौद्ध धर्मांत गेलेल्या त्यांच्या अनुयायांना 'नवबौद्ध' असे संबोधले जाते.

हिंदुधर्माचीं वैगुण्यें . हिंदुधर्मात राहून आंबेडकरांना अस्पृश्यतेचे दाहक अनुभव भोगावे लागले. त्यामुळे साहजिकच या धर्मावर त्यांचा मनस्वी राग होता. त्यांच्या मते, हिंदुधर्माने अस्पृश्यांवर शतकानुशतके

केलेल्या अन्यायास तोड नाही. कुत्र्यामांजरासहि दिली जात नाही अशी पापाणहृदयी वागवणूक या धर्माने अस्पृश्याना दिलेली आहे

हिंदुधर्म चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार करतो आणि चातुर्वर्ण्यातून जातिभेद निर्माण होऊन, जातिभेदातून अस्पृश्यता उगम पावते चातुर्वर्ण्यव्यवस्था प्रतिगामी स्वरूपाची आहे, कारण तीत व्यक्तीची पात्रता गुणावरून न ठरविता, जन्मावरून ठरविली जाते तिच्यापायी व्यक्तिस्वातंत्र्याची सर्वतोपरी गळचेपी होते यास्तव, चातुर्वर्ण्याची चौकट उखडून टाकल्याशिवाय हिंदुसमाजाची प्रगति होणार नाही, अशी आंवेडकराची धारणा होती

हिंदुधर्माने हिंदुसमाजास हजारो वर्पे टिकवून धरले हे खरे; परंतु आंवेडकराच्या मते, केवळ समाजाची धारणा एवढेच काही धर्माचे उद्दिष्ट नव्हे व्यक्तीचा विकास हेदेखील त्याचे ध्येय आहे या ध्येयाची पूर्ति हिंदुधर्मात होत नाही हा धर्म केवळ जन्माच्या कसोटीवर चढत्या श्रेणीची सामाजिक विपमता राववितो तो व्यक्तिविकासाला मुळीच पोपक ठरत नाही, अशी आंवेडकराची टीका होती

शिवाय, मुंग्याना साखर घालावयास सांगणारा हा धर्म अस्पृश्याना पाण्याविना तडफडत ठेवतो सर्वाभूती एक परमेश्वर, असे वदणारा हा धर्म पददलिताना पदोपदी छळत असतो हिंदु म्हणून जगणाऱ्या हरिजनाला हा धर्म अनेक सवलती नाकारतो; परंतु तोच हरिजन इसम धर्मांतर करून मुसलमान वा खिश्चन बनला की त्याला त्याच सवलती बहाल करतो अशी तात्त्विक उदात्ततेला काळिमा आणणारी व्यावहारिक दांभिकता येथे रुजलेली आहे इतकेच नव्हे तर, येथे असह्य बौद्धिक गुलामगिरीहि आहे. विचारस्वातंत्र्य नाही. हिंदु मनुष्याला श्रुतिस्मृतींच्या आज्ञेप्रमाणे चालावे लागते अथवा महाजनांचें अनुकरण करावे लागते स्वतंत्रपणें जगता येत नाही. त्याचप्रमाणें येथे विविध वर्णाकडे विविध कामे जन्मत च सोपविलेली आहेत. त्यामुळे विद्येची, शस्त्रास्त्राची व व्यापारउदिमाची येथे मक्तेदारी व मिरासदारी चालते. व्यक्तीचा चौफेर कोंडमारा होतो व वर्गविग्रह उजळ माथ्याने वावरतो

अशा प्रकारे अंधश्रद्धा आणि सामाजिक विपमता प्रसविणारा हिंदुधर्म आंवेडकराना साहजिकच त्याज्य वाटत होता.

राजकीय विचार : संसदीय लोकशाहीवर आंवेडकराची नितांत निष्ठा होती; परंतु भारतात लोकशाही कितपत यशस्वी होईल यावद्दल त्यांना संदेह वाटत असे त्यांच्या मते, लोकशाही म्हणजे समता, स्वातंत्र्य व बंधुभाव या तत्त्वाना अनुसरणारे, आणि सर्वांना सारख्याच न्यायदृष्टीने वागविणारे समाज-जीवन होय; परंतु अशा निरामय लोकशाहीला बाध आणणारे जातीयता, गतानुगतिकता, अंधश्रद्धा, व्यक्तिपूजादि दोष भारतीय जनतेत आहेत. तसेच येथे कॉंग्रेसला तुल्यबल असा विरोधी पक्ष नाही. व्यापक देशहिताच्या दृष्टिकोणातून राजकारण व राज्यशासन चालविण्याची परंपरा येथे अजून रुजलेली नाही प्रत्यक्षात येथले सामाजिक वातावरण जातिभेदांनी दूपित झालेले असल्याकारणाने येथे लोकशाही म्हणजे बहुसंख्याकांची हुकूमशाही होण्याचा संभव जास्त आहे, अशी आंवेडकरांना भीति वाटत होती

त्याच्या मतें भारतीय राजकारणातला 'गांधीवाद' हा अवास्तव कालवाह्य कल्पनांवर आणि तर्कदुष्ट विचारसरणीवर आधारलेला आहे. त्याने गरिबांची, विशेपतः अस्पृश्यांची, दैन्यावस्था दूर होणार नाही. खऱ्याखुऱ्या प्रगतीसाठी भारतीयानी वैज्ञानिक विचारसरणीची कांस धरली पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह होता

व्यक्तिस्वातंत्र्य प्रिय असल्यामुळे, आंवेडकराना कॉंग्रेसची भांडवलशाही, तसेच कम्युनिस्टांची हुकुमशाही या दोन्ही गोष्टी सारख्याच नापसत होत्या. घोर दारिद्र्यात पिचत पडलेल्या आपल्या अस्पृश्य समाजास त्यांनी कम्युनिझमपासून दूर ठेविले ही त्यांची ऐतिहासिक कामगिरी निश्चित विचारांत घेण्यासारखी आहे

सामाजिक चळवळ डॉ. आंवेडकर हे वृत्तीने ज्ञानपिपासु, पंडित आणि कृतीने मूर्तिभंजक सुधारक होते अस्पृश्यतेच्या दुष्ट रूढीचे उच्चाटन करण्याचे, आपल्या पददलित जातिबांधवांना न्याय मिळवून देण्याचें जीवितकार्य त्यांनी पत्करलें होते. लोकहितवादींनी (१८२३–१८९२) सुरू केलेली समाजसुधारणेची चळवळ त्यांनी हिंदु समाजाच्या सर्वांत खालच्या थरापर्यंत नेऊन पोहोचविली

'वहिष्कृत हितकारिणी सभा' स्थापन करून (१९२४), आणि 'मूकनायक' (१९२०), 'वहिष्कृत भारत' (१९२७), 'जनता' (१९३०) ही वृत्तपत्रे चालवून, त्यांनी अस्पृश्य समाजात जागृति केली. "आपले दास्य आपणच झुगारून दिले पाहिजे" असा स्वावलंबनाचा संदेश त्यांनी स्ववांधवाना दिला. लाचारीचे जिणे नको म्हणून आपली वतने व वलुती सोडून द्यावयास त्यांनी स्वजातीयाना सांगितले "घाणीचीं कामे करण्याचें बंद करा" असा त्यांना आदेश दिला. अस्पृश्य विद्यार्थ्यांसाठी वसतिगृहे आणि महाविद्यालये सुरू केली, कायद्याने दिलेले माणुसकीचे हक्क वजावण्यासाठी महाडच्या चवदार तळ्यावर मोर्चा नेला (१९२७.); नाशिकच्या काळाराम मंदिरासमोर मंदिरप्रवेशासाठी सत्याग्रह केला (१९३०); अस्पृश्यांच्या कपाळी पिढ्यान् पिढ्यांचे दास्य लिहिणाऱ्या मनुस्मृतीचें दहन केले (१९२७), नानापरी प्रयत्न करूनहि हिंदु समाजांत होणारी विटंवना टळत नाही म्हणून त्यांनी धर्मांतराची घोपणा केली (१९३५); आणि तदनुसार १९५६ साली आपल्या लक्षावधि अनुयायांसह त्यांनी वौद्ध धर्माची दीक्षा घेतली.

राजकीय चळवळ : सामाजिक समस्यांचा साकल्याने विचार केला पाहिजे असे आंवेडकर म्हणत असत राजकीय चळवळ आणि सामाजिक सुधारणा यांची फारकत करणे त्यांना इष्ट वाटत नसे. यास्तव अस्पृश्यांच्या उद्धारासाठी सामाजिक चळवळ करता करता त्यांनी राजकीय आघाडीवरहि लढा चालू ठेविला स्वतंत्र मजूरपक्ष (१९३६) आणि 'शेड्यूल्ड कास्ट्स फेडरेशन' (१९४२) या राजकीय पक्षांची त्यांनी स्थापना केली सायमन कमिशनशी सहकार्य करून (१९२८), वर्तुळ-परिषदेंत (१९३०–१९३२) त्यांनी अस्पृश्यांसाठी राखीव जागा आणि वेगळा मतदारसंघ मागितला. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळांत, हुकुमशाहीविरुद्ध लोकशाहीच्या झगड्यात, त्यांनी लोकशाहीप्रिय ब्रिटिश सरकारला साहाय्य केलें (१९४२–१९४६) आपला देश स्वतंत्र झाल्यानंतर. त्यांनी नेहरू-मंत्रिमंडळांत प्रवेश केला (१९४७) आणि देशाच्या राज्यघटनेचे ते प्रमुख शिल्पकार बनले (१९४८–१९५१) या घटनेद्वारे 'कायद्याची अस्पृश्यता नष्ट होत आहे' असें त्यांनी उद्घोपित केले 'हिंदु कोड विला' ची त्यांनी

नव्याने रचना केली. परंतु लोकसभेत ते बिल मंजूर होऊं शकलें नाही, याचा त्यांना अतोनात विषाद वाटला

६ डिसेंबर १९५६ रोजी त्यांचे दिल्ली येथे महापरिनिर्वाण झाले.

संदर्भ-ग्रंथ : आंबेडकर, बी. आर *थॉट्स ऑन पाकिस्तान* (बाँबे, १९४१), —— : *व्हॉट काँग्रेस अँड गांधी हॅव डन टु दि अन्टचेबल्स* (बाँबे, १९४५); —— . *हू वेअर दि शूद्राज ?* (बाँबे, १९४६); —— . *दि बुद्ध अँड हिज धम्म* (बाँबे, १९५७), कीर, ध. : *डॉ आंबेडकर, लाइफ अँड मिशन* (बाँबे, १९६२); जटावा, डी. आर *दि सोशल फिलॉसफी ऑफ बी आर आंबेडकर* (आग्रा, १९६५); —— : *दि पोलिटिकल फिलॉसफी ऑफ बी आर. आंबेडकर* (आग्रा, १९६५), खैरमोडे, चां भ *डॉ भीमराव रामजी आंबेडकर यांचे चरित्र, ५ खंड* (मुंबई, १९६२–६८); खरात, शं. सवा . *डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांची पत्रे* (पुणे, १९६१).

शं. हि. केळशीकर

ऑगस्टीन, सेंट (इ. स. ३५४–४३०) : सेंट ऑगस्टीन हा आफ्रिकेतील सर्वांत थोर ख्रिस्ती लेखक होय. आईबाप ख्रिस्ती असूनहि इ स ३८७ पर्यंत त्याला ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा दिली गेली नव्हती. पारंपरिक (सांप्रदायिक) शिक्षण घेतल्यानंतर त्याने स्वत:च्या गावीच शिक्षकाचे काम सुरु केलें. विवाहबद्ध न होता एका बाईशी त्याने संसार सुरु केला व तिच्यापासून त्याला अँडिओडेट (देवदत्त) नावाचा मुलगा झाला. त्या मुलामध्ये अल्पवयातच अलौकिक बुद्धिमत्तेची लक्षणे दिसून आली, परंतु तो केवळ १७ वर्षांचा झाल्यावर दिवंगत झाला

ख्रिस्ती धर्मातील मताचा ऑगस्टीनच्या मनावर विशेष प्रभाव न पडल्यामुळे तो मॅनीकिझम-(मॅनिवादा)-कडून निकटून राहिला. कारण त्या पंथात सद्रूप ईश्वर व असद्रूप ईश्वर (सैतान) या दोघांचें भिन्न अस्तित्व (द्वैत) मानिले असल्यामुळे जगांतील दुष्ट प्रवृत्तीची समस्या सोडविणे शक्य होई लवकरच त्याच्या मनात मॅनीकिझमबद्दल अनेक शंका निर्माण झाल्या व त्याच्या गावी दौऱ्यावर आलेल्या त्या पंथाच्या एका सुप्रसिद्ध उपदेशकाशी विचारविनिमय करूनहि त्या शंकाचे निरसन झाले नाही त्यानंतरहि बराच काळ तो जडवादीच राहिला, कारण त्याला तत्त्वाच्या स्वरूपाची कल्पनाच आली नव्हती काही काळ त्याने रोममध्ये शिक्षकाचें काम पत्करलें; परंतु लवकरच तेथेहि त्याची निराशाच झाली व वयाच्या तिसाव्या वर्षी ती नोकरी सोडून त्याने मिलान येथे पुन्हा शिक्षकाचें काम पत्करले. त्याच्या आध्यात्मिक जीवनातील तो अत्यंत आणीबाणीचा काळ होता. मिलानचे सुप्रसिद्ध बिशप (धर्माध्यक्ष) सेंट अँम्ब्रोझ याच्या प्रवचनाना तो जाऊ लागला. त्या प्रवचनानी तो अत्यंत प्रभावित झाला. मॅनीकिझमचा त्याने त्याग केला व प्लॉटिनस याच्या 'एन्नीड्स' ह्या ग्रंथाचें वाचन त्याने सुरू केलें त्या वाचनाने त्याला अध्यात्माचा (ईश्वर व जीवात्मे याच्या खऱ्या संबंधाचा) बोध झाला व द्वैत न मानतांहि जगांतील असत् (दुष्ट) प्रवृत्तीच्या समस्येच्या उत्तराचा शोध लागला. नंतर चिंतन व लेखन करण्याकरिता तो ग्रामीण भागांत जाऊन राहिला. इ. स. ३८७ मध्ये त्याने ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा घेण्याचें ठरविलें. नंतर त्याने आफ्रिकेला परत येऊन मॅनीकिझमला विरोध करणारें व इतर मुद्द्यांसंबंधी लिखाण केले इ स ३९१ मध्ये त्याला धर्मोपदेशक (यजक) करण्यात आलें व ३९६ साली हिप्पोच्या बिशपपदावर त्याची नेमणूक झाली. आपल्या आयुष्याची शेवटची ३४ वर्षे त्याने शिक्षण देण्यांत, धार्मिक प्रवचने करण्यात व ख्रिस्ती धर्माच्या तत्त्वाचे प्रतिपादन करणारें लेखन करण्यात घालविली. त्याच्या शेकडो लेखांपैकी 'कन्फेशन्स', 'फिलॉसॉफिकल डायलॉग्ज', 'दि ट्रिनिटी (त्रित्व)', व 'दि सिटी ऑफ गॉड', हे लेख विशेष उल्लेखनीय आहेत

अंतर्दृष्टीला गोचर होणारें सत्य हेंच सर्वोच्च सत्य संशयवादाचे – विशेषत आर्केसिलॉस याने प्रतिपादलेल्या संशयवादाचे – खंडन हाच त्याच्या तत्त्वज्ञानविषयक लिखाणाच्या सुरुवातीचा विषय आहे. "आपल्याला एखादी गोष्ट पटत नाही ही जाणीव ज्याला होते, त्याला आपणास संशय येतो ह्याविषयी निश्चिति आहे ह्या सत्याचे ज्ञान होतें." या ज्ञानातूनच इतर सत्यें अभिप्रेत होतात. "ज्याला संशय येतो तो जिवंत असतो. आपल्याला कोणत्या गोष्टीबद्दल शंका वाटते याची त्याला सदैव स्मृति असते व आपल्याला संशय येतो ह्याची त्याला जाणीव असते. तसेंच संशयी प्रवृत्तीमुळेच त्याला निश्चित काय तें जाणून घेण्याची इच्छा असते. मनाच्या संशयी अवस्थेची तो चर्चा करतो. संशय घेण्यांतच त्याला आपल्या अज्ञानाची जाणीव होते व कोणतेंहि मत उतावीळपणाने आपण मान्य करता कामा नये असा संकल्प तो मनोमन करतो. एखाद्या गोष्टीविषयी संशय बाळगणाऱ्या मनुष्याला, ज्या इतर गोष्टी गृहीत धरल्याशिवाय तसा संशय घेता आला नसता, त्या सर्व गोष्टींबद्दल संशय बाळगता येणार नाही " प्रत्येक गोष्टीबद्दल एखाद्याला निव्वळ कल्पनाविलासांत दंग होता येणार नाही, अगर चुकीचे मत बनविता येणार नाही. चुकीचे मत बनविणे हासुद्धा व्यक्तीच्या अस्तित्वाचा निश्चित पुरावाच आहे. याप्रमाणे, स्वत:विषयीची सत्यें व आपल्या मनांतील सत्याचा प्रकाश, ह्याविषयी तरी त्याची खात्री पटते; तथापि मन सत्य निर्माण करीत नाही; तें असलेल्या सत्याचा फक्त शोध घेतें; म्हणूनच स्वत्वाच्या भावनेपलीकडे जाऊं शकणाराना सत्याचा आतरिक शोध घेतां येतो. "बाह्य गोष्टींच्यामागे लागण्यापेक्षा मन अंतर्मुख बनवून आपल्या अंतरंगात प्रविष्ट व्हा सत्य हें मनुष्याच्या अंतरंगात वास करीत असते, आणि आपल्या मूलभूत प्रवृत्ति सारख्या बदलत आहेत असें जर तुम्हांला आढळून आले तर अंतिम सत्याच्या शोधार्थ वेळ पडल्यास स्वत:च्याहि पलीकडे जा," असा स्वत्वनिरपेक्ष विचार करणाऱ्याचाच आत्मा, विचारशक्ति प्रज्वलित करणारे आदितत्त्व जो प्रत्यक्ष ईश्वर, त्याच्या ठायी स्थिर होतो. "ईश्वर व आत्मा यांचें सम्यक् ज्ञान मी मिळवूं इच्छितों," ही अंतर्गत जाणीव म्हणजेच बुद्धि. स्वत्वाची ओळख हेच तिचें पहिलें कार्य होय. याप्रमाणे आत्मा स्वत:च्याच प्रेरणेने व स्वत:च्याच क्रियांच्यामार्फत स्वत:ची ओळख पटवून घेतो. "आत्मा, त्याने मिळविलेलें स्वत:च्या स्वरूपाचें ज्ञान व त्याची स्वतःवरची प्रीति – ह्या तीन गोष्टींनीच आत्मैक्य सिद्ध होते." बुद्धि हा 'आत्म्याचा नेत्र' व

'ज्ञानाचे तत्त्व' असून तिच्याच साहाय्याने आत्मा पाहतो व अंतर्ज्ञान प्राप्त करुन घेतो. विचार करणे म्हणजे मुख्यत. स्वस्वरूपा-बद्दलचा व आत्मस्मृतीबद्दलचा विचार करणे असते. आत्म्याच्या पलीकडे असणाऱ्या विश्वातील सर्वव्यापी तत्त्वावर आत्म्याचे विचार केंद्रित होतात व त्यामुळे त्या विचारानाहि प्रेरणा मिळते व प्रकाश मिळतो. ह्यामुळेच आत्म्याच्या ठिकाणी अशी एक स्वाभाविक इच्छा निर्माण होते की, जी त्याला सतत परमात्म्याच्या शाश्वत व स्वयं-प्रकटित स्वरूपाकडे (लोगोसकडे – शब्दब्रह्माकडे) आकृष्ट करते.

ज्ञानशास्त्र : ऑगस्टीनच्या मते इंद्रियामार्फत होणारें ज्ञान हे युक्त ज्ञान असते गतकालच्या आठवणी व भय-अभिलाषा इत्यादि मनोविकाराच्या प्रेरणा यानी रंजित न झालेले, इंद्रियाना होणारें प्रत्यक्ष ज्ञान वस्तुनिष्ठ असते, परंतु ते ज्ञान वस्तूच्या केवळ बाह्य स्वरूपाचे (आभासाचे) असते, वस्तूच्या सत्य स्वरूपाचें नसते वस्तूच्या सत्य स्वरूपाचे आकलन फक्त बुद्धीला होऊ शकते. इंद्रियजन्य ज्ञानाचे मूल्यमापन बुद्धीलाच करावे लागते. उतावीळपणाने वस्तूचे बाह्य स्वरूप खरे मानले, तर ते आपणांस प्रमादाप्रत नेते. मनुष्याची सारासारविवेकशक्तिरूप बुद्धि इंद्रियगोचर वस्तूचें निरीक्षण करते, त्याचे वर्गीकरण करते, त्याची गुणलक्षणे ठरविते व तुलनात्मक दृष्टीने त्यांतील बऱ्यावाइटाची निवड करते नंतर ती (बुद्धि) त्याचे सत्य स्वरूप ठरविते हे ठरवितांना तिला काही तत्त्वाचा म्हणजेच सत्याच्या मूलभूत (अंत स्थ) नियमाचा आधार घ्यावा लागतो हे नियम बुद्धिनिर्मित नसून जन्मजात असतात व ते अंतर्ज्ञानास प्रतीत होतात. हे नियम सारासारविवेकबुद्धीने निर्माण केलेले नसतात, तर ते तिचे घटकावयव असतात. म्हणूनच ते बुद्धीपुढे तिच्या स्वत.च्या उगमाबद्दल प्रश्न निर्माण करतात. बुद्धीला असे आढळून येते की, अंतिम सत्य आपल्या आवाक्याबाहेरचे आहे व तेच आपले नियमन करते हे अंतिम सत्य शाश्वत असते व त्याची बरोबरी करण्याच्या – म्हणजेच ज्ञान अगर अपरा विद्या प्राप्त करून घेण्याच्या – प्रयत्नात सारासारविवेक-बुद्धीमध्ये सारखे बदल होत जातात; म्हणूनच बुद्धीला, स्वभावत च अपरिवर्तनीय, अदृश्य व शाश्वत स्वरूपाच्या अंतिम सत्याचे म्हणजेच सर्व वस्तूना प्रकाशित करणाऱ्या सर्व प्रकारच्या बदलत्या बुद्धीला जन्म देणाऱ्या परमात्म्याचें (ईश्वराचे) अस्तित्व मान्य करावे लागते. सारासारविवेकशक्तीच्या मदतीने बुद्धीला या 'भूतमात्राना प्रकाशित करणाऱ्या सूर्याची' – परमेश्वराची – ओळख पटते आणि विश्वातील इतर सर्व परिवर्तनीय गोष्टी व अर्धसत्ये याना बाजूस सारून ती त्याच्यावर प्रेम (भक्ति) करूं लागते व ज्या आनंदमय स्वयंप्रेरणेने त्याचा साक्षात्कार होईल ती प्रेरणा प्राप्त करून घेणे आपले सर्वोच्च ध्येय ठरविते. "थोडक्यात सागावयाचे म्हणजे, ज्या अर्थी कोणत्यातरी परमोच्च शक्तीकडून माझ्या बुद्धीला तेज प्राप्त होते व तिचे नियमन केलें जाते, त्या अर्थी या विश्वात दैवी शक्ति अस्तित्वांत आहे ह्याची मला जाणीव होते व त्या शक्तीचे स्वरूप जाणून घेण्याची मला इच्छा होते. मला कळलेली सत्ये अंतिम सत्ये नव्हेत. मला सुचणारे विचार सर्वव्यापक परमेश्वराच्या ऐक्यात गवसणारे विचार नव्हेत. माझे विचार म्हणजे अंतिम सत्याचा केवळ एक लहान अंश आहे ते केवळ अंतिम सत्याचे माझ्या मनावर उमटलेले ठसे अगर प्रतिबिंबे आहेत."

प्लेटोच्या या अंशवादाच्या (सहभागित्वाच्या) कल्पनेचा ऑगस्टीनने पुरेपूर उपयोग करून घेतला आहे विचाराची देवघेव भाषेच्या व इतर खुणांच्या माध्यमाने होते; पण हे माध्यम कधीच पुरेसें कार्यक्षम नसते ऐकणाऱ्याला बाहेरून येणारे विचार एकदम ग्रहण करता येत नाहीत त्याला स्वत ची विचारशक्ति वापरावी लागते म्हणजेच अंतर्यामीच्या जिवंत सत्याच्या प्रकाशानेच त्याला बाह्य विचाराचें आकलन होऊं शकते. या अंतर्गत गुरूच्या (अंत स्थ सत्याच्या) साहाय्याविना कोणत्याहि बाहेरच्या गुरूला ज्ञान देतां येत नाही; कारण सर्वच गुरु अगर शिष्य या अंतर्गत गुरूचे शिष्य असतात तो एकटाच (लोगोस) 'शब्दब्रह्म' आहे व तोच संपूर्ण सत्याचा स्वयंसिद्ध आविष्कार असून त्याच्यामुळेच व्यक्तिमात्राचें अंतरंग उजळून निघते

'दैवी प्रेरणाच मनुष्याच्या आत्म्याला व बुद्धीला चालना देते', ही कल्पनाच ऑगस्टीनच्या तत्त्वज्ञानाचें वैशिष्ट्य आहे. ऑगस्टीननंतर झालेले ख्रिस्ती तत्त्ववेत्ते याच मताला चिकटून राहिले व त्यालाच त्यांनी अधिक सुसंस्कृत रूप दिले. ऑगस्टीनची स्मरणशक्तीची मीमांसाहि याच त्याच्या अंत.स्थत्व व प्रकाशकत्व यावर (परमेश्वराचे व्यक्तिमात्राच्या ठिकाणचें अस्तित्व व त्यामुळे मानवाच्या बुद्धीला प्राप्त होणारा प्रकाश) आधारलेली आहे व्यक्तीला गतकालात मिळालेल्या अनुभवांची व माहितीची स्मृति असते, त्याप्रमाणेच सद्य स्थितीचीहि स्मृति (जाणीव) असते. इंद्रियावर अवलंबून असणारा आत्मा सभोवारच्या विषयाच्या जंजाळात कधीकधी स्वत.लाच विसरून जातो, परंतु त्याला पुन्हा स्वत च्या अस्तित्वाची, व अंत स्थ गुरूची आठवण होते. याच आठवणीला 'आत्म्याची चिरंतन वर्तमानाची स्मृति' म्हणतां येईल

सत्ताशास्त्र : अन्तर्गत आत्म्याच्या कल्पनेंतच ईश्वराचे अस्तित्व अभिप्रेत असते. आत्म्याला निश्चितच काही सत्याचें ज्ञान झालेले असते (उदा.– संशयवादाचें खंडन.) या आत्म्याला अंतिम सत्य हे आपल्या-पेक्षा श्रेष्ठ व अधिक व्यापक आहे असा अनुभव येतो. बुद्धीला तेजोमय करणारे सत्य संपूर्ण सत्यच असलें पाहिजे व संपूर्ण सत्य म्हणजेच अपरिहार्य शाश्वत व अविकार्य असा परमात्माच, म्हणून ईश्वर आहेच असें असूनसुद्धा मानवी जीवनांत ईश्वराच्या सत्य स्वरूपाचा जीवाला साक्षात्कार होत नाही. आत्म्याला ईश्वराची अभावत्वाने म्हणजे 'नेति नेति' अशीच ओळख होते. ईश्वर हा व्यक्तित्वाचा व सत्याचा, तसेंच सौंदर्य-प्रेम-आनंद यांचें परमोच्च स्वरूप, परंतु असकीर्ण व निर्गुण असतो, एवढीच जाणीव आत्म्याला होते. ईश्वरासंबंधी ही जाणीव म्हणजेच विकारी आत्म्याला प्रकाश व शक्ति देणाऱ्या विश्वातील विश्वनिर्मात्याची आत्म्याला पटलेली ओळखच होय विकारी आत्मा अविकारी परमात्म्यापासून (आदिकारणापासून) भिन्न भावाने राहूच शकणार नाही. विश्वातील भूतमात्रांच्या (आत्म्याच्या) बदलत्या स्वरूपाच्या आधारानेच ऑगस्टीन ह्याने ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध केले आहे विकृति (बदलणें) हा जीवात्म्याचा प्रकृतिस्वभावच असल्यामुळे सर्व जीवात्मे विकारी असतात आणि म्हणूनच ते त्याच्या आदिकारणापासून (परमात्म्यापासून) निराळे असतात व सर्वथैव त्याच्यावरच अवलंबून असतात. कार्यकारण-भावाने झालेली त्यांची उत्पत्ति म्हणजे नवनिर्मितीच म्हटली पाहिजे, कारण ते सर्वस्वी ईश्वरा-वरच अवलंबून असून त्या एकट्या ईश्वरापासूनच जीवात्म्यांची निर्मिति होत असते. पूर्वीच अस्तित्वात असलेल्या एखाद्या जडद्रव्यापासून ते

(जीवात्मे) साकार झालेले असते, तर ते ईश्वरावर सर्वस्वी अवलंबून नसते; व अंत स्वरूपात उत्क्रांति होऊन जर त्यांना परिणत-स्वरूप प्राप्त झालेले असतें, तर ते त्याच्या मूलस्वरूपापासून अगदी भिन्नरूप झाले नसते. ईश्वर प्राणिमात्राना सपूर्णत व्यापून राहतो, तसाच तो त्याच्या पलीकडेहि असतो "ईश्वर माझ्या हृदयांत सर्वांत खोल जागी व.स करतो, तसेंच माझ्यापासून सर्वांत दूर (उंच) असतें त्यांहूनहि तो दूर असतो." प्राण्याना खरेखुरे अस्तित्व असनें, परंतु सर्व प्राणी अपूर्ण आहेत. "मी सर्व सृष्टीकडे नजर फेकली व मला असें दिसले की, सृष्टि केवळ 'सत्'हि नाही व केवल 'असत्'हि नाही; कारण ती तुझ्यापासूनच निर्माण झाली असल्यामुळे 'सद्रूप' आहे, परतु ती तुझ्यासारखी नसल्यामुळे 'असद्रूप' आहे. जे शाश्वत आहे, जें विकृतीच्या टप्प्यापलीकडचे आहे तेच खरोखर 'सत्' होय" "विश्व आहे त्यापेक्षा अधिक प्रमाणांत सत्य वाटणें" ही एक फार मोठी फसवणूक आहे. विश्व कालौघात कधीतरी निर्माण केलेलें नमून, काला-वरोवरच त्याची निर्मिति होत असते, व तोच विश्वाच्या विकारित्वाचे माप आहे

मानवशास्त्र : मानव म्हणजे निव्वळ आत्मा नव्हे, तर तो आत्म्याने सचेतन केलेले शरीर धारण करणारा प्राणी होय. आत्मा चैतन्य-स्वरूप असल्यामुळे तो मानवाचे शरीर व्यापून राहतो. "मनुष्य हा विचारशक्ति असलेला मर्त्य प्राणी आहे." "मानव, हा आत्मा व शरीर यांचा संयोग असलेला बुद्धियुक्त प्राणी आहे." आत्म्याला स्वत.ची जाणीव असते, यावरूनच तो चैतन्यमय व अमर असला पाहिजे. आत्मा प्राण्यांप्रमाणे आईवापांच्या पोटी जन्मलेला नसतो, किंवा पदार्थांशी त्याचा संयोग होण्यापूर्वी त्याची निर्मिति होऊन तो अस्तित्वांत नसतो; तर देहाची (गर्भरूपाने) निर्मिति होतांनाच त्या देहाच्या आनुवंशिक गुणलक्षणांसह ईश्वरच त्याची निर्मिति करतो.

(असत्) दुष्ट प्रवृत्तींचा प्रश्न : असत् हें भावरुप नमून वैगुण्यरूप असतें. मूर्तिमंत चांगुलपणाचें कधीहि अनिष्टात रूपांतर होऊ शकत नाही; परंतु अपूर्ण वस्तु अगर व्यक्ति वदलूं शकतात व त्यांचा मूळचा चांगुलपणा मलिन होऊं शकतो. भौतिक विकार-शीलतेमुळे भौतिक स्वरूपांत वाईट वदल होतात; तसेंच अविकारी अशा ईश्वरापेक्षा विकारी विपयासंबंधी अधिक आसक्ति उत्पन्न झाली तर मूळच्या (ईश्वरदत्त) स्वतंत्र विचार करणाऱ्या बुद्धीत वदल होऊन त्यापासून नैतिक अनिष्टता (पाप करण्याची प्रवृत्ति) निर्माण होते.

ऑगस्टीन हा नुसता तत्त्वचितक नव्हता. त्याला वायवलचा मीमांसक व ईश्वरप्रणीत ज्ञानाचा भाष्यकार म्हणणेच अधिक उचित होईल. म्हणूनच त्याने तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत न येणारे -- "ख्रिस्ती धर्माची इतिहासविपयक दृष्टि, आदि-पाप, अनुग्रह अगर ईश्वरी-कृपा, ख्रिस्ती संस्कार व यज्ञ, ईश्वराचें त्रित्व, मनुष्यताग्रहण व देहधारण" हे आणि यासारखे अनेक विपय हाताळले आहेत तसेंच त्याने 'सारासार-विवेक व ख्रिस्तधर्मीयांची श्रद्धा यांचें सुसवादित्व' व 'ख्रिस्ती धर्म आणि ग्रीक-रोमन धर्ममते व तत्त्वज्ञान यांतील सवंध' या विपयां-वावतहि महत्त्वाचे विचार लिहून ठेवले आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : गिलसन, ई. एच. . दि *ख्रिश्चन फिलॉसफी ऑफ सेंट ऑगस्टीन*, अनु. एल ई. एम. लिच, (न्यूयॉर्क, १९६०); ग्विटन, जे. : *दि मॉडर्निटी ऑफ सेंट ऑगस्टीन*, अनु. ए. व्ही. लिटलहेड. (लडन, १९५९); हेन्री, पी. : *सेंट ऑगस्टीन ऑन पर्सनॅलिटी* (न्यूयॉर्क, १९६०); पोप, एच. : *सेंट ऑगस्टीन ऑफ हिप्पो* (न्यूयॉर्क, १९६१).

आर. व्ही. डस्मेट

ऑटो रुडॉल्फ (१८६९–१९३७) : ऑटो रुडॉल्फ हा एक जर्मन ईश्वरशास्त्रज्ञ होता. अर्लेन्गेन व गॉटिन्जेन येथे त्याचे शिक्षण झालें. गॉटिन्जेन येथे ईश्वरशास्त्राचा प्राध्यापक म्हणून त्याची १९०४ मध्ये निवड झाली ब्रेस्लॉ व मार्वर्ग येथे त्याने असेंच काम स्वीकारलें व तेथे तो जीवनाच्या अंतसमयापर्यंत राहिला. ऑटोचें सर्वांत महत्त्वाचे तत्त्वज्ञानाचें कार्य हे 'धार्मिक भावना' व 'धार्मिक ज्ञान' ह्याचें त्याने जे मार्मिक विवेचन केले तें आहे. त्यांवर त्याने 'दि आयडिआ ऑफ दि होली' हा जगप्रसिद्ध ग्रंथ लिहिला आपल्या 'नॅचरॅलिझम अँड रिलिजन' या ग्रथांत त्याने धर्माच्या निसर्गवादाशी असलेल्या संवधाचे विवेचन केले आहे.

यांत्रिक व गणिती पद्धतीच्या आधारानेच प्रत्येक घटकाचें उपपादन केलें पाहिजे असा निसर्गवादाच्या पद्धतीचा आग्रह असतो. जे विश्वाच्या अतीत, गूढ असतें व ज्यात 'हेतु' असतो आणि जें धर्मास अत्यावश्यक असते, त्यास निसर्गवाद आपल्या अभ्यासातून वगळतो. धर्माचा दावा हा केवळ काल्पनिक व काव्यात्मक नसतो, तर तो सत्य असतो. धर्माचा विज्ञानाशी विरोध नसतो व विज्ञानाला धर्माच्या सत्याचें मूल्य ठरविता येत नाही हें विवेकबुद्धीहि दाखवून देऊं शकते. विज्ञान व व्यवहार ह्यांच्या सत्यांहून धर्माची सत्यें भिन्न प्रकारची असतात आणि त्यांचे आधार अंत.करण, सदसद्विवेकबुद्धि, भावना व अंतर्ज्ञान ही असतात, असें ऑटोचे म्हणणें आहे. जग हें मर्यादित व परावलंबी असते आणि त्याला अनुसरून सर्व वस्तूंच्या परावलंवनत्वा-विपयी व मर्यादितत्वाविषयी भावनाहि असतात. देव, दैवी योजना किवा वस्तु ह्यात सहेतुक योजना असते. ह्याचा गर्भित अर्थ असा असतो की, काही मूल्यविधाने ही खरीं असतात व ही विधाने मानवाच्या भावना व अंतर्ज्ञान यांवर आधारलेली असतात.

धार्मिक भावना : या विश्वाच्या अतीत असें जें गूढ व सुंदर सत्य आहे त्याच्या अनुभवाशी जी भावना गुफलेली असते ती धार्मिक भावना एक प्रकारची धर्मनिष्ठा (पाएटी) असते. धार्मिक भावनांच्या स्वरूपाचें खरें स्वरूप ऑटोने आपल्या 'दि फिलॉसफी ऑफ रिलिजन वेस्ड ऑन कांट अँड फ्रॉइड' या ग्रंथांत मांडलेल्या भूमिकेवरून स्पष्ट होते. त्याच्या मते आपणास अंतिम निर्गुण सत्तेचें आकलन अंतर्ज्ञानाने होतें व ते सत्याविपयीच्या भावनांत व्यक्त होतें. ह्या भावनांना सकल्प-नाच्या व कल्पनांच्या साहाय्याने नंतर मूर्त रूप देतां येतें; पण त्यांचें सत्यत्व ठरविणारा निकप मात्र शब्दांत मूर्त करतां येत नाही; तो केवळ भावनेलाच प्रतीत होत असतो, अशी ऑटोची भूमिका आहे. तो धार्मिक भावना व उदात्ततेविपयीची भावना यांतहि फरक करतो. आपण क्षुद्र आहो असें वाटणे आणि आपणांस काहीतरी उच्च व मौल्यवान् प्राप्त झाले पाहिजे असे वाटून एखाद्या आदर्शाविपयी आकर्पण वाटणें, याच्या संमिश्रणांतून धार्मिक भावनेचा उगम होतो असे ऑटोला वाटतें. धार्मिक भावना वोधगर्भ असतात; कारण त्यांच्याच प्रेरणेतून अतीत

सत्याच्या अस्तित्वाची व मूल्याची जाणीव होत असते. धार्मिक अनुभूति ही अनुभवपूर्व व अनुभवोत्तर अशी उभयविध असते ती अंतिम सत्याची सकल्पना आणि तिचें आकलन ह्या दोहोंची निर्मिति करते

अंतिम सत्ता धार्मिक भावनाच्या सदर्भ-पदार्थास ओटो 'अंतिम सत्ता' (न्यूमन) ह्या अर्थानें व्यक्त करतो त्याच्या मतें अशा अतिम सत्तेस शिवत्व, पूर्णत्व, अपरिहार्यता व सारत्व यासारखे गुण असतात व म्हणून मानवास जी आदरभयान्वित अशी भक्तिभावना वाटते ती अर्थपूर्ण असते अशी अतिम सत्ता व तिच्या स्वरूपाचे वर्णन करणाऱ्या गुणधर्मांच्या सकल्पना एकत्र येतात तेव्हा 'पवित्र' (होली) ची सकीर्ण सकल्पना तयार होते व तिचा उगम इद्रियसवेदनांतून होत नसून ती अनुभवपूर्व असते असे म्हणावयास पाहिजे या न्यूमनच्या (अंतिम-सत्तेच्या) स्वरूपाचे प्रेम, करुणा व नैतिक प्रेरणा ह्यानीहि वर्णन करता येऊ शकते शिवाय आत्म्याची स्वायत्तता व त्याची धार्मिक क्षमता ह्याहि ऑटोच्या दृष्टीने फार महत्त्वाच्या असतात. आत्मा स्वायत्त आहे ह्याचा अर्थ ओटोच्या मते असा आहे की, निसर्गनियमांहून त्याचे नियम मूलत च वेगळे असतात ते वर्णनात्मक नसून 'आदेशक' असतात व ते आत्म्याच्या स्वत च्या स्वरूपावरून घडत असतात आणि म्हणून आत्मा 'स्वतंत्र' असतो, तो असाधारण व अद्वितीय असतो आणि तो आपल्या मूलभूत प्रेरणेप्रमाणे व स्वरूपाप्रमाणे वाढत असतो. तो विशद करून सागता येत नाही, व त्याच्या वर्तनाचे पूर्वकथनहि करता येत नाही असे ऑटोचे म्हणणे आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : ऑटो, आर. : *दि आयडिआ ऑफ दि होली*, अनु जे डब्ल्यू. हार्वे (ब्रेस्टन, १९१७; आ २५, म्युनिच, १९३६); डेव्हिडसन, आर एफ. · *रुडॉल्फ ऑटोज इंटरप्रिटेशन ऑफ रिलिजन* (न्यूयॉर्क, १९४७); मूर, जे. एम . *थिअरीज ऑफ रिलिजस एक्सपीरिअन्स वुइथ स्पेशल रेफरन्स टु जेम्स, ऑटो अँड बर्गसन* (न्यूयॉर्क, १९३८).

ग. ना. जोशी

ऑयकेन, आर. [ऑयकेन रुडॉल्फ खिस्तॉफ (१८४६–१९२६)] : जर्मन तत्त्वज्ञ. १८७१–१८७४ ब्राझेल विद्यापीठात आणि १८७४ पासून मृत्यूपर्यंत येना विद्यापीठात तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक १९०८ मध्ये त्याना साहित्याचे नोबेल पारितोषिक मिळाले

तत्त्वज्ञानाचें कार्य · ऑयकेन याच्या मतें, तत्त्वज्ञानाचें कार्य जीवनाचा अर्थ विशद करून जीवनविषयक विविध मार्ग अथवा प्रणाली स्पष्ट करुन सागून त्यापैकी कोणती स्वीकारार्ह आहे तें सागणे हें होय ते जीवनतत्त्वज्ञ होते. *त्याच्या मते मानवी जीवन म्हणजे स्वयबोधाच्या* स्वरूपाची उत्क्रांतीची प्रक्रिया होय मनुष्य विभक्त व्यक्ति नसून खऱ्या अर्थाने सामाजिक आणि आध्यात्मिक आहे, आणि आपल्या क्रियांमधून तो सत्यता, सौंदर्य, शिवत्व आदि मूल्ये प्राप्त करण्याचा प्रयत्न करतो. तो आपली व्यक्तित्वाची मर्यादा ओलाडून दुसऱ्यांशी सपर्क साधतो मनुष्याची ही आध्यात्मिक प्रक्रिया कधीहि अंत पावत नसून सदोदित उत्क्रांत होत राहते. मनुष्याच्या आत्म्याचे आध्यात्मिकता आणि आध्यात्मिक क्रिया हे प्रधान घटक आहेत. आणि आत्मा जसजसा बाह्य जगतापासून मुक्त होत जातो तसतशी त्याची अभिव्यक्ति अधिकाधिक पूर्ण होत जाते.

निसर्गवाद आणि मानवी जीवन : मनुष्य-जीवनाचे स्पष्टीकरण निसर्गवादाच्या आधारावर करता येणार नाही निसर्गवाद मानवी जीवनाच्या व्याप्तीचे निसर्गाच्या क्षेत्रांत मर्यादीकरण करतो आणि *त्याच्या आध्यात्मिकतेचे, सामाजिकतेचे व सहकार्यत्वाचे* अवमूल्यन करतो. त्याचप्रमाणे ऑयकेनच्या मते, समाजवादी विचारसरणी मनुष्याची आध्यात्मिक स्वायत्तता नाकारते, इतकेच नव्हे तर आतरिक जीवनाचा अन्वयार्थहि स्पष्ट करूं शकत नाही निसर्गोद्भव सस्कृति ही खरी नसून ती मानवाच्या सारभूत आध्यात्मिकतेवर मर्यादा घालते. ऑयकेन यांनी निसर्गवादाचा बौद्धिक विषयिनिष्ठवादाशी समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला. निसर्गवाद व्यक्तिस्वातंत्र्य मान्य करीत असूनहि या स्वातत्र्याचा वापर कसा करावा याचे स्पष्टीकरण करूं शकत नाही, तर बौद्धिक चित्सत्तावाद, सहकार्य, एकात्मता आदींची आवश्यकता मान्य करीत असूनहि व्यक्तिस्वातत्र्याच्या अडचणींचे निराकरण करीत नाही या समस्येची सोडवणूक करण्यासाठीच आध्यात्मिक स्वायत्तता मान्य केली पाहिजे असें ऑयकेन, आर याचे मत आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : ऑयकेन, आर सी. : *दि मीनिंग अँड व्हॅल्यू ऑफ लाइफ*, अनु. एल. जे गिब्सन व डब्ल्यू. आर बी. गिब्सन (लंडन, १९०९); —— : *लाइफ्स बेसिस अँड लाइफ्स आयडिअल*, अनु ए जी विजेरी (लंडन, १९१७), —— · *नॉलेज अँड लाइफ*, अनु. डब्ल्यू. टी. जोन्स (लंडन, १९१३); —— : *दि इंडिव्हिज्युअल अँड सोसायटी*, अनु डब्ल्यू. आर. व्ही. ब्रेड (लंडन, १९२३).

राजेंद्र प्रसाद व शि. ना. जोशी

ऑरिजेन : ऑरिजेनचा जन्म, बहुधा अॅलेक्झँड्रिया येथे इ. स १८५–१८६ मध्ये झाला. त्याचे मातापिता ख्रिस्तीधर्मीय असावेत ऑरिजेनचा पिता लिओनिडास याने त्याला उत्तम शिक्षण दिले विद्यार्थिदशेत त्याच्यावर क्लेमटसारख्या तत्त्ववेत्त्याच्या प्रवचनाचे संस्कार झाले होते इ. स २०२ मध्ये ऑरिजेनचा पिता धर्मच्छलास बळी पडला या प्रसगात ऑरिजेनची नि स्पृहता प्रकट झाली त्याने आपल्या पित्यास सागितलें की, अन्यायाला शरण जाण्यापेक्षा हौतात्म्य स्वीकारणे अधिक श्रेयस्कर आहे. पित्याच्या निधनानंतर ऑरिजेनने अध्यापनाचा व्यवसाय करून कुटुंबीयांची उपजीविका चालविली लवकरच अॅलेक्झँड्रिया येथील पाठशाळेच्या प्रमुखपदी त्याची नेमणूक झाली. पाठशाळेचें कार्य करीत असतानाच त्याने प्लेटो आणि न्युमेनियस याच्या ग्रंथाचा, तसाच स्टोइक आणि पायथॅगोरियन पथाच्या तत्त्वज्ञानाचा समग्र अभ्यास केला. पाठशाळेमध्ये पुरुषाप्रमाणे स्त्रियानाहि शिकविण्याचें कार्य करावयाचे होते. याबाबत लोकापवादास अवसर राहू नये म्हणून ऑरिजेनने स्वत स खच्ची करून घेतलें. पाठशाळेमध्ये त्याने अध्यापनाबरोबरच जे सशोधन आणि चितन केले; त्याचे फल म्हणजे त्याने प्रसिद्ध केलेली धर्मग्रथावरील भाष्यें होत इ स. २३० च्या सुमारास, अॅलेक्झँड्रिया येथील बिशपची गैरमर्जी झाल्याने, ऑरिजेन, आर ला देशांतर करणे प्राप्त झालें. पॅलेस्टाइनमधील एका गावी स्थायिक होण्याचा त्याचा यत्न अयशस्वी होऊन त्याला पुन.

स्थलांतर करावे लागले. आयुष्यांतील अशा अनेक विपत्प्रसंगांना तोंड देत असतांनाहि ऑरिजेनची अध्ययन-अध्यापनाची तळमळ आणि समत्वबुद्धि किंचितहि कमी झाली नाही. इ. स. २५० मध्ये धर्मच्छलापायी त्याला कारावास आणि छळ सोसावा लागला. शेवटी इ. स. २५४ मध्ये या नि.स्पृह आणि विरक्त पुरुषाच्या जीवनाचा अंत झाला.

ऑरिजेनने रचलेल्या ग्रथाची सख्या सहा हजार असावी असा एक अंदाज केला गेला होता ही अर्थातच अतिशयोक्ति आहे. ऑरिजेनने विपुल ग्रंथलेखन केलें यात शका नाही, तथापि, इतरांनी अनेक ग्रंथ त्याच्या नावाने प्रसिद्ध केले होते आणि त्याला आपल्या हयातीतच याविषयी तक्रार करण्याची वेळ आली होती त्याचे काही ग्रंथ मूळ स्वरुपांत उपलब्ध आहेत त्याच्या काही ग्रथांची भाषांतरेहि उपलब्ध आहेत ऑरिजेनचें लेखन बहुताशी धर्मग्रंथांची विवरणें या स्वरूपाचे असले तरी काही ग्रंथामध्ये त्याने स्वपक्ष-समर्थन आणि परपक्षखंडनहि केले आहे त्याच्या इतर ग्रथापेक्षा 'दि प्रिन्सिपिस' आणि 'कांट्रा सेलसम' हे दोन, त्याची तात्त्विक भूमिका अभ्यासण्याच्या दृष्टीने, अधिक महत्त्वाचे मानले जातात.

ऑरिजेनची तात्त्विक भूमिका ग्रीक तत्त्वज्ञान आणि ख्रिस्ती ग्नॉस्टिक संप्रदाय या दोहोंवर आधारलेली असून तीत नवप्लेटोवादाची प्रवृत्तिहि आढळते. ग्रीक तत्त्वज्ञान आणि ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वे यांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न आणि त्याच्या अनुषंगाने, धर्मग्रंथांच्या विवरणाच्या एका विशिष्ट पद्धतीचा स्वीकार या गोष्टी ॲलेक्झँड्रियाच्या वैचारिक परंपरेंत नवीन नाहीत. ऑरिजेनचे उद्दिष्ट आणि पद्धती याच प्रकारची आहेत; तथापि, ऑरिजेनच्या प्रतिपादनाचा विषय ईश्वरशास्त्रीय स्वरूपाचा आहे, तत्त्वज्ञानांतील ईश्वरसिद्धान्त नव्हे. यामुळे त्याने तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत काही मौलिक विचार मांडले आहेत असे मानलें जात नाही. ऑरिजेनच्या ईश्वरमीमासक उपपत्तीचा ठसा नंतरच्या ईश्वरशास्त्रीय विचारावर स्पष्ट दिसतो. याच दृष्टीने ऑरिजेनच्या उपपत्तीचे महत्त्व मानले जाते.

संदर्भ-ग्रंथ : बटरवर्थ, जी. डब्ल्यू. *ऑरिजेन ऑन फर्स्ट प्रिन्सिपल्स* (लडन, १९३६), ऑरिजेन : *कांट्रा सेलसम*, अनु. व संपा एच छेडविक (केंब्रिज, १९५३); — : *ट्रीटिज ऑन प्रेयर*, अनु ई. जी. जे. (नेपरव्हिले, इलिनॉइस, १९५४); बिग्ग, सी. : *दि ख्रिश्चन प्लेटॉनिस्ट्स ऑफ ॲलेक्झँड्रिया* (ऑक्सफर्ड, १९१३)

भा. ग. केतकर

ऑर्‌गॅनॉन (ॲरिस्टॉटल) : ऑर्‌गॅनॉन ह्या शब्दाचा अर्थ 'उचित किंवा प्रमाणित विचार करण्याचे साधन' असा आहे. ॲरिस्टॉटलने तर्कशास्त्रावर ज्या सहा पुस्तिका लिहिल्या त्या त्याच्या पेरिपॅटेटिक म्हणजेच येरझाऱ्या पथातील अनुयायांनी 'ऑर्‌गॅनॉन' ह्या ग्रंथात एकत्रितपणे सपादित केल्या. बेकन ह्या तर्कशास्त्रज्ञाने ह्या नांवावरूनच 'नोव्हम ऑरगॅनॉन' म्हणजे 'नवे साधन' असें आपल्या पुस्तकाला नाव दिले. आज आपल्याला ज्या स्वरूपात 'ऑर्‌गॅनॉन' उपलब्ध आहे, त्यांत सहा प्रकरणे असून त्याची नावे अनुक्रमे 'कॅटेगरीज', 'ऑन इंटरप्रिटेशन', 'फर्स्ट सिरीज ऑफ ॲनॅलिटिक्स', 'सेकड सिरीज ऑफ ॲनॅलिटिक्स', 'टॉपिक्स' व 'फॅलसीज' अशी आहेत. ह्यातील पहिली दोन पुस्तकें लहान असून त्यांची पृष्ठसंख्या जेमतेम साठ आहे; तरीपण तीच सर्वांत जास्त महत्त्वाची आहेत. विशेषतः मध्ययुगीन कालांत त्यांच्यावर खूपच विवरण केलेलें आढळून येते ॲरिस्टॉटलने ती स्वत.च लिहिली किंवा नाहीत हादेखील एक वादग्रस्त विषय आहे 'कॅटेगरीज' हे प्रकरण ॲरिस्टॉटलचे नसले पाहिजे असे म्हटले जाण्याचे एक कारण, त्यात असलेले आत्यंतिक नामवादाचें तत्त्व होय. 'ऑन इटरप्रिटेशन' ह्या ग्रंथ अधिक तात्त्विक आणि ॲरिस्टॉटलच्या विचाराशी अधिक जवळचा वाटतो ह्या पुस्तकाचें स्वरुप ॲरिस्टॉटलने विद्यार्थ्यांना शिकवितांना वापरण्यासाठी काढलेली टिपणे अशा स्वरूपाचे वाटते 'टॉपिक्स' ह्या पुस्तकांत संभाव्यतेपासून विचार कसा करता येईल आणि विरोधाभास न होता आपल्या विचाराचें समर्थन कसे करतां येईल याची पद्धती शोधून काढण्याचा प्रयत्न दिसतो म्हणजेच या पुस्तकाचा विषय संवाद-पद्धती आहे. युक्तिवादाच्या कलेचा ऊहापोह ह्या प्रकरणात आढळतो ही पद्धतीच तर्कशास्त्राचा आधार बनली. ॲरिस्टॉटल स्वत 'तर्कशास्त्र' हा शब्द वापरीत नाही. तो त्याला 'ॲनॅलिटिक्स' वा 'विचाराच्या आकाराचे विश्लेषण करणारे शास्त्र' असे म्हणतो. 'ॲनॅलिटिक्स'मध्ये त्याने ह्या आकारांची चर्चा केलेली आहे. 'ॲनॅलिटिक्स' मुख्यत सविधानात्मक अनुमानाच्या स्वरूपाला वाहिलेले आहे, आणि ॲरिस्टॉटलच्या बुद्धीची येथे कमाल दिसून येते. त्याची लिखाणपद्धती अत्यंत शास्त्रीय, काटेकोर आणि मुद्देसूद आहे. ॲरिस्टॉटलबद्दल एक असा समज आहे की, तो केवळ संविधानात्मक विचारसरणीलाच मान्यता देतो; परंतु ही कल्पना त्याच्यावर अन्याय करणारी आहे. सविधानाच्या सर्वांगीण परामर्शानतर त्याची सर्वोच्च प्रविधाने किंवा सामान्य नियम आपणांस कसे कळतात, ह्याची पण तो चर्चा करतो आणि अनुभव किंवा अंत.प्रज्ञा हाच त्याचा आधार मानतो. ॲरिस्टॉटलचें तर्कशास्त्र सॉक्रेटीस व प्लेटो ह्यानी त्या दिशेने जे कार्य केले त्यावर आधारित आहे. त्याने त्याचे स्वतत्र शास्त्र बनवून 'ॲनॅलिटिक्स' म्हणजे 'संशोधन-कलेची ओळख' असें नाव दिले. ज्ञानप्रक्रियेत ॲरिस्टॉटल अनुभवाला महत्त्व देतो. इंद्रियसवेदनानी प्राप्त झालेल्या सत्याचे तो समर्थन करतो. इद्रियें फसवीत नाहीत. सवेदनांमधील संबंध जोडण्यास किंवा त्याच्या एकत्रीकरणात चूक झाल्यास मिथ्या ज्ञान निर्माण होतें; म्हणूनच ॲरिस्टॉटलचे तर्कशास्त्र निगमनाबरोबर विगमन-विचारपद्धतीचाहि उल्लेख करते. तर्कशास्त्र हें ॲरिस्टॉटलच्या मते मूळ शास्त्र नसून कोणतेहि शास्त्र शिकण्यापूर्वी ज्याचा अभ्यास केला पाहिजे अशा सामान्य विचारपद्धतीचा तो एक भाग आहे. त्याचे तर्कशास्त्रावरील ग्रथ मुख्यतः तीन भागांत विभागता येतील : (१) प्रायर ॲनॅलिटिक्स : यांत तो सर्व विचारसरणीला समान असणाऱ्या सविधान-विचारपद्धतीचें स्वरूप, रचना, प्रकार याचा अभ्यास करतो. ह्याला स्थूलमानाने आकारिक किंवा सुसंगतीचे तर्कशास्त्र म्हणतां येईल. (२) पोस्टेरिअर ॲनॅलिटिक्स : ह्या भागांत तो सुसंगतीबरोबरच सत्याचा विचार करतो. शास्त्रीय विचार सुसंगत आणि सत्य असला पाहिजे. (३) दि टॉपिक्स ॲंड सोफिस्टिक एलेन्काय : ह्या भागात ॲरिस्टॉटल तर्कदोषांची विशेषत: सोफिस्ट विचारसरणीमधील शब्दच्छलाभास, यदृच्छाभास, गृहीत-साध्य, असबद्धतेचे तर्कदोष, एकैकाभास. समूहाभास इत्यादि तर्कदोषांची सविस्तर व समग्र चर्चा करतो,

'डी कॅटेगरीज' व 'डी इंटरप्रिटेशन' ही दोन पुस्तके स्थूलमानाने विधान, पदे याचा विचार करतात

'डी इंटरप्रिटेशन' ह्या पुस्तकात ज्ञानासंबंधीचा प्रातिनिधिक दृष्टिकोण दिसून येतो ह्या पुस्तकात मुख्यत निर्णयाचा किंवा प्रतिज्ञेचा विचार केला आहे. निर्णय भाषेमध्ये मांडला म्हणजे विधान तयार होते. विधान-विरोधाची सविस्तर चर्चा ॲरिस्टॉटल ह्या ठिकाणी करतो विधानाचे–अस्तिवाची, नास्तिवाची तसेच सामान्य व विशेष असे–प्रकार ॲरिस्टॉटल पाडतो हे दोन्ही प्रकार लक्षात घेऊन 'सामान्य अस्तिवाची, सामान्य नास्तिवाची, विशेष अस्तिवाची व विशेष नास्तिवाची' असे चार प्रकार होतात 'एकवाची विधानाचा' विचार ह्या पुस्तकात आढळतो ॲरिस्टॉटलने फक्त 'निरपेक्ष विधानाचाच' विचार केला आहे

तर्कशास्त्राचा जन्म · ॲरिस्टॉटलला सत्य-संशोधनासाठी वाद-पद्धती अनुपयुक्त वाटली आणि ह्याच विचारांतून त्याच्या तर्कशास्त्राचा जन्म झाला अनेक पदार्थ किंवा घटना पाहून सामान्य-सिद्धान्त कसे काढावयाचे व त्याचा ज्ञानप्राप्तीसाठी कसा उपयोग करून घ्यावयाचा ह्याचा विचार करता करता ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्राची रचना झाली तर्कशास्त्राला ॲरिस्टॉटलने 'ॲनॅलिटिक्स' शब्द योजला होता 'ॲनॅलिटिक्स' शब्दाचा मूळ अर्थ 'वाक्याचे पृथक्करण'. ॲरिस्टॉटलने 'ॲनॅलिटिक्स' शब्दाची व्याख्या 'अनुमान काढण्याची शास्त्रीय पद्धती किंवा पुराव्याची मीमांसा' अशी केली आहे. सोफिस्टांच्या तर्कटाला अनुसरून त्यांची विधाने सत्य मानू नयेत ह्या हेतूने ॲरिस्टॉटलने 'टॉपिक्स' प्रकरण लिहिले. शब्दाचा संदिग्ध उपयोग, वाक्य-रचनेतील संदिग्धता, वाक्यातील शब्दाची संदिग्ध स्थाने, शब्दाची अयोग्य विभागणी, भलत्याच शब्दावर जोर असे हेत्वाभासाचे वेगवेगळे प्रकार 'सोफिस्टिक एलेन्काय'मध्ये ॲरिस्टॉटलने निर्देशित केले आहेत. आता वरील पुस्तकामधून चर्चिले गेलेले काही महत्त्वाचे तर्कशास्त्रीय प्रश्न पाहू

तर्कशास्त्र हे प्रमाणित विचाराचे शास्त्र आहे विचार हा कोणत्या-तरी वस्तूशी संबंधित असतो; म्हणून तर्कशास्त्राकडून सत्ताशास्त्राकडे संक्रमण स्वाभाविक व क्रमप्राप्त आहे, त्यामुळे ॲरिस्टॉटलची तर्क-शास्त्रावरील सुप्रसिद्ध अशी पदार्थजातिविषयक उपपत्ति त्याच्या सत्ताशास्त्राचाषण एक भाग आहे पदार्थजाति ह्या विचाराच्या अंतिम व मूलभूत संकल्पना आहेत, परंतु त्याचबरोबर त्या सत्याची मूलभूत अशी अंगेपण आहेत. कोणत्याहि सत् व सत्य वस्तूचा विचार तिला एखाद्या किंवा अनेक पदार्थजातीखाली समाविष्ट केल्याशिवाय शक्य होणार नाही. तेव्हा पदार्थजाति ह्या विविध प्रकारच्या सत्ता आहेत. त्या केवळ विषयि-सापेक्ष संकल्पना नाहीत. द्रव्य हा पदार्थ सर्व पदार्थांमध्ये आद्य महत्त्वाचा आहे ॲरिस्टॉटलच्या पदार्थयादीमध्ये तो क्रमाने-देखील पहिलाच आहे. ॲरिस्टॉटलच्या व्याख्येनुसार 'द्रव्य उद्देश्याला विधेयक म्हणूनहि नसते किंवा उद्देश्यातहि ते उपस्थित नसते' वैशेषिक दर्शनाप्रमाणे गुण, संबंध वगैरे इतर पदार्थ त्यावर अवलंबून असतात, पण द्रव्य कशावरहि अवलंबून नसते. कोणत्याहि वस्तूला लागू करता येईल अशी सामान्यतम व मूलभूत विधेयें म्हणजे पदार्थ अशी ॲरिस्टॉटल त्याची व्याख्या करतो असे पदार्थ त्याच्या मते दहा आहेत. द्रव्य, गुण, परिमाण, संबंध, दिक्, काल, स्थिति (पोश्चर), अवस्था (कंडिशन), क्रियाशीलता, निष्क्रियता हे ते दहा पदार्थ होत पदार्थ हे नुसते विचारांचे किंवा भाषेचे आकार नमून सद्वस्तूची विधेयें आहेत विशिष्ट दृश्य द्रव्याला हे सर्व पदार्थ विधेयें म्हणून वापरता येतात. द्रव्य ही ॲरिस्टॉटलची सर्वश्रेष्ठ पदार्थजाति आहे द्रव्य ह्याचा 'पार्थिव पदार्थ' असा जो नेहमी अर्थ केला जातो तो येथे लागू नाही द्रव्य म्हणजे 'सर्व वस्तूंना आधारभूत असलेले वस्तुतत्त्व' हा अर्थ येथे अभिप्रेत आहे. वस्तूचा मूळ आधार, गुणाचें आश्रयस्थान म्हणजे सब्स्टन्स किंवा द्रव्य. द्रव्यामध्ये ॲरिस्टॉटल मुख्य द्रव्य व गौण द्रव्य, असा फरक करतो. मुख्य द्रव्य उद्देश्याला विधेय म्हणूनहि लागू करता येत नाही व ते उद्देश्यात उपस्थितहि नसते. उदा.–विशिष्ट व्यक्ति किंवा विशिष्ट घोडा गौण द्रव्य म्हणजे जाति किंवा उपजाति, ज्यात मुख्य द्रव्याचा समावेश असतो हे उद्देश्याला लागू करता येते, परंतु त्यांत उपस्थित मात्र नसतें. ह्या ठिकाणी विधेयित करणे किंवा लागू *करणे हा शब्दप्रयोग सामान्य व विशेष यांतील संबंध दर्शवितो*; तर उद्देश्यात उपस्थित असणें हा गुण व गुणी यांच्यातील संबंध दर्शवितो द्रव्य सोडून सर्व पदार्थजाति उद्देश्यांत उपस्थित असतात. हा फरक द्रव्याप्रमाणे इतर पदार्थजातींमध्येदेखील दाखविता येईल; परंतु ॲरिस्टॉटल स्पष्टपणे तसा तो दाखवीत नाही. द्रव्य ही आद्य पदार्थ-जाति आहे. 'कॅटेगरीज' ग्रंथात द्रव्याची व इतर प्रमुख पदार्थजातींची लक्षणें तुलनेने स्पष्ट केली आहेत. ॲरिस्टॉटलच्या मतें व्याख्या म्हणजे प्रजाति व व्यवच्छेदक गुण यांनी युक्त असें पदार्थाचे वर्णन. प्रजाति म्हणजे पद ज्यांत मोडते तो व्यापक वर्ग आणि व्यवच्छेदक लक्षण म्हणजे त्या विशिष्ट वस्तूचें प्रजातीतील इतर जातींपासून असणारें वैशिष्ट्य किंवा निराळेपणा. व्याख्या हा तर्कशास्त्राचा आत्मा आहे. ज्ञानाचा आरंभ व ज्ञानाची परिणति व्याख्येने होते ॲरिस्टॉटलने पदार्थाचे दोन भाग केले आहेत (१) मूलभूत पदार्थ, (२) गौण पदार्थ. दुसऱ्या वर्गात द्रव्य वगळून इतर नऊ पदार्थजाति येतात द्रव्य म्हणजे पदार्थाचे मूलभूत सारतत्त्व.

संविधानात्मक अनुमानाचा सिद्धान्त ॲरिस्टॉटलचे तर्कशास्त्रांतील सर्वात प्रमुख कार्य म्हणजे संविधानात्मक अनुमानाचा सिद्धान्त संविधान हा विचारांचा आदर्श आकार आहे. संविधानाच्या तीन आकृत्या असतात संविधान हा प्रकार सर्वस्वी ॲरिस्टॉटलचा आहे. शास्त्रीय ज्ञानाच्या उपाधि शोधण्याच्या प्रवृत्तीमुळे ॲरिस्टॉटल संविधान-विचारसरणीकडे वळला असावा. संविधान हा अशा प्रकारचा व्यवहित निगमनात्मक युक्तिवाद आहे, की ज्यात काही गृहीत आधार-विधानां-पासून इतर विधानाच्या साहाय्याविना दुसऱ्या काही गोष्टी अनिवार्यपणे निष्कर्षित करून दाखविल्या जातात. ॲरिस्टॉटलने ह्या संदर्भात वापर-लेली परिभाषा वरीचशी गणिती स्वरूपाची वाटते. मात्र भूमितीतून ती उसनी घेतलेली नाही निष्कर्षाच्या विधेयाला साध्यपद, उद्देश्याला पक्षपद व त्यांना जोडणाऱ्या पदाला मध्यमपद अशी नावे तो देतो. संविधानाच्या तीन आकृत्या त्याने दिलेल्या आहेत. त्यांतील पहिली आकृति तो श्रेष्ठ व परिपूर्ण मानतो. ॲरिस्टॉटल फक्त निरपेक्ष संविधानाचाच विचार करतो. संविधान-विचारसरणीमध्ये गृहीत साध्याचा तर्कदोष निर्माण होतो अशी टीका करण्यांत येते, परंतु ती तितकीशी योग्य नाही आधार-विधानाकडून निष्कर्षाप्रत जाणे किंवा

अव्यक्त व्यक्त करून दाखविणे ही विचाराची स्वाभाविक व सत्य गति आहे. ॲरिस्टॉटलची सविधानाची कल्पना भारतीय तर्कशास्त्रातील न्याय-कल्पनेशी जुळणारी आहे. सविधानात सामान्याकडून विशेषाकडे अशी वाटचाल असते गणिताप्रमाणे इतर शास्त्रातहि निश्चितता कशी निर्देशित करता येईल ते दाखविण्याचा ॲरिस्टॉटलचा प्रयत्न होता. संविधानात्मक अनुमानांत त्याला ह्या प्रश्नाचे उत्तर मिळालें. ॲरिस्टॉटल विगमन विचारसरणीदेखील मूलत: सविधानात्मक आहे असें दाखविण्याचा प्रयत्न करतो हे थोडेसें विचित्र वाटते. विगमनाची त्याची कल्पना वरीचशी आधुनिक काळातील पूर्ण विगमनासारखी वाटते. विगमन हे प्रत्ने प्राप्त होणारे ज्ञान आहे अशी त्याची धारणा आहे अर्वाचीन तर्कशास्त्रात सोपाधिक व वैकल्पिक असे सविधानाचे प्रकार आहेत ॲरिस्टॉटल केवळ निरपेक्ष सविधानच मानतो

समालोचन : तर्कशास्त्राची निर्मिति ही ॲरिस्टॉटलची एका दृष्टीने फार मौलिक कामगिरी समजली पाहिजे. एकाच माणसाने अशा रीतीने एखादे नवीन शास्त्र निर्माण करून ते पूर्णत्वाला नेणे असे उदाहरण मानवाच्या ज्ञानसाधनेच्या इतिहासात अपवादात्मक म्हणूनच समजलें पाहिजे. झीनोच्या विरोधविकासात्मक युक्तिवादात, सॉक्रेटिसच्या व्याख्या व सकल्पना बनविण्याच्या पद्धतीत, सोफिस्टांच्या शाब्दिक कसरतीत तर्कशास्त्राची पूर्वचिन्हें किंवा पूर्वबीजे आढळतात, परतु ॲरिस्टॉटल हाच खऱ्या अर्थाने तर्कशास्त्राचा सस्थापक होय. तर्काच्या प्रमाणित आकाराची त्याने शास्त्रीय चिकित्सा केली ॲरिस्टॉटलने तर्कशास्त्र हे शास्त्रीय सशोधनाचे साधन म्हणून मानले शास्त्रीय सत्य अपरिहार्य स्वरुपाचें असते. 'जे आहे त्याच्यापेक्षा जे आणखी वेगळे असू शकत नाही ते' अशी ॲरिस्टॉटल त्याची व्याख्या करतो. विधानाचे स्वरुप, त्याचे प्रकार, त्याचा परस्पर-सबंध हा ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्राचा मुख्य अभ्यास-विषय आहे. ॲरिस्टॉटलपेक्षा नंतरच्या आकारिक तर्कशास्त्रज्ञानी सविधानातील चतुर्थ आकार आणि सोपाधिक व वैकल्पिक सविधान ह्या दोनच नवीन गोष्टींची भर घातली. पॉरफेरी ह्या नव-प्लेटोवाद्याने ॲरिस्टॉटलच्या 'कॅटेगरीज 'वर भाष्य लिहिले असून मध्ययुगीन काळातील तत्त्वज्ञानावर त्याचा फार मोठा प्रभाव दिसून येतो. 'कॅटेगरीज 'मध्ये ॲरिस्टॉटलने विधेय-प्रकाराची चर्चा केली आहे. त्याच्या संविधानावर व पदार्थजातीवर पुढे बेकनने व इतर अनेकानी टीका केली आणि त्यातील उणिवा स्पष्ट केल्या; तरी त्याच्या तर्कशास्त्राने विचारवताच्या मनावर शेकडो वर्षे साम्राज्य केलें व आजहि त्याचें महत्त्व अबाधित आहे एकाच विचारवंताने आपल्या विचारांनी मानवी मनावर इतकी दीर्घकाळ सत्ता गाजविल्याचें युरोपच्या इतिहासांत दुसरें उदाहरण क्वचितच आढळेल.

ॲरिस्टॉटलच्या पदार्थजाति म्हणजे सामान्य गोष्टींचे दुर्गम केलेले तात्त्विक स्वरुप अशी टीका त्यावर करण्यात येते; मात्र ह्या पदार्थजाति केवळ व्यक्तिगत मानसिक कल्पना नाहीत; परंतु त्याचबरोबर प्लेटोच्या आयडिआंप्रमाणे त्या दृश्य जगापलीकडे दुसऱ्या स्वतंत्र अशा जगातपण नाहीत. रोजच्या जगांत त्या वस्तुनिष्ठ आहेत. ॲरिस्टॉटल त्याना 'आकार' म्हणतो. आकार व द्रव्य याचा सबंध समवाय स्वरुपाचा आहे. आकार अक्षय निरंतरचा आहे द्रव्य आपले रुप सारखे बदलत असते ॲरिस्टॉटलच्या पदार्थजातीची विचारसरणी वरीचशी आधुनिक काळातील एडिंग्टन ह्या शास्त्रज्ञाच्या जगाच्या कल्पनेसारखी आहे आकार व द्रव्य दोन्ही स्वतंत्र, अनादि व अनंत आहेत; पण ते नित्य सबधित आहेत आकारासबधी तर्कनिष्ठ अभ्यास म्हणजेच सत्ताशास्त्र आहे काही टीकाकाराच्या मते पदार्थजातीची यादी पुनरुच्चारित व दोषपूर्ण आहे; कारण त्याच्या मते द्रव्य आणि सबंध ह्या दोन पदार्थजातीत सर्वांचा समावेश होऊं शकेल दोषपूर्ण असण्याचे कारण प्रत्येक पदार्थजातीला समातर अशी मानसिक अवस्था वा भावना दर्शविता येत नाही, परतु एकूण विचार करता पदार्थजातीच्या सख्येपेक्षा सर्व वस्तूंचे व्यावर्तक असे विभाजन करण्याकडे ॲरिस्टॉटलचा कल दिसून येतो. तेव्हा टीकाकारानी सख्येला अवास्तव महत्त्व दिलेले दिसते. पदार्थजाति ह्या शब्दाचा सामान्य अर्थ 'विधेय' असा आहे, परतु ॲरिस्टॉटलची प्रथमजाति (द्रव्य) विधेय नसून नेहमी उद्देश्य असतें; म्हणून काही टीकाकाराच्या मते द्रव्य हे पदार्थजातीच्या यादीमध्ये चपखलपणे समाविष्ट होऊ शकत नाही; परतु ही टीका बरोबर नाही जे सर्व नामधेय वस्तूंना लागू पडते असे विधेयाचे अतिम व व्यापक वर्गीकरण म्हणजेच पदार्थजाति.

तीन दोष : ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रात प्रामुख्याने तीन दोष दिसून येतात : (१) आकारिक दोष, (२) सविधानावर आत्यंतिक भर, (३) निगमनात्मक अनुमानाला ज्ञानप्रक्रियेत अतिशय प्राधान्य. रसेल हा शास्त्रज्ञ ॲरिस्टॉटलच्या व्याख्येवर टीका करतो तो म्हणतो, 'साराचा प्रश्न हा पूर्णपणें भाषिक आहे. शब्दाला सार असेल; परंतु वस्तूला नसेल.' वस्तुतत्त्वाबद्दल पण रसेल हीच टीका करतो एका वस्तुतत्त्वापासून दुसरे वस्तुतत्त्व भिन्न कसे हे ओळखण्यासाठी ॲरिस्टॉटल काहीच निकष देत नाही.

ज्ञान सामान्यविधानाच्या अपरिहार्य मदतीनेच प्राप्त होते. ह्या सत्याची स्पष्ट अभिव्यक्ति म्हणजे ॲरिस्टॉटलची सविधानउपपत्ति होय. ह्याउलट जॉन स्टुअर्ट मिल्ल ज्ञानाचा प्रवास नेहमी विशेषाकडून विशेषाकडे मानतो. आधुनिक काळात निरीक्षण, परीक्षण व प्रयोग याना खूप महत्त्व दिलें जाते निकषणक्षमता ही विधानाच्या सत्यतेची कसोटी मानली जाते. ॲरिस्टॉटलच्या काळाचा विचार करता त्याच्याकडून ह्या गोष्टींची अपेक्षा करणें अवास्तव ठरेल.

ॲरिस्टॉटल विगमन-पद्धतीला सामान्यत: पुराव्याचें साधन म्हणून महत्त्व देत नाही. त्याचा उपयोग तो सिद्धान्त शोधण्याकडे अधिक असे मानतो कोणत्याहि शास्त्राची मूलतत्त्वे इंद्रियजन्य ज्ञानाने प्राप्त होतात. ह्या तत्त्वावर पुढील सिद्धान्त आधारणें म्हणजे विगमन-पद्धतीचा उपयोग करणे होय ॲरिस्टॉटलच्या मताप्रमाणे ह्या सिद्धान्ताचा मूळ पायाच कमकुवत आहे; म्हणून या मूलभूत तत्त्वाचा अनुभव त्यांत अंतर्भूत होणाऱ्या सर्व वैयक्तिक घटनानी आलेला असणे आवश्यक आहे. अन्यथा अचूक सत्य मिळणार नाही. क्लिष्ट ठिकाणी माणसाला बुद्धि चालवावी लागते हे बुद्धीचे कार्य चित्-बीज (नूस) करतो. तेव्हा विशिष्ट उदाहरणाचे निरीक्षण करून त्यांच्यातील कार्यकारणसंबंध शोधून अनुभवाच्या सदर्भात सिद्ध ठरणारे सामान्य विधान प्रस्थापित करणे ही गोष्ट ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रात अतर्भूत नसली तरी त्याच्या विचारपद्धतीला अज्ञात नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : रसेल, बी. ' *हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क,

१९४६), थिली, एफ ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी (न्यूयॉर्क, १९१४, आ. ३, सपा एन वुड, १९५१), डेव्हिट, टी. *ॲरिस्टॉटल* (लंडन, १९२३), ग्रँट, ए. ॲरिस्टॉटल, सपा. डब्ल्यू कॉलिन्स (लडन, १८७७), स्मिथ, आय जी. व ग्रँडी, डब्ल्यू. *ॲरिस्टॉटेलिॲनिझम* (लडन, १८८५, आ ३, १८८९), वॅलेस, ई. : सपा *आउटलाइन्स ऑफ दि फिलॉसफी ऑफ ॲरिस्टॉटल* (लडन, १८७५, सुधा आ ३, १८८३).

हे. द. गोखले

ऑर्टेगा वाय गॅसेट, जे. (१८८३–१९५५). स्पेनमधील निबंधकार व तत्त्वज्ञ ह्या तत्त्वज्ञाच्या ठिकाणी प्रगाढ पांडित्यापेक्षा नेतदीपकता, केवळ टीका करण्याऐवजी उदारता व उदारतेपेक्षाहि सरदारी उमदेपणा हे गुण होते प्रथम त्याने अशा जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार केला की, ज्यात त्याला कल्पनावादाच्या स्वतत्र 'आत्म्या'चा आणि वस्तुवादाच्या स्वतत्र 'वस्तू'चा समन्वय आढळून आला एकमेव सत्य 'वस्तूसमवेत स्व' हे होय. 'मी म्हणजे मी आणि माझी परिस्थिति' जीवन म्हणजे 'आत्म्याच्या कार्याची पूर्तता करण्याकरिता परस्परावलबी अशा आत्मा आणि वस्तु ह्यांची क्रियाप्रतिक्रिया' होय पुढे ऑर्टेगाने जीवनार्थ बुद्धीचे साहाय्य स्वीकारले अपरिहार्य परिस्थितीचा विचार करावयास भाग पडणे म्हणजे 'जीवन', आणि अस्तित्ववादाच्या प्रभावामुळे आपली 'आत्म्याच्या कार्या'-विषयीची आणि मानवी 'जीवनाच्या ऐतिहासिक क्षितिजा'ची कल्पना स्पष्ट करून त्याने आपला मूळचा विचार अधिक समृद्ध केला त्याने असे लिहिले. "मनुष्याचा स्वभाव असा नसतो, मनुष्याला इतिहास असतो. . मनुष्य म्हणजे वस्तु नाही, तर नाटक आहे . त्याचे जीवन म्हणजे निवड करण्याची बाब आहे, व ती निवड त्याच्या प्रगतीबरोबर होत असते आणि 'मनुष्य' म्हणजे त्याने केलेली निवड व शोध होय." "जीवनकार्य म्हणजे ज्याची संप्राप्ति करून घ्यायची असते त्या सत्य (Authentic) आत्म्याची जाणीव" मानवी व्यक्तिमत्त्वाविषयी सौहार्दाने भरलेली तर्कपूत निवड करून ती जाणीव करून घेतली जात असते; तथापि अशा तर्कपूत निर्णयाच्या परिपूर्तीच्या बाबतीत माणसे 'अत्यंत असम' असतात. म्हणूनच सस्कृतीला जनतेच्या पाशवी वृत्तीपासून, व्यक्ति-व्यक्तीच्या संबंधाला केवळ 'सामाजिक'पासून, आणि सत्य कल्पनाना अंधश्रद्धेपासून भीति असते ऑर्टेगाने स्वतःच्या सरदारी वृत्तीला, सामान्य जनांच्या 'वासना'विषयी न वाटणारा भरवसा तर्कशास्त्रांत आणला. त्याचा हा दावा होता की, विचार म्हणजे अल्पसंख्य विचारवंतांची निर्मिति असते. ऐंद्रिय साक्षात्-ज्ञानावर तत्त्वे किंवा स्वयसिद्ध विधाने आधारलीं जाऊं शकतात ह्या समजुतीच्या प्रत्येक प्रकारावर त्याने टीका केली "तत्त्वे ही बुद्धीतूनच निष्पन्न होऊ शकतात, कारण ती इंद्रियवेद्य वस्तूंच्या अनुभवाहून भिन्न व तत्पूर्व असतात." तत्त्वज्ञान हे गणित व शास्त्रे म्हणजे अशा तत्त्वांवर आधारलेला 'विशुद्ध, अचूक कल्पनाविलास' होय. कल्पित विश्वाचा शोध, किंवा रचना करणे हे ज्ञानसाधनेचे सार होय"

संदर्भ-ग्रंथ : ऑर्टेगा, वाय गी. जे *हिस्टरी ॲज ए सिस्टिम* (न्यूयॉर्क, १९६१); —. *व्हॉट इज फिलॉसफी ?* अनु एम. ॲडॅम्स (न्यूयॉर्क, १९६०); —: *मॅन ॲंड पीपल*, अनु डब्ल्यू आर ट्रास्क (लंडन, १९५७).

आर. व्ही. इस्मेट

ऑस्टिन, जे. एल. [ऑस्टिन, जॉन लँगशॉ (१९११–१९६०)] : हे ऑक्सफर्ड विद्यापीठात तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक होते दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळांतील सर्वांत प्रभावी आणि वैशिष्ट्यपूर्ण तत्त्ववेत्ते असे त्यांचे वर्णन करतां येईल. जेव्हा ऑक्सफर्डच्या भाषिक तत्त्वज्ञानाचा उल्लेख करण्यात येतो तेव्हा साधारणपणे तत्त्वज्ञानाची उद्दिष्टें आणि रीत त्यासंबंधी ऑस्टिन ह्यांची शिकवण आणि त्यांनी स्वीकारलेला तात्त्विक कार्यक्रम ही लोकांच्या डोळ्यांपुढे असतात

ऑस्टिनचा दृष्टिकोण. ह्या दृष्टिकोणाप्रमाणे तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख कार्य म्हणजे आपल्या एरवीच्या भाषेतील – वैज्ञानिक किंवा तत्त्ववेत्ते ह्यांनी आपली मते, विचार मांडण्यासाठी खास घडविलेल्या भाषेतील नव्हे – शब्द, वाक्प्रचार, वाक्प्रयोग ह्यांचा कसोशीने आणि पद्धतशीर अभ्यास करणें आणि त्यांच्या अर्थांचा सुस्पष्ट उलगडा करणे हे प्राथमिक कार्य म्हणजे तत्त्वज्ञानाच्या इतर कार्यांचा आधार होय मानवी अनुभवाच्या किंवा व्यवहाराच्या एखाद्या विवक्षित क्षेत्रासंबंधी – उदा – प्रत्यक्ष-ज्ञान (पर्सेप्शन), ऐहिक कृति (ह्यूमन ॲक्शन) इत्यादि – बोलण्यासाठी, विधाने करण्यासाठी आपल्या एरवीच्या भाषेत शब्दांचा, वाक्प्रयोगांचा एक समूह उपलब्ध असतो ह्या शब्दप्रयोगांनी व्यक्त होणारे वेगवेगळे अर्थ परस्परसंबंधित असतात आणि थोड्या किंवा अधिक फरकाने ते परस्परांपासून भिन्नहि असतात. त्यांचे परस्परांशी नाते असे असते की, कधी-कधी वेगवेगळ्या प्रसंगी ह्या भिन्न शब्दांपैकी कोणताहि शब्द वापरला तरी ते योग्य ठरण्यासारखे किंवा चालण्यासारखे असते; उलट कित्येक प्रसंग असे असतात की, त्याना अनुलक्षून बोलताना ह्या शब्दांपैकी एकच शब्द वापरणे योग्य ठरते; दुसरा कोणताहि शब्द वापरला तर अर्थविसंगति घडून येईल, किंवा असा वापर विचित्र, चमत्कारिक ठरेल अशी परिस्थिति असते. अशा परस्परसंबंधित शब्दांच्या गटाने व्यक्त होणारे भिन्न अर्थ स्पष्टपणे समजून घेणे, त्यांचे अचूक वर्णन करणे आणि विशेषतः एखाद्या प्रसंगी एका शब्दाऐवजी दुसरा शब्द वापरणे अयोग्य का ठरते ह्याचा उलगडा करणे हे अत्यंत महत्त्वाचें कार्य आहे; कारण आपल्या भाषेत केलेले भेद हे ज्ञानाच्या किंवा व्यवहाराच्या क्षेत्रांत, त्या विषयात किंवा वस्तूतच वसत असतात आणि भाषेत प्रतिबिंबित झालेले असतात माणसांनी पिढ्यान्‌पिढ्यांच्या निरीक्षणाने शोधून काढलेले आणि पिढ्यान्‌पिढ्यांच्या व्यवहाराला ज्यांची दखल घ्यावी लागली आहे असे हे अनेकविध, स्थूलसूक्ष्म भेद भाषेत उतरून स्थिर झालेले असतात निष्कारण, अनाठायी करण्यांत आलेले गैरलागू भेद भाषिक व्यवहारात टिकूच शकणार नाहीत. एखादा भेद भाषेत टिकून राहिला आहे ह्याचा अर्थच असा की, त्या विषयासंबंधी सुसंगतपणे बोलायचे असेल तर तो भेद लक्षांत घेणें आणि करणे आवश्यक असते आपल्या नेहमीच्या भाषेत मूर्त झालेल्या आणि मान्यता पावलेल्या सर्व भेदांकडे दुर्लक्ष करून (आणि केल्यामुळे) पारंपरिक तत्त्वज्ञानांतील अनेक प्रश्न उपस्थित करण्यांत आलेले असतात आपल्या एरवीच्या भाषेतील वेगवेगळ्या शब्दप्रयोगांचा वापर कसा होतो हे आपण जर नीट ध्यानात घेतले तर

हे प्रश्न उपस्थितच होत नाहीत, हे आपल्याला समजून येईल; म्हणून आपल्या नेहमीच्या भाषेतील शब्दप्रयोगांच्या विश्लेषणाचें कार्य हे तत्त्वज्ञानाचे प्राथमिक कार्य आहे असे म्हणतां येईल शिवाय, हें कार्य केवळ साधनरूप आहे असेहि नाही. भाषा ही एक मूलभूत मानवी संस्था आहे आणि सर्वच मानवी व्यवहारांचे भाषा हे माध्यम आहे. भाषेची घडण सूक्ष्म दृष्टीने तपासून पाहणें आणि समजून घेणे ही एक स्वायत्त महत्त्वाची गोष्ट आहे. ऑस्टिन ह्याचा हा दृष्टिकोण 'ए प्ली फॉर एक्स्क्युजेस' ह्या त्यांच्या निबंधांत स्पष्ट झाला आहे. ह्या दृष्टिकोणांतून भाषेच्या घडणीची सूक्ष्म तपासणी करण्याचा त्याचा एक प्रयत्न 'हाउ टु डू थिंग्ज विथ वर्ड्स' ह्या पुस्तकांत आढळतो. पारंपरिक तत्त्वज्ञानाच्या एका प्रश्नाचे – प्रत्यक्ष ज्ञानाविषयीच्या प्रश्नाचें – ह्या दृष्टिकोणांतून त्यांनी केलेले विवेचन 'सेन्स अँड सेन्सिबिलिया' ह्या पुस्तकांत आढळेल.

मे. पुं. रेगे

इजिप्तो-असिरो-बाबिलोनिअन तत्त्वज्ञान : पहा : तत्त्वज्ञान, इजिप्तो-असिरो-बाबिलोनिअन.

इतिहास-तत्त्वज्ञान : विषयस्वरूप : जीवन जेव्हा सर्वसाधारणपणे सरळ चालत असतें तेव्हादेखील काही विचारवंतांच्या मनांत एकंदर मानवाच्या किंवा विशिष्ट समाजाच्या भवितव्याबद्दल विचार येत असतात. एखाद्या मोठ्या संकटकाळी तर मानवसमाजाच्या किंवा विशिष्ट समूहाच्या भवितव्याच्या समस्या सर्वच लोकाना तात्त्विक आणि व्यावहारिक अशा दोन्ही दृष्टीनी महत्त्वाच्या बनतात युद्धासारख्या एखाद्या महान् आपत्तीमुळे जेव्हा लोक बेघर होतात, सर्व प्रकारे संत्रस्त होतात तेव्हा हें सगळे कसें झालें, कां घडलें, याचा अर्थ काय, आता पुढे काय होणार आहे, आणखी काय होण्याचे बाकी राहिलें आहे, या साऱ्याला कारण कोण, आणि या अनर्थापासून आपला बचाव कसा करता येईल, ह्या आणि असल्या प्रश्नांनी ते भंडावून जातात.

आपण ज्या विसाव्या शतकात आहोत त्यात फार मोठ्या प्रमाणावर सांस्कृतिक, सामाजिक, राजकीय आणि आर्थिक उलथापालथ होत आहे सारी मानवजात नष्टप्राय करून टाकणारी व मानवनिर्मित संस्कृतीचा पायाच हादरून टाकणारी महायुद्धें झाली आहेत आणि पुढे होण्याचा धोका वाढला आहे. अशा परिस्थितीत विचारवंतांचे लक्ष या आपत्तीनी आपणांकडे अधिकच ओढून घेतले आहे. परिणामी, मानव आणि मानवी संस्कृति याचा भावी काल आणि यांचे भवितव्य यांविषयी जे चिंतन केलें गेलें आहे त्यामुळे इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाला एक नवें रूप आणि नवा दृष्टिकोण प्राप्त झाला आहे.

इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे हे नवे रूप आणि दृष्टिकोण समजण्याकरिता प्रथम मागील शतकातील इतिहासविषयक बदलत्या दृष्टिकोणाकडे वरवर नजर टाकून नंतर आजकालच्या प्रमुख विचारांचा अभ्यास करावयाचा आहे; परतु त्याआधी इतिहासाचें तत्त्वज्ञान म्हणजे काय, त्याचा विषय कोणता, त्याची अभ्यास-पद्धती कोणती आणि त्याच्या अध्ययनाचें क्षेत्र कोणतें या गोष्टीचा थोडासा ऊहापोह होणें आवश्यक आहे.

इतिहासाचें तत्त्वज्ञान म्हणजे पृथ्वीवरील मानवी जीवनासंबंधीच्या, स्थित्यंतरासंबंधीच्या, ईश्वरी योजनेचा आविष्कार अशी समजूत युरोपीय विचारवंतांत शतकानुशतकें रूढ होती, परतु माणसांचा इतिहास माणसें स्वत.च घडवितात, ईश्वर म्हणून कोणी नाही. असला तरी मानवाच्या इतिहासाशी त्याचा संबंध नाही असाहि एक दृष्टिकोण असू शकतो आणि हेंहि एक इतिहासाचें तत्त्वज्ञानच, असेहि विचार नतरच्या काळात व्यक्त केले गेले आहेत. इतिहास केवळ ईश्वरी इच्छेनें घडत असेल, पूर्णतया प्राकृतिक भौगलिक कारणानी घडत असेल, केवळ माणसांच्या कृतीनी घडत असेल किंवा ह्यातील दोन किंवा तीन घटकानी मिळूनहि होत असेल, काहीहि असलें तरी जीवनांत स्थित्यंतरे घडतात हे निश्चित ह्या स्थित्यतराचें विश्लेषण, मग तें कोणत्याहि प्रकारचे असो, व त्यातून निघणारा कोणताहि अर्थ किंवा अर्थाचा अभाव हे व्यापक अर्थाने इतिहासाचें तत्त्वज्ञान होय.

प्राचीन दृष्टिकोण : प्राचीन इजिप्तच्या संस्कृतीपासून रोमन सस्कृतीपर्यंत इतिहासलेखनाचा पुष्कळ उद्योग झाला. घटना वर्णन करतांना त्यातील कार्यकारणभाव व त्यातून मिळणाऱ्या सूचना ह्यांबाबतहि अनुषंगाने विविध मतें व्यक्त केलेली आढळतात. त्या सर्व विचाराचें संकलन करणे इतिहाससंशोधकास मनोरजक वाटेल. ह्या निबधाच्या संदर्भांत त्या सर्व तपशिलात शिरण्याचें कारण नाही. मात्र पुढच्या काळात ईश्वरी योजनेवर, प्राकृतिक कारणावर किंवा मानवी कर्तृत्वावर आधारलेल्या सर्व सिद्धान्ताचें प्राचीन काळापासून कुठे ना कुठे सूतोवाच झालेले आहे एवढे लक्षात घेणें आवश्यक आहे.

मध्ययुगीन दृष्टिकोण : युरोपात मध्ययुगातील सेट ऑगस्टीन-(३५४–४३०)-पासून थेट अठराव्या शतकापर्यंत इतिहासाचा विषय अंतिम ध्येयाचें चिंतन करणें आणि त्याला क्रमश· धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) बनविणें असा होता जेव्हा व्होल्टेअर आणि गिबन यानी प्राचीन इतिहासाची व्यापक चिकित्सा सुरू केली तेव्हा प्राचीनकालच्या इतिहासलेखनात फार प्रचारांत आणलेली ख्रिस्ती धर्माची परिभाषा जरी लुप्त होऊन गेली होती, तरी पुराण्या जमान्यातील त्याचा साचा जशाच्या तसा कायम होता. आतादेखील अंतिम साध्याच्या स्वरूपाबद्दल विचार करणें असाच इतिहासाचा दृष्टिकोण होता; पण अठराव्या शतकातील इतिहासकारानी काही विशेष केले असेल तर ते हे की, त्यांनी मनुष्याचें उद्दिष्ट काय आहे याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला, आणि त्यांना मनुष्य हा बौद्धिकतेच्या, बुद्धिप्रधानतेच्या रोखाने वाटचाल करीत आहे असें त्याचें उत्तर मिळाले.

रोमँटिक दृष्टिकोण · अन्य कोणत्याहि सर्जनात्मक क्षेत्रापेक्षा इतिहास-क्षेत्रावर रोमँटिक आदोलनाचा प्रभाव अधिक पडला. रोमान्सवाद्यांनी निर्माण केलेल्या नव्या मानदडाना 'ऐतिहासिकता' (हिस्टॉरिझम्स), असे नाव प्राप्त झाले. रोमँटिक इतिहासकार ज्याचा शोध करीत होते आणि ज्याचा शोध आपणांला लागला आहे

असें 'ऐतिहासिकवादी' समजत होते तें दुसरें-तिसरें काही नसून केवळ प्राचीन काळाची विविधता आणि समृद्धि यांच्या एका नव्या अर्थाचा बोध होता. त्यानी सर्व इतिहास-क्रमाला लागू पडेल असे एकरूप विवेचन करण्याचें सोडून दिलें आणि प्रत्येक कालखंड आणि त्या कालखडातील विशिष्ट लोकसमाज यातील प्रमुख वैशिष्ट्याचा शोध घेण्याचा उपक्रम केला. त्यांनी स्थानिक परंपरा, स्थानविशिष्ट लोकसगीत आणि प्रादेशिक भाषा वगैरेंच्या उगमाचा विचार विशेष रुचीने केला. कोणत्याहि एखाद्या जुन्या पिढीच्या लोकाच्या मनांत कोणते विचार आले असतील किंवा त्याना काय-काय अनुभव आला असेल ते समजून घेण्याची त्यानी खटपट केली. त्यासाठी त्यानी आंगिक वृद्धीची (ऑर्गॅनिक ग्रोथ) कल्पना स्वीकारली.

इतिहासाच्या क्षेत्रामध्ये आंगिक वृद्धीची ही कल्पना पूर्वीच्या इतर सार्‍या कल्पनापेक्षा अधिक उपयोगी आणि अधिक दूरगामी होती सामान्यत. असें सागता येतें की, आज प्राचीन इतिहासासंबंधी जो आपला दृष्टिकोण आहे त्याच्या निर्मितीवर रोमँटिक चळवळीचा बराच मोठा परिणाम झालेला आहे. आपणाला एखाद्या प्राचीन कालखंडा-बद्दल समज करुन घ्यावयाची असेल तर तत्कालीन कलाच्या आवि-ष्काराचा अभ्यास केला पाहिजे असे रोमँटिक इतिहासकारांनी प्रतिपादिले. समाजातील हालचाली नेहमी तर्काप्रमाणेच घडतात असें नाही, असाहि सिद्धान्त त्यांनी सागितला आणि तसेंच प्राचीन युगांची नैतिकता आणि राजनीति समजण्यासाठी ह्या गोष्टी सापेक्ष असतात, या गोष्टीच्या प्रत्ययाच्या आवश्यकतेवरहि त्यांनी जोर दिला.

मानववादी दृष्टिकोण : वरील सूत्रांच्या अनुरोधाने कदाचित् रोमँटिक इतिहासकारदेखील आजच्या संशयवादी दृष्टिकोणापर्यत आणि तुलनात्मक मूल्यांच्या अनुभवापर्यंत फार पूर्वीच येऊन पोचले असते; परंतु त्याच वेळी ऐतिहासिक बदलासंबंधातील आंगिक वृद्धि-विषयक सिद्धान्तांतील कच्चे दुवे उघडे होऊ लागले. इ. स. १८६० आणि १८८० यांच्या दरम्यान इतिहासाच्या अध्ययनावर भौतिक शास्त्रांचा प्रभाव अधिक पडूं लागला. विशेषेंकरुन डार्विनच्या निसर्ग-निवडी-(नॅचरल सिलेक्शन)-च्या सिद्धान्ताच्या अनुसंधानांत आंगिक वृद्धिविषयक कल्पनेचे स्पष्टीकरण नव्या तऱ्हेने करण्याची गरज पडली. भौतिक शास्त्रांच्या पद्धतीने पाहतां इतिहासाच्या अध्ययनाचा दृष्टिकोण हा सर्व प्रकारें भाववादी (पॉझिटिव्हिस्ट) असा मानला गेलेला आहे. डार्विनच्या प्रभावाखालील इतिहासकार मनुष्य आणि मानवी संस्था यांचा विकास अकारण किंवा काही उद्दिष्टाशिवाय होतो ही गोष्ट मानायला राजी नव्हते. शास्त्रज्ञानी जीवप्रकारांची उत्पत्ति आणि त्यांचे टिकून राहणें (सर्व्हाइव्हल) यांची जी कारणे शोधून काढली होती, त्यांच्याकडे आतापर्यत कोणाचेंच लक्ष गेले नव्हतें. आता इतिहासकारांनासुद्धा राष्ट्रांची उन्नति व त्यांची अवनति यांचें विवेचन करण्यासाठी वरील जीवशास्त्रीय सिद्धान्ताच्या प्रकारचा दुसरा एखादा सिद्धान्त काढण्याची आवश्यकता भासली, आणि हे करणे तसें कठीण नव्हतें. ज्या राष्ट्रांनी आपल्या संस्था शेजारी राष्ट्रांशी कराव्या लागणाऱ्या स्पर्धेमध्ये यशस्वी होण्याइतक्या योग्य बनविलेल्या होत्या, तीच राष्ट्रें जीवनकलहामध्ये टिकून राहिली आणि प्रगत झाली, हे उघड दिसणारे होते.

एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात सर्व राष्ट्रांत समृद्ध राष्ट्र ब्रिटन होतें आणि त्याच्या या सुयशाची कारणें त्याच्या विशिष्ट सस्था आणि त्याची स्वातंत्र्याची परंपरा हीं होती. अशा प्रकारें त्या काळच्या इंग्रज आणि युरोपीय इतिहासकारांच्या लेखी इतिहासविषयक विचार हे उदारमतवादी चिंतन बनलें. त्या वेळच्या इतिहासाच्या प्रगतीची दिशा उदारमतवादातून लोकशाहीकडे (डेमॉक्रसी) आणि त्याच्यापुढे नंतर समाजवादाकडे (सोशिॲलिझम) हीच होती. अखंड प्रगति हें लोकशाहीचें नवें लक्ष्य सापडून तें प्रतिष्ठा पावलें होतें; आणि त्यामुळे इतिहासाची प्रगति एका दिशेने, सरळ रेषेत होत राहते ही कल्पना आपल्या सर्व सामर्थ्यानिशी पुढे आली होती. आता प्राचीन युगदेखील नवीन युगासारखेच होतें, की त्याच्यापेक्षाहि सरस होतें या संबंधात इतिहासकाराना संशय व्यक्त करण्याचे कारण राहिले नव्हते उदारमत-वादापासून लोकशाहीपर्यंत येणे या गोष्टीचा अर्थच हा होता की, मानवजातीची उत्तरोत्तर प्रगति होत आहे. हे एक प्रकारे अठराव्या शतकाकडे परत फिरण्यासारखें होतें; कारण विकासवादी दृष्टिकोणात प्रगतिकल्पना बीजरूपाने सामावलेली होतीच.

अशा प्रकारें एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील इतिहासकार दोन भिन्न पातळ्यांवर विचार करतांना दिसतात. एकीकडे भाववादी (पॉझिटिव्हिस्ट) इतिहासकार होते, ते सत्य घटनांचा शास्त्रीय पद्धतीने संग्रह करण्याच्या मागे लागले आणि गतकालाची खरीखुरी वास्तव प्रतिमा पुन. निर्माण करण्याचा प्रयत्न करूं लागले. ज्या घटने-बाबत चांगला आधार मिळत नाही अशा कोणत्याहि घटनेवर आपले मत प्रकट करण्याचें कारण त्यांना पडलें नाही. दुसरीकडे जे इतर उत्साही इतिहासकार होते ते आपल्या कालाच्या प्रवाहांतच वाहून गेले अशा प्रकारें एकोणिसाव्या शतकाच्या अंतापर्यत पुन्हा एक वेळ इतिहास-संबंधीचे स्पष्टीकरण संकुचित व नीरस बनलें. विज्ञानशास्त्राच्या प्रभावामुळे 'ऐतिहासिकवादा'च्या ठेव्याची उपेक्षा होऊ लागली, आणि फिरून एक नवीन वळण मिळण्याचा मार्ग मोकळा झाला.

सापेक्षतावादी दृष्टिकोण : हें नवें वळण इ स. १८८० पासून मिळाले. तत्त्वज्ञान-प्रवृत्तीच्या अनेक इतिहासकारांनी इतिहासाला एक व्यापक दृष्टिकोण आणि एका सामान्य सूत्रांत गोवले जाण्या-सारखा अर्थ प्राप्त करून देण्याचा प्रयत्न केला. त्याच्यांत तपशिला-बाबत मतभेद होते, परंतु सर्वांचा मूळ उद्देश एकच होता आणि तो हा की, रोमान्सवाद्यांकडून देणगी म्हणून मिळालेल्या सापेक्षतावादी दृष्टीपेक्षा अधिक मूलगामी पद्धतीने इतिहासावर विचार करणे आणि त्याला सार्वभौम बनविणें. इतिहासावर डार्विनचा प्रभाव पडला होता. त्या काळांतसुद्धा बर्कहार्टसारखे काही इतिहासकार त्या प्रभावाला विरोध करीत होते. बर्कहार्टला प्रगतीचा सिद्धान्त मान्य नव्हता. बर्कहार्ट म्हणतो – 'आतापर्यत ज्ञात असलेल्या इतिहासकालांत मनुष्याच्या स्वभावांत किंवा त्याच्या बुद्धीत कोणत्याहि प्रकारची सुधारणा झालेली नाही.' प्रगतीच्या मृगजळापाठीमागे न भटकता गतकालाचें ज्ञान आपण सहानुभूतीने करून घेतलें पाहिजे, यावर बर्क-हार्टने जोर दिला. असे ज्ञान ललितकलांच्या – विशेषत. वास्तुकला (आर्किटेक्चर) स्वरूपाचें अध्ययन करून मिळविणें शक्य होते 'सारी राष्ट्रें, सार्‍या संस्कृति आणि कालखड यांची वैशिष्टें तत्कालीन वास्तुकलेच्याद्वारा आविष्कृत होतात. वास्तुकला ही त्याच्या अस्तित्वाचे बाह्य आवरण असतें.' बर्कहार्टचें हें म्हणणें अर्थपूर्ण होतें आणि ह्याच

अनुरोधाने फिलडर्स पेट्री, पॉल लिगेती इत्यादि विचारवंतांनी अनेक संस्कृतीच्या कलाकृतीचा विकास आणि आविष्कार यांच्या माध्यमातून तेथील सामाजिक आणि सास्कृतिक परिवर्तनाचा क्रम पाहण्याचे परिश्रम केले.

प्रत्ययवादी दृष्टिकोण : याहूनहि अधिक तीव्र आणि अधिक रूढ झालेली अशी आणखीहि एक विचारधारा होती. तिचें नांव ऐतिहासिक प्रत्ययवाद (हिस्टॉरिकल आयडिॲलिझम). तिचा प्रवर्तक होता वेनेदेतो क्रोशे (१८६६–१९५२). ऐतिहासिक प्रत्ययवादाचा दुसरा समर्थक होता कॉलिंगवुड त्याच्या मताने, "इतिहासकाराच्या मनामध्ये प्राचीनकालाचा पुनरवतार होणें ही ऐतिहासिक ज्ञानासंबंधीची खरी कल्पना आहे" भाववाद्यांप्रमाणेच प्रत्ययवाद्यांचाहि असा आग्रह होता की, ऐतिहासिक सामग्रीच्या मूल्यमापनामध्ये सावधगिरी बाळगली पाहिजे; परंतु प्रत्ययवादी तेथेच थावले नाहीत, किंवा त्यांनी केवळ परिश्रम घेऊन जुळणी केल्याने प्राचीन काळची मूळची वस्तुस्थिति यथार्थपणे जाणणे शक्य आहे हें भाववाद्यांचे म्हणणेहि मान्य केले नाही. प्रत्ययवाद्याचे मत असें होते की, गतकाल आता मृत झाला आहे, नष्ट झाला आहे. तो जशाचा तसा पुन: पकडणें कधीच शक्य होणार नाही; मात्र एवढें खरें की, नष्ट झालेल्या युगातील लोकांच्या केवळ चिंतनप्रवृत्तीच्या स्वरूपाचा म्हणजे फक्त त्यांच्या आत्म्याचा पुनरुद्धार करतां येणे शक्य आहे, आणि तेवढेंच इतिहासकारांचे खरें काम आहे.

प्रत्ययवादी सिद्धान्ताविषयी सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट अशी की, त्याने भौतिक विज्ञानशास्त्राच्या बंधनांतून इतिहास मुक्त केला. प्रत्ययवाद्यांच्या मताने पाहतां इतिहास हा एकतर कलाकक्षेतील एक शाखा समजली पाहिजे किंवा क्रोशेने मान्य केल्याप्रमाणे एखाद्या तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपाचे ज्ञान समजलें पाहिजे. इतिहासांत शास्त्रीय स्वरूप आहे, पण तें केवळ एवढ्याच अर्थाने की, त्याच्या साधनाचा संग्रह करताना आणि त्या सामग्रीचे मूल्यमापन करताना कोणत्या ना कोणत्या प्रकारच्या कठोर ऐतिहासिक शास्त्रीय पद्धतीचे पालन करण्यांत येतें. हा नवा दृष्टिकोण नि:संशय स्वीकारार्ह होता; परंतु कालांतराने ह्या दृष्टिकोणाचा वापर अशा यांत्रिक तऱ्हेने करण्यांत आला की, त्याचा अनुभवसिद्ध जगताशी संबंध बहुतेक तुटल्यासारखा झाला.

चक्रक दृष्टिकोण : मानववादाशी दुसरी एक विरोधक प्रवृत्तिचक्रक (सायकल) सिद्धान्ताच्या रूपाने उदय पावली. ख्रिस्ती धर्माच्या प्रभावाखालील इतिहासकारांनी रूढ केलेली इतिहासप्रगतीच्या समरेख दिशेची कल्पना चक्रक-सिद्धान्तवादी इतिहासकारांनी उखडून फेकून दिली ह्या चक्रकसिद्धान्ताचा प्रवर्तक होता ग्यामवतिस्ता व्हिको (१६६८–१७४४).

व्हिकोच्या विचारसरणीचे केंद्र होतें ऐतिहासिक प्रत्यावर्तनाचा (रेकॉर्सी) सिद्धान्त. कोणत्याहि राष्ट्राच्या इतिहासाच्या प्रत्येक कालात काही असे सर्वसाधारण स्वरूपाचे विशिष्ट गुणधर्म आढळतात की, अन्य राष्ट्रांच्या इतिहासातील समांतर कालाशी ते मिळतेजुळते असतात; आणि या आधारावर प्रत्येक राष्ट्राच्या इतिहासाची काही दिशा ठरविणें संभवनीय आहे कोणत्याहि राष्ट्राच्या जीवनात पहिल्याने वीरतेचें (हिरॉइक) युग येते. त्यानंतर वास्तविक मानवी संस्कृतीचें, आणि शेवटी एक निराळ्याच प्रकारचें असंस्कृत रानवटी (बारबॅरिझम) युग अवतरतें की ज्यामध्ये समान चिंतनाचें प्राधान्य टिकून राहतें. चिंतनप्रधान अशा या नव्या असंस्कृततेच्या काळांत जशी आरंभीच्या असंस्कृततेच्या तुलनेने विशेष प्रगल्भता आढळते, तशीच हीन वृत्तीहि प्रकर्षाने दिसते. अगदी प्राथमिक रानवट स्थितीमध्ये इंद्रियाना प्राधान्य असते; पण बौद्धिक असंस्कृततेच्या आगमनाने सुसंस्कृत समाज आपल्या शिगेला पोहोचतो आणि गतीचें चक्र पुरें होतें; आणि त्यानंतर ऐतिहासिक प्रत्यावर्तनाचा किंवा नव्या चक्राचा प्रारंभ होतो.

पण प्रत्येक नवें चक्र आपल्या पूर्वीच्या चक्राची पुनरावृत्ति मात्र असत नाही. काही नवीन सास्कृतिक तत्त्वांचा समावेश झाल्यामुळे ह्या ऐतिहासिक पुनरावृत्तीचें स्वरूप बदलतें. एका चक्रापासून दुसऱ्या चक्रापर्यंत परिवर्तन-संबंधातील ह्या बदलाच्या कल्पनेमुळे काही समीक्षकानी व्हिकोच्या सिद्धान्ताला 'चक्रक' असें नाव न देतां 'सर्पिल' (स्पायरल) असें नांव दिले आहे. या ठिकाणी आपल्याला चक्रक सिद्धान्तामधील दिशेच्या कल्पनेची सूचना मिळते; कारण इतिहासातील भिन्न चक्रांच्या पौर्वापर्याचा मागोवा घेताना काही अंतिम लक्ष्याच्या अस्तित्वाचा सुगावा लागतो; परंतु व्हिको रूढिवादी नव्हता. त्याची बुद्धि इतकी समीक्षाक्षम होती आणि त्याची तौलनिक अथवा सापेक्ष मूल्यांची जाणीव इतकी सूक्ष्म होती की, त्याला इतिहासविवेचनाचा रूढमार्ग मान्य झाला नाही. त्याची व्यापक समीक्षणात्मक दृष्टि त्याला एका दिशेला खेचीत होती, तर त्याची ख्रिस्ती धर्माबद्दलची आस्था दुसऱ्या दिशेला खेचीत होती. इतिहास हा कोणत्या तरी उच्च ध्येयाच्या दिशेने जात असावा असा संकेत ह्या दुसऱ्या दिशेला अभिप्रेत होता. या द्विधावृत्तीमुळे व्हिकोच्या विचारांत सुसंगति राहूं शकली नाही.

डॅनीलेवस्की : निकोलाय डॅनीलेवस्की (१८२२–१८८५) याचे विचार जाणून घेण्यासाठी त्याचे 'रूसलाट उट यूरोपा' हेंच एकमात्र आधारभूत पुस्तक आहे. या पुस्तकांत ऐतिहासिक सांस्कृतिक 'प्रकारां'-(टाइप्स)-ची रचना आणि त्याची गतिप्रगति यांविषयीचा त्याचा सिद्धान्त प्रतिपादिलेला आहे. या तऱ्हेचें विवेचन करण्यामागे डॅनीलेवस्कीचा विशिष्ट उद्देश होता रशिया आणि युरोप परस्पर समदृष्टीने विचार का करीत नाहीत याचा छडा त्याला लावावयाचा होता. युरोप नेहमी रशियाकडे शत्रुत्वाच्या आणि विरोधाच्या दृष्टीने कां पाहतो? हा विरोध कां आणि कसा उत्पन्न झाला? आजपर्यंत तो तसाच का चालूं राहिला? तो चालू राहणार आहे की भविष्यकाळांत केव्हा तरी संपणार आहे? या प्रश्नांची उत्तरें शोधून काढण्यासाठी डॅनीलेवस्कीने 'रूसलाट उट यूरोपा' या पुस्तकात आपले इतिहासाचें तत्त्वज्ञान प्रतिपादिले आहे.

त्याच्या मतें, मानवजातीच्या एकंदर इतिहासाची गति एखाद्या सरळ रेषेप्रमाणे (लिनियर) तर असत नाहीच; पण कोणत्याहि एका विशिष्ट दिशेच्या रोखाने होत आहे, असेंहि म्हणता येत नाही. हरएक संस्कृति जन्मते, ती आपापल्या तऱ्हेने पल्लवित होते, आपली विशिष्ट स्वरूपे व विशिष्ट मूल्यें निर्माण करते आणि मग नाशहि पावते. तिचे जे विशिष्ट किंवा प्रमुख स्वरूप असतें ते दुसऱ्या कोणत्याहि संस्कृतीमध्ये सुरक्षित राहत नाही.

संस्कृतीचा एक प्रकार 'एकाकी' (सॉलिटरी) म्हणतां येईल, तर दुसऱ्याला आनुक्रमिक (सक्सेसिव्ह) असे नांव देता येईल मिसरी, ग्रीक, रोमन अथवा युरोपीय संस्कृति ही आनुक्रमिक संस्कृतीची उदाहरणे आहेत. चिनी संस्कृति आणि भारतीय संस्कृति ही एकाकी संस्कृतीची उदाहरणे होत डॅनीलेवस्कीच्या विचारानुसार एकाकी संस्कृतीपेक्षा आनुक्रमिक संस्कृतीची संख्या अधिक आहे. जितका मिसरी, ग्रीक आणि युरोपीय संस्कृतींचा फैलाव झाला तितका चिनी व भारतीय संस्कृतींचा झाला नाही एकाकी संस्कृति ह्या अवघडलेल्या पाण्याप्रमाणे साचलेल्या राहतात, पण आनुक्रमिक संस्कृति फार वेगाने प्रगति करून घेतात, मग त्याचा जीवनकाल थोडा का असेना.

संस्कृतीच्या या दोन प्रकारानीच इतिहासात आढळून येणाऱ्या सर्व प्रवृत्तीचा परामर्श पुरा होत नाही. इतिहासक्रमाच्या क्षेत्रामध्ये विनाशात्मक कार्य करणाऱ्या आणि मरणोन्मुख संस्कृतीचा विध्वंस करून तिच्याबरोबरच आपणहि नष्ट होणाऱ्या अशा काही कारक् शक्ति असतात या प्रकारचे उदाहरण हूण, मोगल व तुर्क याचे घेतां येईल. डॅनीलेवस्कीने या विध्वसक शक्तींना इतिहासाचे नकारात्मक निमित्तकारण (निगेटिव्ह एजन्सीज्) म्हटले आहे. कधी-कधी घ्वंसात्मक कार्य करताना त्याचबरोबर ह्या नकारात्मक कारणस्वरूप शक्तीकडून सर्जनात्मक कार्यदेखील होते ह्या तऱ्हेचें उदाहरण द्यावयाचे तर तें जर्मन लोकाचें आणि अरब लोकांचें देतां येईल. ह्याशिवाय इतरहि काही टोळचा (ट्राइब्स) किंवा जमाती असतात. त्याचे स्वत.चे असें काही ऐतिहासिक वैशिष्ट्य नसते; पण त्याच्यामुळे ऐतिहासिक 'प्रकारां'मध्ये विविधता येते आणि काही रंग भरले जातात.

डॅनीलेवस्कीने जगांतील मानवी टोळचा आणि जमाती यांचे वरीलप्रमाणे तीन वर्ग कल्पून ह्या सर्व संस्कृतींचा विकास व गतिप्रगति याना आधारभूत असे काही नियम बनविले आहेत :

नियम १ : एकच भाषा किंवा एकाच वर्गाची भाषा बोलणारी टोळी किंवा जमात असेल आणि जर ती आपला मानसिक नि आध्यात्मिक विकास करून घेण्याच्या योग्यतेची असेल आणि आपली बाल्यावस्था ओलांडून पार पडली असेल, तर तिची गणना एक मौलिक ऐतिहासिक संस्कृतीचा 'प्रकार' म्हणून केली पाहिजे.

नियम २ : कोणत्याहि समाजाला राजकीय स्वातंत्र्य असल्याशिवाय त्या समाजांत स्वतंत्र संस्कृतीचा उदय आणि विकास होणें असंभवनीय आहे.

नियम ३ : प्रत्येक ऐतिहासिक संस्कृति-प्रकाराच्या संस्कारनिर्मितीची आपलीच अशी एक विशिष्ट तऱ्हा असते. अन्य संस्कृतीचा तिच्यावर कमीजास्त प्रभाव पडल्याशिवायमात्र राहत नाही.

डॅनीलेवस्कीच्या मताने असा प्रभाव तीन प्रकारांनी पडूं शकतो : पहिला वसाहतीकरण (कॉलनायझेशन), दुसरा उपरोपण (ग्राफ्टिंग) – कलम करणे, आणि तिसरा संसेचन किंवा बीजारोपण (फर्टिलायझेशन).

वसाहती स्थापून अन्य संस्कृतीवर प्रभाव पाडण्याचे जे प्रयत्न झाले ते फुकटच गेले. ॲलेक्झँडरच्या आक्रमणामुळेदेखील पूर्वेकडील लोकांत ग्रीक संस्कृतीचा प्रसार झाला नाही. अलीकडे इंग्रजांनी भारतांत अनेक प्रकारें शैक्षणिक, वैज्ञानिक आणि सांस्कृतिक संस्था स्थापन करून भारताचें युरोपीकरण करण्याचा जो उद्योग केला तोहि सर्वस्वी निष्फळच झाला; कारण इतके सगळे करूनदेखील भारताच्या संस्कृतीचे भारतीयत्व नष्ट झाले नाही.

दुसरा प्रकार आपल्या वैशिष्ट्याचें दुसऱ्या संस्कृतीवर कलम बांधून तिच्यावर प्रभाव पाडण्याचा. हा प्रकार नव्या राष्ट्राला फार हानिकारक होतो; कारण कोणी झालें तरी कलम करतांना स्वत.च्या हिताकडे दृष्टि ठेवूनच ते करणार.

संस्कृतीवर प्रभाव पाडण्याची तिसरी म्हणजे संसेचन किंवा बीजारोपण ही तऱ्हा सर्वांत उत्कृष्ट समजली पाहिजे. ह्या पद्धतीने एखादी संस्कृति दुसऱ्या संस्कृतीकडून मिळणाऱ्या सामग्रीचा खत म्हणून उपयोग करून आपलें पोषण करते.

नियम ४ : जेव्हा एखाद्या संस्कृतीच्या 'जातिगत वैशिष्ट्याची सामग्री' (एथ्नोग्राफिक मटेरियल) इतरांपासून पुरेशी भिन्न असते आणि जेव्हा तिच्यांतील सत्त्व कोणत्याहि परकीय राजकीय सत्तेच्या दडपणाखाली न सापडतां स्वतंत्रपणें राजकीय ऐक्याप्रत पोचते, तेव्हाच त्या संस्कृतीला आपलें संपूर्णत्व, तदंगभूत विविधता आणि समृद्धि लाभते.

नियम ५ : ऐतिहासिक सांस्कृतिक प्रकारांच्या विकासाचा क्रम एकापाठीमागून एक अशा भिन्न-भिन्न ऋतूत उगवणाऱ्या भिन्न-भिन्न प्रकारच्या झाडांच्या जीवनक्रमाशी मिळताजुळता असतो त्यांच्या वृद्धीचा काल ऋतुमानाप्रमाणे कमीजास्त असतो; पण फुलाफळांचा बहर येण्याचा काल त्या मानाने अल्पच असतो; आणि एकदा तो बहर आला की पुन्हा मग त्यांची फुलण्याची व फलधारणेची शक्ति कायमची नष्ट होते.

सांस्कृतिक विकास आणि ऱ्हास ह्यांच्या अशा ह्या नियमबद्ध क्रमामध्ये आजकालच्या पाश्चात्त्य युरोपची हालहवाल कशी आहे ? डॅनीलेवस्कीचे म्हणणें असें आहे की, आतापर्यंत युरोपचा ऱ्हास काही झालेला नाही, पण त्याच्या विकासाची शीग पोचून गेलेली आहे. पाश्चात्त्य संस्कृति आता आपल्या अंतकालाच्या जवळ पोचली आहे आणि या वेळी रशियन आणि स्लाव जगतांमध्ये संस्कृतीच्या नवनिर्मितीचा काल चालू आहे रशिया आजपर्यंत अस्वाभाविकपणें युरोपीय संस्कृतीवर अवलंबून आहे आणि जबरदस्त अशा पश्चिमी विचारप्रणालीच्या दडपणाखाली गुदमरून जात आहे आता हे दडपण हटवलें गेल्याने तो स्वतंत्रपणें आपल्या संस्कृतीचा उदय घडवून आणूं शकेल.

स्पेंग्लर : डॅनीलेवस्कीच्या वरील विचारांचा प्रभाव मात्र स्पेंग्लरच्यानंतरच पडूं लागला. पहिल्या जागतिक महायुद्धानंतर जेव्हा सर्व मानवजातीसमोर संपूर्ण विनाशाचा धोका उभा राहिला, त्या वेळी तत्कालीन विचारवंतांच्या मनांमध्ये मनुष्य आणि त्याची संस्कृति याच्या भवितव्यतेची दिशा समजून घेण्याची प्रबल लालसा उत्पन्न झाली. १९१८ त पहिलें जागतिक युद्ध संपल्यावर ओस्वाल्ट स्पेंग्लर (१८८०–१९३६) याने आपलें 'दि डिक्लाइन ऑफ दि वेस्ट' नांवाचे पुस्तक प्रसिद्ध केले. या पुस्तकाने इतिहास आणि समाजशास्त्र यांच्या क्षेत्रांमध्ये खळबळ उडवून दिली.

स्पेंग्लरचे प्रतिपादन नीट समजण्यासाठी त्याने संस्कृति आणि सभ्यता ांमध्ये जो विशिष्ट भेद कल्पिला आहे तो समजून घेतला पाहिजे ोणत्याहि समाजाची सर्जनात्मक क्रिया ही त्याची संस्कृति आणि याच्या तात्त्विक विचारधनाचा विस्तार आणि भौतिक सुख-साधनें ो त्याची सभ्यता होय

डैनीलेवस्कीप्रमाणे स्पेंग्लरने मनुष्यजातीच्या सरळरेखामार्गी ागति दर्शविणाऱ्या इतिहासाचा निषेधच केलेला आहे. फूल फुलतें, ाण त्यामागे त्या फुलाचा काही विशिष्ट उद्देश नसतो. तशाच प्रकारें ंस्कृतीहि विशिष्ट उद्देशाशिवाय सहजगत्या टवटवते. मनुष्याप्रमाणेच ्रत्येक सस्कृतीला स्वत.ची अशी बाल्यावस्था, युवावस्था, प्रौढावस्था ाणि वृद्धावस्था अनुभवावी लागते प्रत्येक सस्कृतीच्या अभि-व्यक्तीच्या विशिष्ट प्रवृत्ति असतात. जेव्हा भाषा, कला, राज्य, ास्त्रीय ज्ञान इत्यादि विविध प्रकारे अभिव्यक्तीच्या साऱ्या प्रवृत्ति ूर्णतः विकसित होऊन जातात तेव्हा ती संस्कृति मृत होते आणि ेवळ सभ्यतेच्या रूपाने शिल्लक राहते. प्रत्येक संस्कृतीची स्वतःची ्भ्यता असते. सभ्यता हे संस्कृतीचे अटळ भवितव्य आहे.

प्रत्येक उच्च सस्कृतीच्या सभ्यतेची काही वैशिष्टचे असतात. ह्या अवस्थेस भौतिक ज्ञानामुळे अधार्मिकता फैलावते. प्रत्येक गोष्टीचे शहरी-करण होतें. आंतरराष्ट्रीयता आवडू लागते. मातृत्वाच्या श्रेष्ठ भावनेच्या ागीं कामशांतीची आसक्ति प्राधान्य पावते. वर्गकलह वाढू लागतो ाणि सत्ता आणि अधिकारपदे याची अभिलाषा डोक्यांत थैमान ालते. अशा हीन स्वरूपांत कोणतीहि सभ्यता शेकडो वर्षे रेंगाळत ाहते. भारतीय, चिनी आणि इस्लामी संस्कृतीच्या उदाहरणांवरून ें स्पष्ट होईल. सरतेशेवटी सभ्यतेच्याच अवस्थेत अस्तित्वांत राहिलेली ंस्कृति इतकी खिळखिळी होऊन जाते की, तीमध्ये विस्कळीतपणा ेऊं लागतो आणि ती मग आपल्या इतिहासहीन, वैशिष्टचशून्य अवस्थे-ात परतून जाते. अशा सस्कृतीचा संपूर्ण नाश होण्यापूर्वी तिच्यामध्ये द्वितीय धार्मिकतेची (सेकड रिलिजस्नेस) एक लाट येते. एक ्रकारचें नवें धार्मिक आंदोलन होतें. प्राचीन इजिप्तमधील सूर्यपथाचा ्रसार अथवा प्राचीन रोममधील ख्रिस्तीधर्माचा प्रसार हीं अशा ्रकारची उदाहरणे आहेत. अशी लाट म्हणजे संस्कृति आणि सभ्यता ाचें जीवन सपुष्टांत आल्याचे चिन्ह होय.

डैनीलेवस्की आणि स्पेंग्लर याच्या सिद्धान्तांत बरासचा सारखेपणा ाहे हे उघड आहे. डैनीलेवस्कीप्रणीत दहा वडचा संस्कृतीच्या जागीं ्पेंग्लरने केवळ आठांची योजना केली आहे : मिसरी किंवा इजिप्ती, ाबिलोनी, भारतीय, चिनी, युनानी किंवा ग्रीक, मेजिअन किंवा अरबी, ेक्सिकन आणि पाश्चात्त्य. त्याने रशियन संस्कृतीच्या भावी संभवाचाहि उल्लेख केला आहे.

ह्या सस्कृतीपैकी मेक्सिकन सस्कृति ही हिंसक मृत्यूची शिकार ानली; आणि मेजिअन आणि रशियन संस्कृतीच्या आरंभकालांतच ्यांचें विपरीत परिवर्तन (सूडो-मॉर्फोसिस) झाले. स्पेंग्लरने ह्या शब्द एका विशिष्ट अर्थाने वापरलेला आहे. स्पेंग्लरच्या शब्दातच ांगावयाचें तर "एखादी प्राचीन परकी संस्कृति एखाद्या प्रदेशांत ्रकार व्यापक स्वरुपांत इतकी दृढमूल होते की, जर तेथेच एखादी संस्कृति नव्याने जन्मास आली तर ती जगण्यापुरेसा श्वासदेखील घेऊं शकत नाही आणि आपल्या अशा विशिष्ट स्वरूपाचा विकास करूं शकत नाही. एवढेच नव्हे, तर आपल्या स्वत्वाच्या जाणिवेचा विकास करण्या-पुरतेहि यश तिला मिळत नाही त्या नवजात संस्कृतीच्या आत्म्याच्या आतून उफाळून येणाऱ्या सर्वस्वाची गळचेपी होते आणि ते सारें जुन्या साच्यातच कोंबण्यांत येते"

राहिलेल्या सहा संस्कृतीपैकी स्पेंग्लरने फक्त ग्रीक, मेजिअन आणि आधुनिक पाश्चात्त्य सस्कृति एवढ्याचेंच विस्तृत विवेचन केलें आहे.

प्रत्येक उच्च संस्कृति (हाय कल्चर) आपल्या मुख्य प्रतीकावर (प्राइम सिंबॉल) आधारित असते. हे प्रतीक प्रत्येक सस्कृतीचें अलग-अलग असते आणि त्याच्यामुळेच कोणत्याहि संस्कृतीची प्रमुख वैशिष्टचें, तिचें शास्त्रीय ज्ञान, तिचें तत्त्वज्ञान, तिची मनोवृत्ति, कला, धारणा आणि विचार, राहणी व कार्यकर्तृत्व यांचा साचा निश्चित होतो.

उदा.—प्राचीन इजिप्तमधील सस्कृतीचे मुख्य प्रतीक आहे 'दगडांनी बांधलेला एकमार्गी रस्ता'. एका अगदी अरुंद आणि शेवटी मृताचा न्याय होणार तेथपर्यंत थेट अटळपणे घेऊन जाणाऱ्या रस्त्या-वरून आपण चालत जात आहोत अशी इजिप्ती माणसाची स्वत.बद्दल भावना असते; यामुळे मिसुरी वास्तुकलेचे प्रातिनिधिक नमुने आपणाला इमारतीमध्ये पाहावयास मिळत नाहीत. दगडानी बांधलेल्या रस्त्यांत ते आढळतात. ह्या पथाची जी रचनाकुशलता आहे ती रेखांकित आहे. पाहणाऱ्याला एका निश्चित दिशेच्या रोखाने जाण्याला जणू ती भाग पाडीत असते.

अर्वाचीन पाश्चात्त्य संस्कृतीचे मुख्य प्रतीक आहे स्वच्छ अमर्याद अवकाश (स्पेस). आपल्यासमोर एक मर्यादाशून्य असें अवकाश आणि विस्तार पाश्चात्त्य मनुष्याला दिसतो. याच कारणाने त्याच्या चित्रकलेंत जेव्हा काही दूरचें आणि अमर्याद असें दाखवावयाचें असते तेव्हा तो छायाप्रकाशाचा उपयोग करतो, परिप्रेक्ष्याची किंवा सापेक्ष-दर्शनाची (पर्स्पेक्टिव्ह) योजना करतो. त्याच्या जीवनांत प्रचंड गति आणि वेग आहे. अंतर जिंकण्यासाठी, आकाशाचा शोध घेण्यासाठी त्याने आश्चर्यकारक साधन निर्माण केले आहे समतलीय भूमितीच्या जागी गोलीय (स्फेरिकल) भूमिति शोधून काढली आहे. त्याची ही अस्वस्थता आणि तडफ त्याचें अतिशय व्यक्तिनिष्ठ साहित्य, कला आणि संगीत यांमध्ये भासमान होते. आपले विशिष्ट निष्कर्ष अगदी स्वतन्त्रपणें आपले आपण काढणारा असा 'मी' हें पाश्चात्त्य मनुष्याचें उपलक्षण आहे

स्पेंग्लरने असें दाखवून दिलें आहे की, प्रत्येक उच्च संस्कृतीची गणित, भौतिक ज्ञान, राजनीति, साहित्य, ललित कला, संगीत इत्यादि सस्कृतीच्या अभिव्यक्तीची जी अवांतर साधने तीहि निरनिराळी असतात प्रत्येक संस्कृतीच्या अभिव्यक्तीचे विविध प्रकार हा त्या संस्कृतीचें मुख्य प्रतीक अगर त्या संस्कृतीचा 'आत्मा' याच्या स्पंदनाचा परिणाम असतो. ह्या उच्च संस्कृतींच्या मुख्य प्रतीकाचे वर्णन आणि त्या आधाराने त्या संस्कृतीच्या जीवनचक्राच्या सर्वहि अभिव्यक्ति-प्रकारांचें विश्लेषण करून स्पेंग्लरने असा निष्कर्ष काढला आहे की, प्रत्येक संस्कृतीचें स्वतंत्र असें वैशिष्टच असतें आणि तें त्या त्या संस्कृतींच्या लोकांना नि.संदिग्धपणें अवगत असतें. संस्कृति-संस्कृतीमध्ये परस्पर देवाणघेवाण होऊं शकत नाही.

संस्कृतीचा उदय कसा होतो आणि कोणत्या उच्च संस्कृतीच्या आत्म्याचा अभ्युदय कोणत्या गोष्टींनी निश्चित होतो, या प्रश्नाबद्दल स्पेंग्लरचे म्हणणे असे आहे की, ह्या सान्या गोष्टी गूढ आहेत, त्याचें स्पष्टीकरण करतां येत नाही, परतु इतके मात्र खरे की त्याच्या बुडाशी काही आंतरिक अटळ प्रवृत्ति असल्या पाहिजेत कार्यकारणविचार हा फक्त निसर्गरूप जगापुरता लागू करतां येतो, इतिहासरूप जगताला नाही. या दुसऱ्या जगामध्ये अंतर्गत अटळतेचे वर्चस्व चालतें

स्पेंग्लरचा हा दृष्टिकोण कठोर दैववादी आणि निराशापूर्ण दिसतो; तर मग व्यक्तीचे परिश्रम आणि प्रयत्न याचें काही स्थान आहे की नाही असा यावर प्रश्न विचारता येण्यासारखा आहे स्पेंग्लरचे उत्तर असे आहे की, आपण आपल्या भवितव्याची निवड करूं शकणार नाही, आणि ज्या ऐतिहासिक परिस्थितीत आपण आहो तिचा उत्तमांत उत्तम फायदा करून घेण्याव्यतिरिक्त दुसरा कोणताहि मार्ग आपणास मोकळा नाही, परंतु तरीदेखील सांस्कृतिक जीवनचक्रामध्ये व्यक्तीच्या उपक्रमशीलतेला (इनिशिएटिव्ह) काही स्थान आहे; कारण कोणत्याहि परिस्थिति-परागतीच्या पातळीला काही मर्यादा ही असणारच आपापल्या ऐतिहासिक परिस्थितीचा फायदा कोण, कसा करून घेतो हे अखेरीला त्या व्यक्तीचे विशेष गुणधर्म आणि कर्तृत्व यांवर अवलबून असते यासाठी आपल्याला काय साधण्यासारखें आहे, ते साधण्यासाठी कोणत्या गोष्टी आवश्यक आहेत, आणि त्यातील कोणती गोष्ट आपल्या अंतर्गत शक्तीच्या आवाक्याच्या बाहेरची आहे, या गोष्टी समजून घेणे अवश्य आहे

आता पाश्चात्त्य संस्कृति आपल्या सुधारणेच्या वृद्धावस्थेप्रत पोचून आपल्या अंतकालाच्या जवळ आलेली आहे. पहिले जागतिक युद्ध झाले त्या वेळेपासून युद्धपद्धतीचा एक नवा प्रकार अवतरला आहे. हा प्रकार जुन्या प्रकाराहून वेगळा आहे पूर्वी युद्धे राष्ट्रांच्या फौजामध्ये होत. नवी युद्धे नव्या सीझराजवळ सर्व बाजूंनी गोळा होणाऱ्या असंख्य अनुयायांमध्ये होतील. नवे सीझर म्हणजे लष्करी आणि मुत्सद्देगिरीचें कौशल्य प्रगट करणारे काही निवडक जन्मजात नेते असा स्पेंग्लरचा 'सीझर' या शब्दाचा अर्थ आहे. आपल्या सशस्त्र अनुयायाच्या बळावर हे 'सीझर' जगावर आपलें आधिपत्य प्रस्थापित करण्यासाठी सघर्ष करतील आणि ही सीझरवृत्ति (सीझरिझम) लोकशाहीला पदच्युत करून तिचें स्थान घेईल; आणि अर्थात् पाश्चात्त्य सभ्यतेचा विनाश होईल.

डैनीलेवस्कीच्याप्रमाणेच स्पेंग्लरचेंहि असें मत आहे की, पश्चिमेच्या इतिहासाशीं अट्टाहासाने जुळता केलेला रशियाचा इतिहास हा ओढून-ताणून साधलेला प्रकार असून तें कृत्रिम रचनेचे एक उदाहरण आहे. पश्चिमेच्या दडपणातून मुक्त झाल्यानंतर रशियाचा खरा इतिहास भविष्यकालांत घडून येणार आहे. यापुढेच रशिया आपली पृथक् संस्कृति उत्पन्न करूं शकेल; परंतु या दोघांच्या मतांत एक फरक आहे. डैनीलेवस्कीने मोठ्या प्रसन्नतेने ही घटना अल्पकाळांतच घडून येण्याची आशा केली होती; तर स्पेंग्लर या बाबतीत भय आणि संशय व्यक्त करतो.

हेगेल आणि मार्क्स : हेगेल (१७७०–१८३१) च्या विचार-सरणीचीहि ह्या विषयाच्या संदर्भात मुद्दाम दखल घेतली पाहिजे. त्याच्या मते एक चैतन्यशक्ति सर्वत्र भरून राहिलेली आहे. ते एकच सत्य आणि परमसत्य आहे. विश्वात दिसणारी किंवा भासणारी कोणतीहि गोष्ट म्हणजे त्या दैवी शक्तीचाच एक आविष्कार होय मानवी इतिहासांतील सर्व घटना म्हणजे दुसरे-तिसरे काही नसून ते त्या परम तत्त्वाचें विविध प्रकारानी झालेलें प्रकटीकरण आहे. त्या दैवी शक्तीच्या इच्छेने आणि तिच्या विशिष्ट योजनेनुसारच सर्व आविष्कार होत असतात. माणसे चैतन्यशक्तीकडून तिला पाहिजे त्याप्रमाणे हलविली, खेळविली जात असतात.

त्या दैवी शक्तीची स्वत.च्या आविष्काराची काहीएक पद्धति ठरली आहे. चैतन्यशक्ति प्रथम कोणत्यातरी एका क्रियेने किंवा कल्पनेने अंशत. प्रकट होते. मग त्या क्रियेला किंवा कल्पनेला प्रतिक्रिया किंवा प्रतिकल्पना निर्माण होते. ह्या दोन्हीचा सघर्ष येतो आणि त्यांतून समन्वय साधला जाऊन एक नवीन क्रिया किंवा कल्पना तयार होते एक क्रिया, तिची प्रतिक्रिया आणि त्याच्या संघर्षांतून निघणारी समन्वयात्मक प्रक्रिया हे सर्व ऐतिहासिक घटनांचे सूत्र आहे आदि-काळापासून जगाचा इतिहास हा ह्या विरोधविकासात्मक तत्त्वानुसार घडत आहे हा असाच घडणार आहे. ती ईश्वरी इच्छा आहे तिच्यापुढे माणसाचे काहीहि चालण्यासारखे नाही. त्या चैतन्यशक्तीच्या योजने-नुसार जो कर्तव्याचा वांटा व्यक्तीवर पडेल, तो तिला उचलावा लागणारच.

कर्तव्याचा वांटा व्यक्तीप्रमाणे राष्ट्रालाहि उचलावा लागतो राष्ट्रें ही चैतन्यशक्तीच्या कार्यक्रमांत महत्त्वाची साधने आहेत. प्रत्येक राष्ट्राच्या बाल्य, प्रौढ आणि मृत्यु इत्यादि अवस्था आहेत व त्या सर्व अवस्थांतून प्रत्येक राष्ट्राला गेलेंच पाहिजे. विशिष्ट काळी, विशिष्ट राष्ट्राला ईश्वरी योजनेनुसार एक पूर्वनियोजित कार्य करावे लागते. तेंच त्या राष्ट्राचें अवतारकार्य हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे त्याच्या काळी म्हणजे एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस प्रशियावर परमेश्वराने एक विशिष्ट जबाबदारी टाकली होती. मानवजातीला स्वतंत्र करण्याचें महत्कार्य प्रशियावर सोपवून टाकलेलें होतें, आणि हें यशस्वीरीत्या करण्यासाठी प्रशियन राज्याला बलवान्, सर्वसत्ताधारी असे होणें अपरिहार्यच होतें मानवांना स्वतंत्र करण्यासाठी त्यांच्या स्वातंत्र्यावर गदा आणून त्याना जबरदस्तीने वागविणे प्रशियाला भागच होते, तें न्याय्यच होतें; कारण प्रशियाचें अवतारकार्य आणि त्यासाठी प्रशियाने आखावयाची कार्यपद्धती ही दोन्ही ईश्वरी योजने-नुसारच होती.

हेगेलची मीमांसा अनेक तपशिलांत तर्कदुष्ट असूनहि तिचा तत्कालीन वैचारिक जगतांत बराच बोलबाला झाला. पुढील कित्येक पिढ्यांवरहि हेगेलच्या विचारांची किंवा कार्यपद्धतीची बरीच छाप राहिली

कार्ल मार्क्सनेहि (१८१८–१८८३) इतिहासभाष्याची विशिष्ट पद्धती हेगेलपासून उचललेली आहे. कोणती तरी एक अदृश्य, गूढ शक्ति मार्क्स मानीत नसला तरीहि हेगेलने क्रिया-प्रतिक्रिया, संघर्ष आणि समन्वय अशी मानवी इतिहासांतील घडामोडीची जी एक चाल सागितली आहे ती मात्र मार्क्सला पटली आहे

एक कोणती तरी क्रिया, तिच्यांत अस्तित्वात असलेल्या काही परिस्थितीमुळे अपरिहार्यपणाने येणारी प्रतिक्रिया, त्याचा सघर्ष वगैरे सर्व मार्क्सला प्रतीत झाले तें समाजांतील वर्गकलहाच्या रूपाने

कोणत्याहि समाजाची रचना अर्थव्यवहारानुसारी असते समाजाच्या गरजा, अन्न, वस्त्र, निवारा इत्यादि निर्माण करण्याचे काम समाजांतील एखादा वर्ग आपणांकडे घेतो. तो वर्ग समाजाला आवश्यक अशा वस्तु निर्माण करून पुरवितो; परंतु त्याचबरोबर हा वर्ग निर्मितीची सर्व साधने आपल्या ताब्यात घेतो आणि त्यांद्वारा समाजांतील सर्व व्यवहारांवर आपलें वर्चस्व बसवितो; तेव्हा समाजांत अशा तऱ्हेने सर्व अर्थव्यवहारावर नियंत्रण ठेवणारा मूठभर धनिकांचा एक वर्ग आणि त्यांनी कोणत्या ना कोणत्या प्रकारें गुलाम केलेली बाकीची सर्व जनता असे दोन वर्ग पडतात. ह्या दोहोंमध्ये संघर्ष होणे टळत नाही. त्या संघर्षातून जो वर्ग पिळला गेलेला असतो तो विजयी होतो, आणि नवा विजयी वर्ग आणि पुन्हा ह्याच्या पिळवणुकीला बळी पडणारी जनता अशी नवी वर्गरचना अस्तित्वांत येते प्राथमिक समाजाचे अपवाद वगळता, आतापर्यंतचा मानवी इतिहास अशा तऱ्हेच्या एकामागून एक झालेल्या वर्गसंघर्षाचा इतिहास आहे.

एकोणिसाव्या शतकापासून जो वर्गकलह सुरू आहे तो भाडवलदार आणि श्रमजीवी कामगार ह्या दोघामधला आहे. पूर्वीची सरजामशाही व जमीनदारी ह्याच्याविरुद्ध लढून नवा औद्योगिक भाडवलदाराचा वर्ग उदयास आला. आता हा भाडवलदाराचा वर्ग आणि पुढे जो निश्चित उदयास येणार आहे तो कामगारांचा वर्ग ह्यात सघर्ष चालू आहे ह्या लढ्यात कामगार हमखास यशस्वी होणार आहेत.

भांडवलदार आणि कामगार ह्याच्यातील लढा पूर्वीच्या वर्गकल्हापेक्षा मार्क्सच्या मते निराळा आहे; कारण हा, त्याला समजलेल्या इतिहासाप्रमाणे शेवटचा वर्गकलह आहे. सर्व अरिष्टांचें मूळ म्हणजे खाजगी मालमत्ता. आतापर्यंतच्या वर्गकलहांतून एक जाऊन दुसरा येणे म्हणजे मालकी बदलणे एवढेच होत होते. ह्या शेवटच्या वर्गकलहात मालकीच्या तत्त्वावरच,'खाजगी मालकी' ह्या सस्थेवरच प्रहार करण्यात येणार आहे. कुणाकडे तरी असते आणि कुणाकडे तरी नसतें ह्यामुळेच सगळे लढे होतात ना ? अशी समाजरचना जर अस्तित्वांत आली की, तिच्यांत म्हटले तर कुणीहि मालक नाही आणि म्हटले तर सगळेच मालक आहेत तर भांडणाचे मूळच नाहीसे होईल आणि पुढे कोणत्याहि प्रकारच्या संघर्षाची गरज उरणार नाही. खाजगी मालकी नष्ट झाली की समाजांत वर्गच उरत नाहीत; वर्गच नाहीत तर वर्गकलह कुठला ? ह्या शेवटच्या वर्गकलहांतून जें निघणार आहे ते म्हणजे वर्गविहीन समाजरचना. हा नवा समाज पूर्वीच्या सर्व समाजांहून सर्वच बाबतीत निराळा होईल. उदा.– ह्या नव्या समाजात राज्यसस्थेचीमुद्धा आवश्यकता उरणार नाही; कारण विरोधी हितसंबंध असले, कुणीतरी मालक असले आणि त्यांना आपल्या मालकीच्या वस्तूंचें शस्त्रबलाने रक्षण करावयाचे असले तरच शासनसंस्थेची गरज उद्भवते. जिथे खाजगी मालमत्ता नाही, आणि जिथे वर्गकलह नाहीत आणि एका वर्गाला दुसऱ्या वर्गाविरुद्ध शक्तीचा वापर करावयाचा प्रश्नच उद्भवत नाही, त्या ठिकाणी राज्यसंस्थेसारख्या दंडयंत्रणेची गरजच संपते; आणि म्हणून शेवटच्या वर्गकलहानंतर जो समाज अस्तित्वात येणार आहे तो वर्गहीन असेल; तसाच राज्यविहीनहि असेल. त्यात खाजगी मालमत्ता नसेल. त्यात वर्गकलह नसतील. प्रत्येकजण आपल्या सामर्थ्याप्रमाणे काम करील आणि समाजाच्या एकदर निर्मितीतून आपल्याला आवश्यक तेवढ्याचा उपभोग घेईल. कोणत्याहि प्रकारच्या सघर्षाचें प्रयोजनच राहणार नाही. पृथ्वीवर स्वर्ग अवतरेल असे स्वप्न मार्क्सने रंगविले आहे.

'जीवनांत एकच एक प्रेरणा असते, ती फक्त आर्थिक हितावरच अधिष्ठित असते आणि तिचा सामाजिक आविष्कार विशिष्ट पद्धतीने, विशिष्ट दिशेने आणि विशिष्ट अवस्थेकडे जाणारा असाच होत असतो,' हा सिद्धान्तहि तर्काला पटणारा नाही किंवा प्रत्यक्ष अनुभवाने टिकणारा असा नाही, मात्र तरीहि इतिहासविवेचनात मार्क्सचें आणि मार्क्सवादी विवेचनाचे काहीएक महत्त्व नाकारता येणार नाही. मार्क्सने मानवी इतिहासातून ईश्वर काढून टाकला. धर्मासारख्या गोष्टी पुष्कळदा स्वार्थमूलक असतात, ते काही बुरखे असतात, पाठीमागचे सत्य काही वेगळेच असते हेंहि मार्क्सवादी इतिहासविवेचनातून स्वच्छ सागितले गेले ही जी मार्क्सवादातील मूलभूत ऐहिक भूमिका आहे ती नि संशय महत्त्वाची आहे. अशी भूमिका मार्क्सवादातच प्रथम घेतली गेली असें मानण्याचे मुळीच कारण नाही, तथापि इतिहासाच्या ऐहिकतेवर आणि ऐहिकातील जीवनाच्या आर्थिक बाजूवर विशेष भर देण्याचे काम मार्क्सवादाने केले हेहि नाकारता येणार नाही वैचारिक इतिहासात हें मोलाचें मानले गेले पाहिजे.

टॉयन्बी आर्नोल्ड जे. टॉयन्बीने (१८८९–१९७०) आपल्या 'ए स्टडी ऑफ हिस्टरी' या पुस्तकांत इतिहासाचे प्राचीन, मध्ययुगीन व अर्वाचीन असें धोपट समरेपानुसारी पौर्वापर्य स्वीकारलेले नमून, त्याऐवजी तुलनात्मक सभ्यता हा अभ्यासयोग्य विषय मानला आहे. तसेच, राजकीय किंवा आर्थिक इतिहासाच्या बदली समाजाच्या सांस्कृतिक इतिहासाचे अध्ययन आणि 'निर्मितिक्षम अल्पसख्य' (क्रिएटिव्ह मायनॉरिटीज) जे असतील त्यांच्या कर्तृत्वाचे अध्ययन यांवर जोर दिला आहे.

स्पेंग्लरने नऊ सस्कृति मानल्या, तर टॉयन्बीने 'सबधित आणि असंबधित' अशा सव्वीस सभ्यता मानल्या. या गणनेत जसा पाश्चात्त्य, अरबी, हिंदु, ग्रीक, मिसरी, माया आणि मेक्सिकन या सभ्यतांचा समावेश होतो, तसाच पॉलिनेशियन, एस्किमो, उस्मानी, स्पार्टन आणि खानाबदोशे अशा पांच 'अवरुद्ध' किंवा स्थगित सभ्यतांचाहि होतो.

सभ्यताचा उदय कसा होतो ? काही समाज आपल्या अस्तित्वाच्या प्रारंभकालातच कां कुंठित होतात आणि ते संस्कृतिरूपाने प्रगट होण्याच्या पायरीपर्यंत कां पोचत नाहीत ? स्पेंग्लरला संस्कृतीची उत्पत्ति हें एक गूढ वाटत होते, परंतु टॉयन्बीचें उत्तर निराळे आहे तो म्हणतो की, एखाद्या सभ्यतेच्या उत्पत्तीचे कारण भौगोलिक परिस्थितीतहि नाही किंवा त्या सस्कृतीच्या लोकांतहि सापडण्यासारखे नाही. या दोहोंच्या विशिष्ट मेळाने सस्कृति उदयास येते. समाजांत निर्मितिक्षम असा अल्पसंख्य वर्ग असला पाहिजे आणि अत्यंत प्रतिकूलहि नाही आणि अत्यंत अनुकूलहि नाही अशी मध्यम परिस्थिति असली पाहिजे. ज्या समाजात अशा दोहोंचा मेळ बसतो तेच सभ्यतेच्या रूपाने विकसित होतात हा 'आव्हान आणि प्रतिआव्हान' (चॅलेंज अँड रिस्पॉन्स) अशा क्रिया-प्रतिक्रियांचा परिणाम आहे सभोवतालची परिस्थिति एखाद्या समाजाला तावडतोब आव्हान देते आणि समाज आपल्यातील सर्जनशील अशा अल्पसंख्य समाजाच्या पुढाकाराने त्या आव्हानाविरुद्ध यशस्वी प्रतिकार करतो.

काही सभ्यतांची वाढ अगदी आरंभापासूनच का आणि कशी कुंठित होऊन राहते, या प्रश्नावर टॉयन्बीचें म्हणणें असें आहे की, त्याचें उत्तर वाढीचा अर्थ काय आणि वाढीची लक्षणें कोणती याचा विचार केल्या-शिवाय मिळणार नाही. एखाद्या संस्कृतीची प्रगति म्हणजे तिचा भौगोलिक विस्तार, तिची तांत्रिक सामर्थ्यातील (टेक्निकल) सुधारणा किंवा नैसर्गिक परिस्थितीवरील तिचे वाढतें वर्चस्व नव्हे; किंवा उलट हीं सर्व साध्य झाली म्हणून संस्कृतीची वाढ होते असेंहि नाही. संस्कृतीची प्रगति होते ती 'पुरोगामी अंतःस्थ सामुदायिक आत्म-निश्चया'नें होते. समाजांतर्गत आणि व्यक्तिमनातील परस्परसंबंधाच्या दृष्टीनें पाहता ही वाढ म्हणजे समाजातील सर्जनशील अल्पसंख्य वर्गाला परिस्थितीनें दिलेल्या सतत नव्या-नव्या आव्हानांना त्यानें दिलेल्या नव्या-नव्या प्रकारच्या पण यशस्वी प्रतिसादांची एक अखंड मालिकाच म्हटली पाहिजे. कोणतीहि वर्धनशील सभ्यता आपल्या प्रमुख प्रवृत्तीचा विकास साधते. ग्रीक संस्कृतीची प्रधान प्रवृत्ति सौंदर्यविषयक होती, हिंदु सभ्यतेत धार्मिक तर पाश्चात्त्यांमध्ये वैज्ञानिक यंत्रप्रधान.

या संस्कृति छिन्नभिन्न किंवा विघटित होतात त्याचे कारण काय ? हा विचारात घेण्यासारखा तिसरा प्रश्न आहे. एखाद्या आव्हानाला योग्य प्रतिआव्हान देता न येणें हें या दुर्घटनेचें कारण आहे.

मात्र प्रत्येक सभ्यतेचा निश्चित जीवनकाल असतो आणि अटळ मृत्यु असतो ही गोष्ट, किंवा संस्कृति आपसांत देवाणघेवाण करू शकत नाहीत ह्या स्पेंग्लरच्या मान्य असलेल्या गोष्टी टॉयन्बीला मान्य नाहीत. त्यानें आपलें 'स्टडी ऑफ हिस्टरी' हें पुस्तक ख्रिस्ती आस्तिक्यवादाच्या दृष्टिकोणातून लिहिलें आहे. ख्रिस्ती धर्मानें वाढून बनलेल्या पाश्चात्त्य संस्कृतीचादेखील इतर सभ्यताप्रमाणेच ऱ्हास होईल, हें त्याला पटत नाही. पाश्चात्त्य राष्ट्रांना इतिहास हा मुख्यत: सुसघटित ख्रिस्ती धर्माचा इतिहास आहे; आणि त्यामुळेच तो इतर सभ्यतांच्या इतिहासा-हून निराळा असणें अपरिहार्य आहे. त्याच्या कल्पनेप्रमाणे ख्रिस्ती धर्म हें मानवी इतिहासाचें अंतिम ध्येय आहे.

इतर चक्रक इतिहासकार : टॉयन्बीच्याप्रमाणेच आध्यात्मिक मूल्यांच्या श्रेष्ठतेवर विश्वास ठेवणाऱ्यांमध्ये 'सोशल अँड कल्चरल डायनॅमिक्स' या पुस्तकाचा लेखक पितिरिम ए. सोरोकिन याची गणना होते. सभ्यता विशिष्ट प्रकारच्या किंवा एकीपासून दुसरी अगदी निराळी अशा असतात असें सोरोकिन समजत नाही. त्यानें तीन मूलभूत मन-प्रवृत्तींची (ॲटिट्यूड्स) परिभाषा बनविली आहे. एक प्रत्यय-प्रधान (आयडिएशनल), दुसरी आदर्शप्रधान (आयडिॲलिस्टिक) आणि तिसरी इंद्रियप्रधान (सेन्सेट). यातील पौर्वापर्यानें प्राधान्य प्रत्येक संस्कृतीच्या विकासक्रमात वरचेवर एकसारखें राहिलेलें आढळतें.

क्रोबर : सोरोकिनप्रमाणेच आल्फ्रेड ए. क्रोबरने संस्कृतीचा मूळ ताणाबाणा शोधून काढण्याचा आपला मुख्य कल 'कॉन्फिगुरेशन्स ऑफ कल्चर ग्रोथ' या आपल्या पुस्तकांत प्रगट केला आहे. त्याने-देखील निरनिराळ्या संस्कृतींच्या दरम्यान विशिष्ट मर्यादांनें अस्तित्व गृहीत धरलेलें नाही. उच्च पातळीवरील संस्कृतीमध्ये परिवर्तन होताना दिसतें ते कोणत्या कारणांनी होतें ह्या गोष्टीचा शोध करण्याचा क्रोबरने मुख्यत: प्रयत्न केला. यासाठी त्याने प्राचीन इजिप्त, भारत, चीन, जपान, इराण, अरबस्तान, रोम आणि पश्चिमेकडील निरनिराळे देश यांचे तत्त्वज्ञान, भौतिक विज्ञान, मूर्तिकला, चित्रकला, साहित्य, संगीत आणि राष्ट्रसंघटना इत्यादि विषयांसंबंधी सर्व ज्ञान उपलब्ध झाले त्याच्या आधारावर सांस्कृतिक वाढीची एक नमुनाकृति (कॉन्फि-गुरेशन) बनवून [illegible] करण्यासाठी अनुभवात्मक पद्धतीचा ([illegible]) उपयोग केला आहे. [illegible] संस्कृतींच्या वाढ होताना परिवर्तनाच्या [illegible] आणि त्याचे [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] व प्रतिभावान [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] केला आहे. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] अनेक प्रतिभेची ([illegible]) एकं [illegible] प्रतिभासाठी [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] व प्रतिभावानांची [illegible] [illegible] आढळते आणि [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] संस्कृतीची सर्जनशक्ति [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] आहे हें [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

[illegible] '[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] निश्चित [illegible] [illegible] ([illegible]) [illegible] आणि त्याची [illegible] मर्यादित [illegible]' असा [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] केला आहे. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] मानीत नाही. प्रत्येक संस्कृतीचे [illegible] [illegible] [illegible] प्रमुख प्रतिभेद्वारा होत असतो, संस्कृतीचा [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] पद्धतीने होतो आणि [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] तीन [illegible] [illegible] [illegible] त्याचे [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] '[illegible] संस्कृतीचे अंतिम' [illegible].

त्याशिवाय [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ([illegible]) स्पष्टीकरणासाठी [illegible] [illegible] [illegible] आणि [illegible] दृष्टिकोनातून प्रयत्न [illegible] आहे. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] पुस्तकाचे नाव आहे 'दि मीनिंग ऑफ हिस्टरी'. दुसरा [illegible] [illegible] आणि त्याच्या पुस्तकाचे नाव आहे 'इस्ट अँड दि [illegible] ऑफ दि [illegible]' आणि तिसरा नॉर्थ्रॉप 'दि मीटिंग ऑफ दि ईस्ट अँड वेस्ट' या पुस्तकाचा लेखक.

बेर्ड्यॅव्हने असे प्रतिपादन केले [illegible], [illegible] [illegible] 'संस्कृति' [illegible] परिवर्तित [illegible] [illegible] [illegible] मान्य नसेल. संस्कृति एक दुसरा [illegible] [illegible] – [illegible] [illegible] जीवनाचें धार्मिक स्थानर [illegible] बेर्ड्यॅव्हच्या [illegible] आजच्या इतिहासाचे [illegible] [illegible] आहे. टॉयन्बी आणि [illegible] यांच्याप्रमाणें [illegible] [illegible] [illegible] बेर्ड्यॅव्हला आशा वाटत नाही. [illegible] म्हणणे असें आहे की, [illegible] संस्कृतीची [illegible] फार [illegible] राहिली आहे; आणि [illegible] धार्मिकतेबद्दल आदर बाळगून [illegible] जीवनाचें धार्मिक स्थानर [illegible] [illegible] नाही [illegible] [illegible] काही आशा करणे [illegible] आहे.

नॉर्थ्रॉपनेसुद्धा [illegible] [illegible] रशियन आणि युरोपीय संस्कृतींना वर्तमानकाल आणि त्यांना भविष्यकाल यांच्यासंबंधीच्या समस्येवर आपलें लक्ष केंद्रित केलें आहे. पूर्व आणि पश्चिम यामधील संघर्षाची समस्या ही त्याच्या मते एक संस्कृतिसंघर्षाची बाब असून, ती सोडविण्याच्या उद्देशाने त्याने आपलें ऐतिहासिक तत्त्वज्ञान मांडलें

आहे. या कारणाने त्याच्या 'यूरप अँड दि सोल ऑफ दि ईस्ट' ह्या पुस्तकात एखाद्या पूर्ण विकसित सिद्धान्ताचे प्रतिपादन न येता केवळ सामाजिक आणि सांस्कृतिक परिवर्तन कसे होते याचा फक्त आराखडा (स्केच) आहे; परंतु हा आराखडा अगदी स्पष्ट आहे आणि पूर्व-पश्चिम संघर्षाच्या समस्येला तो चांगल्या प्रकारे लागू केलेला आहे.

भिन्न-भिन्न संस्कृतीमध्ये नुसती विविधताच असते का? का त्या परस्परात विरोध पण असतो? आणि जर त्याच्यात विरोध असेल तर तो मिटविण्याचा शास्त्रीय उपाय काय आहे? या गोष्टीचा परामर्श घेणे हा नॉर्थ्रॉपच्या अभ्यासाचा मुख्य उद्देश आहे. 'भांडवलशाही' आणि 'साम्यवादी' समाजामध्ये जो विरोध आहे, लॉक-पुरस्कृत उदार राजकीय लोकशाही (डिमॉक्रसी) आणि मार्क्स-पुरस्कृत सामाजिक आर्थिक लोकशाही या दोहोमध्ये जी विरोधभावना आहे किंवा याहूनहि अधिक तीव्र असा जो पूर्व आणि पश्चिम याच्यामध्ये विरोध आढळतो, तो कसा नाहीसा करता येईल?

नॉर्थ्रॉपचे या संबधातील प्रतिपादन असे आहे की, ज्या अर्थी सामाजिक व्यवहार आणि सामाजिक संस्था आपापल्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेल्या असतात आणि तत्त्वज्ञानहि त्याचे शास्त्रज्ञान आणि सौंदर्याभिरुचि (ईस्थेटिक्स) यावर आधारलेले असते, त्या अर्थी त्यांमधील विरोध दूर करण्याचा सर्वात परिणामकारक उपाय म्हणजे ज्या विरोधी संस्कृति किंवा समाज आहेत, त्याच्यात रूढ असलेले गणितशास्त्र आणि भौतिक शास्त्रज्ञान यामधील विरोध आणि शिवाय त्याच्या तत्त्वज्ञानांतील विरोध दूर करणे हाच आहे. हे विरोध एकदा दूर केले म्हणजे ह्या संस्कृति आणि समाज यामध्ये परस्पर समंजसपणा उत्पन्न होऊं शकेल

अशा प्रकारे जर पश्चिमी संस्कृति पूर्वेकडील संस्कृतीचे धर्म, ललितकला आणि त्याच्यांतील सहिष्णुतेच्या भावनेतील सौंदर्याची जाणीव आत्मसात् करील तर आपणास अधिक समृद्ध बनवील; तसेंच पौर्वात्य संस्कृति पश्चिमेकडील भौतिक शास्त्रे, शिल्पज्ञान (टेक्नॉलॉजी) इत्यादींचा स्वीकार करील तर तीहि स्वतः अधिक समृद्ध बनू शकेल. नॉर्थ्रॉपने आपले हे विचार पुष्कळ विस्ताराने प्रतिपादिले आहेत आणि ते आजचे अनेक महत्त्वाचे सांस्कृतिक विरोध मूलत. नाहीसे करण्याकडे लावून दाखविले आहेत

मूल्यमापन · विसाव्या शतकातील इतिहासचिंतनविषयक मुख्य विचारप्रणाली आणि त्याची रूपरेषा ही अशी आहे डॅनीलेवस्की, स्पेंग्लर, टॉयन्बी इत्यादि वरील विचारप्रणालीच्या प्रवर्तकाचें अध्ययनक्षेत्र इतके विशाल आहे की, ते 'सांस्कृतिक प्रकार', 'उच्च संस्कृति', 'सभ्यता', किंवा 'अधितंत्र' (सुपरसिस्टिम) अशा कोणत्याहि एका सूत्रांत बांधू पाहणे किंवा या आधारावर त्याचे वर्गीकरण करणे कठीण आहे· तसेच त्या सर्वांत एकरूपता शोधून काढणें हे तर त्याहून दुष्कर आहे अशाच प्रकारे संस्कृतीची परस्परात देवाणघेवाण आणि त्यांचे उदय आणि अस्त या कल्पनाच्या संबंधातदेखील संशय व्यक्त करण्यासारखा आहे आणि तसा तो व्यक्तविण्यातहि आलेला आहे. या प्रश्नावरील डॅनीलेवस्की, स्पेंग्लर, टॉयन्बी यांच्या सिद्धान्ताचे समालोचन शेकडो दृष्टिकोणातून आणि भिन्न-भिन्न पक्ष घेऊन करण्यांत येत आहे, करता येणे शक्य आहे. फिशर, मायझेस, पॉपर, गेल व रसेल यांसारखे कित्येक विचारवंत मानवी इतिहासाला काही निश्चित योजना आणि दिशा असते किंवा तो ठराविक चक्रांतून ठराविक गतीने आणि पद्धतीने फिरत असतो वगैरेसारखा कोणताहि सिद्धान्त मानीत नाहीत; तरीदेखील स्पेंग्लरसारख्या इतिहासकारांच्या दृष्टिकोणामध्ये अशा अनेक बाबी आहेत की, ज्यामुळे इतिहासावर एक नवा प्रकाश पडला आहे आणि आजच्या पुष्कळ ज्वलंत समस्यांकडे पाहण्याचा एक नवा सापेक्ष दृष्टिकोण (पर्स्पेक्टिव्ह) आपल्याला प्राप्त झाला आहे. स्पेंग्लरने संकल्पिलेली मेजिअन संस्कृति अस्तित्वात असो किंवा नसो – काही इतिहासकार तिचे अस्तित्व मानीत नाहीत – पण त्याच्या तद्विषयक प्रतिपादनामुळे आपल्याला भूमध्यसागर-परिसरातील जगताची कला आणि धर्म याविषयीच्या पुष्कळशा असंबद्ध वाटणाऱ्या अभिव्यक्ति समजण्याला साह्य झालें आहे.

कार्ल ल्युइथने असें स्पष्ट विधान केले आहे की, इतिहास समजून घेण्याचे एवढेच दोन सिद्धान्त आहेत: एक 'इतिहासाची प्रगति चक्राकार (सायक्लिक) होत असते' हा आणि दुसरा 'इतिहासाची प्रगति अंतिम ध्येयाच्या (एस्केटॉलॉजी) अनुकूल दिशेच्या धोरणाने होत असते' हा. इतिहासाच्या मीमांसेचे अगदी अलीकडचे प्रयत्नदेखील एकतर या दोन सिद्धान्तांची निरनिराळी रूपे तरी असतात किंवा या दोहोंच्या काही मिश्रणाचें रूप घेतात. यापलीकडे दुसरे काही नाही.

ऐतिहासिक प्रत्ययवादाचा पुरस्कर्ता कॉलिंगवुड याने इतिहासाचे परमध्येय चिंतन हेच मानले आहे; आणि चक्रक सिद्धान्त मानतो त्या प्राकृतिक प्रक्रिया आणि ऐतिहासिक प्रक्रिया यांमधील त्रुटि दाखवून दिली आहे. चक्रक सिद्धान्ताप्रमाणे प्राकृतिक प्रक्रियेमध्ये गतकाल आपले स्थान वर्तमानाला देऊन आपण नष्ट होतो, तर ऐतिहासिक प्रक्रियेत ऐतिहासिक दृष्टीने ज्ञात असलेला गतकाल वर्तमानकालात टिकून राहतो. प्रत्ययवाद्याच्या मताप्रमाणे इतिहास व्यक्तिनिष्ठ आहे. इतिहास म्हणजे निरनिराळ्या इतिहासकारानी आत्मसंस्कारांतून निर्माण केलेली रचना आहे. इतिहासकार हे प्राचीन कालाच्या काही जीवनाविष्कारांचा पुन प्रत्यय वर्तमानकालांत आणून देतात इतिहासात चक्रगतीचा आढळ निश्चित होतो; आणि त्याचे कारण न समजलें तरी इतिहास चक्राकार आहे एवढें लोकाना पटतें. आता प्रत्येक मनुष्याची छाया जमिनीवर कुठे ना कुठे निश्चित पडते, आणि त्याच्या स्वत च्या हालचालीमुळे तीसुद्धा हलते डुलते. त्याच तऱ्हेने व्यक्ति आणि जाति-जमातीच्या ऐतिहासिक ज्ञानाच्या प्रगतीनुसार त्याचा इतिहासविषयक चक्रक दृष्टिकोणदेखील बदलतो, विकृत होतो किंवा नवा बनतो. तेव्हा इतिहासाच्या प्रत्येक विद्यार्थ्याच्यासमोर इतिहासाचा अशा तऱ्हेचा कोणता ना कोणता चक्रक सिद्धान्त अवश्य असावयास हवा.

अशा प्रकारच्या साधक-बाधक मीमांसा झाल्या असल्या तरी मानव-जातीचा विकास समरेषेत न होता चक्रमार्गानी होत असतो अशीच सार्वत्रिक कल्पना रूढ झाली आहे; आणि इतिहासांतील सभ्यतांचा तुलनात्मक अभ्यास करणे, प्रत्येक संस्कृति एकसारखीच आदरणीय आहे असें मानणें, प्रत्येक संस्कृतीचे विश्लेषण वृद्धि, परिपक्वता आणि अन्त या पारिभाषिक शब्दावलीच्या धोरणाने करणे, आणि अभ्यासाचे

लक्ष्य असलेल्या संस्कृति काही निश्चित अवस्थान्तरातून जात असतात, आणि शेवटी भौतिकता म्हणा किंवा अतिबौद्धिकता म्हणा अशा स्वरूपाच्या वाझोट्या कालापर्यंत पोचून नष्टप्राय होतात, इत्यादि स्पेंग्लर आणि त्याचे अनुयायी याचे बरेच विचार पुष्कळ प्रमाणात स्वीकारले जाऊ लागले आहेत.

युरोपबाहेरील काही विचार – लेखनासंबंधीचें टिपण : इतिहासासंबंधीचा मूलभूत तात्त्विक विचार युरोपबाहेर फारसा झालेला नाही. प्राचीन पौर्वात्य वाङमयांत इतस्तत काही विचार आढळतात, परंतु दखल घेण्याजोगे असे विशेषसे त्यात काही नाही. 'इतिहासोपनिषद्' नांवाचें एक संस्कृत उपनिषद् आढळते. (अप्रकाशिता उपनिषद.; अडचार, १९३३) त्याचा काळ निश्चित सागता येणार नाही. त्यांत इतिहासश्रवणाने काय प्राप्त होते ह्यावावत चार ओळी लिहिलेल्या दिसतात. प्राचीन भारतीयानी ऐतिहासिक स्थित्यतराचा अन्वयार्थ लावण्याचा पद्धतशीर प्रयत्न केलेला दिसत नाही. सर्व काही ईश्वरी इच्छेने घडते. सर्व काही कालगति किंवा युगधर्म असतो असे अनेक ठिकाणी म्हटलेले आहे. क्वचित् 'राजा कालस्य कारणम्' अशासारखीहि मते आढळतात चाणक्याने मात्र आपल्या अर्थशास्त्रात 'परस्परसाधका. हि शक्तिदेशकाला.' असे सूत्र सागून इतिहास काही अंशी देशस्थितीने, काही प्रमाणात कालमानानुसार, तर काही प्रमाणात मानवाच्या कर्तृत्वाने घडत असतो असा एक व्यापक सिद्धान्त सागितलेला आहे. (पहा : 'चाणक्याचा इतिहासवेद' नवभारत, सप्टेंबर, १९५६). असे काही उल्लेखनीय म्हणता येतील असे विचार काही ठिकाणी व्यक्त झाले असले तरी इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानावरील लेखन म्हणून एखाद्या सस्कृत किंवा प्राकृत ग्रंथाकडे वा एखाद्या ग्रंथातील एखाद्या प्रकरणाकडे अंगुलिनिर्देश करता येणार नाही.

प्राचीन चीनमध्येहि बहुधा दैववाद आणि कालचक्रवादच सांगितला गेला; परंतु तेथेहि ईश्वरी सूत्राचा किंवा कालचक्राचा सिद्धान्त न मानणारे हॅन-फी-त्सेसारखे विचारवत क्वचित् आढळतातच.

चौदाव्या शतकांतील अरबी तत्त्वज्ञ इब्न खालदुन ह्याने इतिहासाचा अनेक अंगांनी भरपूर विचार केला असला तरीहि त्याच्या विवेचनात अनेक ठिकाणी संदिग्धता आणि कधीकधी अंतर्गत विसंगतीहि आढळते; परंतु देशकालपरिस्थितीच्या सदर्भातच मानवी विश्वांतील घडामोडीचा विचार झाला पाहिजे हा त्याचा आग्रह लक्षात घेण्यासारखा आहे. (पहा : इब्न खाल्डुन्स फिलॉसफी ऑफ हिस्टरी – म्युशिन मेहदी, लंडन, १९५७).

मराठी वाचकांच्या दृष्टीने मराठीत ह्या विषयावर कोणी काय काम केले आहे ह्याचा थोडासा निर्देश उपयुक्त होईल. मराठी साहित्यांत ह्या विषयावरचें लेखन फारच अल्प आहे कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, कै. वि. का. राजवाडे, कै. प्रा. त्र्यं श. शेजवलकर ह्याच्या लेखनातून इतस्ततः काही स्फुट विचार व्यक्त झालेले आहेत. दत्तोपंत आपटे स्मारकग्रंथांतील (१९४७) कै. प्रा. श्री. व्यं. पुणताबेकर, श्री दि. वि. काळे इत्यादींचे ह्या विषयाशी संबधित असे लेख उल्लेखनीय आहेत. प्रा सदाशिव आठवले ह्यांचा 'इतिहासाचे तत्त्वज्ञान' हा ग्रंथ (१९६७) ह्या विषयाचा सर्व बाजूनी परामर्श घेण्याचा पहिलाच प्रयत्न आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : वेडर्वेव्ह, एन. : *दि मीनिंग ऑफ हिस्टरी*, अनु जी. रीव्ही (लंडन, १९३६); क्रोचे, बी. : *हिस्टरी ॲज दि स्टोरी ऑफ लिबर्टी* (न्यूयॉर्क, १९५५); कॉलिंगवुड, आर जी. *दि आयडिआ ऑफ हिस्टरी*, संपा. टी एम. नो (ऑक्सफर्ड, १९४६), हेगेल, जी. डब्ल्यू. एफ. : *लेक्चर्स ऑन दि फिलॉसफी ऑफ हिस्टरी* (बर्लिन, १८३६); क्रोबर, ए. एल. : *कॉन्फिगरेशन ऑफ कल्चर ग्रोथ* (बर्क्ले, १९४४); नॉर्थ्रॉप, एफ. एस. सी. *दि मीटिंग ऑफ दि ईस्ट ॲंड वेस्ट* (न्यूयॉर्क, १९४६); पॉपर, के आर : *दि पॉव्हर्टी ऑफ हिस्टॉरिसिझम* (लंडन, १९५७), सोरोकिन, पी. ए. *सोशल ॲंड कल्चरल डायनॅमिक्स*, ४ ख (न्यूयॉर्क, १९३७–४१), स्पेंग्लर, ओ. : *दि डिक्लाइन ऑफ दि वेस्ट*, अनु सी. एफ. ॲटकिन्सन, २ खं. (लंडन, १९२६, १९२८), टॉयन्बी, ए जे. : *ए स्टडी ऑफ हिस्टरी*, ११ ख. (लंडन, १९३४–१९५९), दत्तोपंत आपटे स्मारक मंडळ, पुणे, संपा : *दत्तोपंत आपटे लेखसंग्रह* (पुणे, १९४५); आठवले, स. : *इतिहासाचे तत्त्वज्ञान* (वाई, १९६७).

डी. एस. मधुकर

इस्लाम धर्मातील तत्त्वज्ञान : पहा : तत्त्वज्ञान, इस्लाम धर्मातील

ईशोपनिषद् : वस्तुतः वाजसनेयि-संहितेचा शेवटचा म्हणजे चाळिसावा अध्याय म्हणजे प्रस्तुतचें उपनिषद् होय. या उपनिषदाची सुरुवात 'ईशावास्यमिदं सर्वम्' या मंत्राने झाली असून त्यांत आलेल्या पहिल्या 'ईशावास्य' या शब्दामुळे या उपनिषदाला 'ईशावास्य उपनिषद्' असें म्हटले जाते. त्याचप्रमाणे 'ईश उपनिषद्' असेहि म्हटले जाते. शिवाय 'वाजसनेयि-संहितोपनिषद्' असेहि म्हटले जाते केवळ अठरा मंत्रांचें हें उपनिषद् वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या विकासाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचे असें आहे प्रस्थापित वैदिक यज्ञयागादीचें कर्मकांड व नवीन उदयाला येत असलेला उपनिषदांचा ब्रह्मज्ञानात्मक विचार यांच्या सधिकालात हे निर्माण झाले असावें व या दृष्टीने त्याची वाजसनेयि-संहितेतील जागा फार अर्थपूर्ण आहे. मातरिश्वा, यम, सूर्य, प्रजापति, अग्नि या वैदिक देवताचे उल्लेख, कर्माविषयीची श्रद्धा व आस्था, त्याचबरोबर त्याग, ज्ञान इत्यादींची आवश्यकता व एकंदर मानवी जीवितासबधी विचार व उदात्त कल्पना आणि मरणोत्तर भवितव्याची कल्पना या साऱ्यांमुळेच हे उपनिषद् त्याच्या कालांतील प्रचलित विचारांचे एक उद्‌बोधक सकलन वाटते उत्तरकालीन उपनिषदाप्रमाणे कर्माला येथे गौणत्व तर नाहीच, पण त्याची आवश्यकता आवर्जून प्रतिपादिलेली आहे; म्हणून कर्माचे वर्चस्व अजून असलेल्या, पण ज्ञानाची महती पटलेल्या अशा कालखंडात त्याची निर्मिति झाली असावी. पूर्वसूरीचा उल्लेख या विचारधारेच्या परंपरेचा द्योतक असा आहे

हिरण्मय पात्राने झाकलेलें आत्मतत्त्व : मानवाचे शरीर हे 'भस्मान्त' आहे, तथापि त्यात एक शाश्वत, प्रकाशात्मक, पापरहित, शुद्ध व तेजस्वी आणि सत्यस्वरूप असे 'आत्मतत्त्व' वास करीत आहे हेच त्याचें चैतन्य-निधान; तथापि मेघाने झाकलेला सूर्य जसा दिसत नाही, तसे हे आत्मतत्त्व 'हिरण्मय पात्राने' – सुवर्णमय विलोभनीय

पटलाने – झाकलेले असल्यामुळे दिसत नाही. मानवाच्या अंतर्यामी असणारें हे प्रकाशमय शाश्वत आत्मतत्त्व व आदित्यमंडलांत असणारें प्रकाशरूप सत्यतत्त्व ही एकच आहेत.

या आत्मतत्त्वाभोवती एक प्रकारची गूढता, गहनता पसरलेली आहे. परस्परविरोधी गुणांनी हे तत्त्व युक्त असतें. वस्तुतः गतिहीन असूनहि ते अत्यंत चपल आहे. तें दूरहि आहे आणि जवळहि आहे. तें सगळयांच्या अंतर्यामी आहे, तथापि ते वस्तुजाताला 'बाह्य' आहे असेच म्हणावे लागेल. उपनिषदांतील गूढवाद व साक्षात्कारवाद या अशा वर्णनामध्येच भरलेला आहे आत्मतत्त्व हे सर्वव्यापी, सर्वांतर्यामी असूनहि सर्वातीत आहे असें या उपनिषदाला म्हणावयाचें आहे.

कर्मयोगी जीवनमुक्त : ईश्वराने प्रत्येक वस्तु व्यापलेली आहे आणि म्हणूनच ती वैभवशाली व मंगल आहे. तिच्यांत स्वरूपत. 'हेय' असे काहीच नाही व म्हणूनच ईश्वराने जे आपल्या वाटयास दिले आहे' त्याचा आनदाने व कृतज्ञतेने उपभोग घ्यावा, दुसऱ्याच्या धनाचा लोभ मुळीच धरूं नये. आपल्याला जें मिळालें त्यांत संतोष असावा व त्याचा उपभोगहि त्यागवृत्तीने घ्यावा. आपल्या वाटयाला जें कर्म आलेलें आहे ते करीतकरीतच शतायु होण्याची महत्त्वाकांक्षा धरावी व पूर्ण करावी, असे या उपनिषदाचें जीवितविषयक तत्त्वज्ञान आहे. भगवद्-गीतेतील कर्मयोग वा नैष्कर्म्य ही जरी येथें स्पष्टपणे प्रतिपादिलेली नसली तरी त्या तत्त्वज्ञानाचें बीज येथें आहे हे निःसंशय. ज्याला विश्वांतील प्रत्येक वस्तूमध्ये परममंगल तत्त्वाचा साक्षात्कार झालेला आहे, ज्याला सर्वत्र एकत्व प्रतीत झालेलें आहे, ज्याच्यांतील लोभ नाहीसा झालेला आहे, व ज्याच्या ठायी केवळ त्याग, संतोष उरली आहेत, त्याला कर्माचें भय नाही व त्याला शोकमोहादीचा स्पर्श होण्याचीहि शक्यता नाही. यांतच जीवन्मुक्त, स्थितप्रज्ञ, गुणातीत इत्यादि कल्पनाचें बीज सापडते.

मरणोत्तर स्थिति : या उपनिषदांत अशा प्रकारची जीवनमुक्तीची कल्पना मांडलेली आहे, तसेंच मरणोत्तर स्थितीचाहि थोडा व अस्पष्ट असा विचार केलेला दिसतो. अज्ञानी, आत्मतत्त्वाचा – एकत्वाचा साक्षात्कार न झालेले, हे मरणोत्तर 'अंधकारमय' प्रदेशांत जातात व ज्यांना हे ज्ञान, हा साक्षात्कार झालेला असतो ते प्रकाशमय प्रदेशांत जातात. मरणोत्तर जरी पाञ्चभौतिक शरीर भस्म होऊन प्राण हे विलीन होत असले तरी कर्माप्रमाणे उचित स्थितीत मानवाला जावें लागते. यांत कर्मसिद्धान्ताचा प्रभाव आपणास दिसतो.

अविद्या व विद्या यांचा समन्वय : या छोटया उपनिषदांतील सर्वात महत्त्वाचें व मौलिक असें प्रतिपादन म्हणजे त्यांत प्रतिपादिलेला समन्वय होय. केवळ अविद्या वा केवळ विद्या यांच्यामुळे मानवाला त्याच्या जीवनांतील यश व नि.श्रेयस मिळत नाही. अविद्येमुळे तर तो अधकारांत जातोच; पण केवळ विद्येमुळे तो त्याहीपेक्षा निबिड अशा अंधकारांत जातो. मानवाची जीवनांतील समस्या द्विविध आहे: एक मृत्यु तरून जाण्याची व दुसरी आत्मतत्त्व प्राप्त करून घेण्याची. यांपैकी मृत्यु म्हणजे भौतिक जीवन व त्यांतील आवश्यक त्या गोष्टी. व्याव-हारिक विश्वांत अविद्येनेच कार्यभाग सिद्ध होत असतो. त्यांत यशस्वी झाल्यावरच विद्येच्या योगाने अमरत्व प्राप्त होते. भौतिक जीवनांत यशस्वी झाल्यावरच त्यापलीकडे जाऊन प्रखर ज्ञानसाधनेची शक्यता व उपयुक्तता कळते ज्याचा भौतिकालाच तोंड देतां देतां विनाश झाला, त्याला ज्ञानसाधना तरी कोठली? अर्थात् केवळ भौतिकांतच रममाणहि होतां कामा नये, कारण जो केवळ भौतिकांत रमला त्याला ज्ञानसाधना दुर्लभच. अशा रीतीने अविद्येने – व्यवहारास आवश्यक असलेल्या ज्ञानकर्मादींनी – यशस्वी होऊन, पलीकडे जाऊन विद्येने – पारमार्थिक ज्ञानाने – अमरत्व मिळतें. व्यवहाराकडे पाठ फिरवून केवळ ज्ञानाच्या पाठीमागे लागल्यास भौतिक व्यवहार तर नष्ट होतोच, पण पारमार्थिक यशहि लाभत नाही व म्हणून तो निबिड अंधकारांत जातो. यशस्वी जीवन म्हणजे अविद्या व विद्या यांचा योग्य समन्वय. ज्ञानी होऊं इच्छिणाऱ्यांनी व्यवहार यशस्वी करावयास हवा व सामान्यांनी व्यवहारांतच गुरफटून न जातां ज्ञानाकडे झेप घ्यावयास हवी.

विश्लेषण व संश्लेषण यांचा समन्वय : हा जसा 'आचरणां'तील समन्वय या उपनिषदाने सांगितला आहे, तसाच समन्वय बुद्धिवादांतहि आवश्यक असल्याचें त्याने सागितलेलें आहे. केवळ 'संभूति' वा केवळ 'असंभूति' यांचा आश्रय करून भागणार नाही, तर यांचाहि योग्य तो समन्वय करावयास हवा. यांतील 'असभूति' व 'संभूति' यां शब्दाच्या अर्थाबद्दल संदेह असून भिन्न-भिन्न अर्थ 'विनाश' व 'उत्पत्ति', 'विश्लेषण' व 'संश्लेषण' असे सुचविण्यांत आलेले आहेत. या सर्वांचा विचार करता एक गोष्ट स्पष्ट होते ती ही की, या उपनिषत्काराच्या मताप्रमाणे विश्वासबधी केवळ 'अभावरूप' वा 'भावरूप' अशी एकांगी अतिरेकी दृष्टि स्वीकारून भागावयाचे नाही. अंतिम सत्य या दोहोंच्या समन्वयांत सामावलेले आहे. उत्पत्ति हें अंतिम सत्य नाही. तसेंच विनाश हेहि नाही विश्लेषणात्मक पद्धतीने संपूर्ण ज्ञान होत नाही. तसेंच केवळ संश्लेषणात्मक पद्धतीनेहि होत नाही. परिपूर्ण विचाराला, सुसंगत तर्काधिष्ठित ज्ञानाला या दोहोंचीहि आवश्यकता आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि. प्र. व वाडेकर, र. द संपा. : *अष्टादश-उपनिषदः*, ख १ (पुणें, १९५८); वेलवलकर, एस. के. व रानडे, आर डी : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. २ – दि क्रिएटिव्ह पीरिअड* (पुणें, १९२७); रानडे, आर. डी. : *ए कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी.* (पुणें, १९२६).

त्र्यं. गो. माईणकर

ईश्वर : ईश्वर हा धर्म, धर्मतत्त्वज्ञान, ईश्वरमीमांसाशास्त्र यांचा मुख्य विषय होय. सत्‌शी निगडित असलेल्या सत्ताशास्त्राचा तो प्रत्यक्ष विषय नाही; पण परम सत् या स्वरूपांत तो शास्त्राच्या व्याप्तीत येतो.

परम सत्, सत्‌चें परम पूर्णत्व, सर्व शुद्ध परिपूर्तीचें सरल व ज्यात विविधता निर्माण झालेली नाही असें आत्मैक्य, परमश्रेयस् व सर्वांत अधिक उपास्य अशा रीतीने सामान्यत. ईश्वराची कल्पना केली जाते. सृष्टीशी असणाऱ्या त्याच्या संबंधांत तो सर्व घटनांचें आद्य व संपूर्ण कारण, तसेच उत्पत्ति, रक्षण, कार्य, वैश्विक व नैतिक व्यवस्था, इतर सर्व जीवांची समाप्ति व पूर्ति याचें उगमस्थान मानला जातो.

आपल्याकडील शंकराचार्यासारखे व पाश्चात्त्य देशांतील ब्रॅड्ले-सारखे काही तत्त्वचिंतक ईश्वर (किंवा प्रभु) आणि परमतत्त्व किंवा ब्रह्मन् यांत भेद करतात. सुव्यवस्थित नियत्रण, संपूर्ण निर्मिति

नाही; पण नव्या कल्पाचा प्रारंभ, यासारखी दिव्य विश्वविषयक कार्ये ज्याच्यावर आरोपित केली जातात व ज्याच्या प्रगत पृथक्त्वामुळे आणि जगाशी असणाऱ्या ज्याच्या आवश्यक संबंधामुळे जो पूजा व भक्तीचा योग्यतम विषय मानला जातो, असा सर्वोत्तम सगुण पुरुष म्हणजे ईश्वर होय. ही कल्पना मानवरूप आहे म्हणून ती केवल अंतिम-तत्त्ववाद्याकडून (ब्रह्मवाद्याकडून) नाकारली जाते. पण त्यांच्यापैकी बहुतेक हें मान्य करतात की, सगुण ब्रह्म म्हणून ईश्वर हा मर्यादित व्यक्ति नसून, तो स्वभावत च पूर्णपणे व्यक्तित्वशाली (मर्यादित नसला तरी) व नीतिमान् असतो, म्हणून पूजा व भक्ति याचा तो सर्वात अधिक योग्य विषय होतो

ईश्वराच्या कल्पनेचा उद्भव व विकास अनेक परिमित देवाच्या-ऐवजी जगाच्या उत्पत्तीचे श्रेय ज्याला देता येईल असा एक विशिष्ट सर्वश्रेष्ठ देव (डायस, थिऑस) गृहीत धरूनच जिच्या संकीर्णत्वाचे व सामान्यत्वाचे स्पष्टीकरण करता येईल अशी विश्वाची रचना मान्य केल्यामुळे ईश्वराची कल्पना निघाली असावी. इजिप्तमध्ये 'आतुम' अथवा 'त्पाह' आहे; मेसापोटेमियामध्ये 'मार्दुक' अथवा 'अस्सुर', इस्रायलमध्ये 'एल्', 'एलोहिम' अथवा 'अहोवा' (जो आहे तो), ग्रीसमध्ये 'झ्यूस', रोममध्ये 'ज्युपिटर'; चीनमध्ये 'ताओ', भारतात 'वरुण', 'पुरुप', 'हिरण्यगर्भ', 'विश्वकर्मा', 'एक' अथवा 'तदेक' (वेद), प्रजापति (ब्राह्मणें), ब्रह्म (आद्य उपनिषदे), रुद्र (श्वेताश्वतर उपनिषद्) आणि महाकाव्याच्या कालापासून एकमेवाद्वितीयम् अशा निर्गुण ब्रह्माशी ज्यांचें थोडयाफार रीतीने आत्म्यैक्य प्रतिपादिलें जातें असे 'कृष्ण, 'विष्णु', 'राम' अथवा 'शिव' असा तो आहे. ज्याच्यापासून सर्व वस्तु निर्माण होतात, ज्याच्याकडून सर्व वस्तूंची धारणा होते व ज्याप्रत सर्व वस्तु शेवटी जातात ते ब्रह्म होय भगवद्गीतेतील वर्णनाप्रमाणे ईश्वर हा पुरुषोत्तम आहे, भूतमात्रांतील अत स्थ सूत्र आहे व महत्तम आश्चर्य आहे. ख्रिस्ती धर्मात विश्वनिर्माता व नियंता ईश्वर, (पिता, पुत्र आणि आत्मा) ही 'पवित्रत्रयी' म्हणून ओळखला जातो; व (जो पुत्रावतारातील ईश्वरच आहे अशा येशू ख्रिस्तात तो पूर्णपणें व्यक्त झाला आहे.) इस्लाममध्ये तो अनन्य 'अल्ला' आहे. वस्तुत परम सत्, सृष्टीचे कारण व तिचा नियंता प्रभु अशा ईश्वराच्या कल्पनेचा विकास बहुतेक लोकांनी केला आहे

ग्रीक तत्त्वचिंतक : (धार्मिक श्रद्धेने) तत्त्वज्ञानाच्या मताना धार्मिक श्रद्धेची पार्श्वभूमि सतत लाभली आहे. प्लेटोच्या मताप्रमाणे ईश्वर म्हणजे परम शुद्ध व कृपाविधाता, अशुभाचे कारण नसून शुभाचें कारण असलेले व माणसाच्या प्रेमाचा सर्वश्रेष्ठ विषय असे व्यक्तित्वशाली तत्त्व होय (लॉज ७१६). 'जेवढे शक्य होईल तेवढे ईश्वराप्रमाणे होऊन' माणसाने सुख प्राप्त करून घ्यावयाचे आहे (टीमिअस); पण ईश्वराचा आयडिआशी असणारा संबध त्याच्याकडून स्पष्ट झालेला नाही. ॲरिस्टॉटलच्या मते, ईश्वर 'अप्रेरित प्रेरक' (फिजिक्स) आहे; तसेच शुद्ध बुद्धि, 'विचाराचा विचार', आणि म्हणून परममंगल व स्वयपूर्ण असणारे, नित्य जीवन व जे इच्छेच्याद्वारा अनादि व अनिर्मित जगाला प्रेरित करते ते विद्यमान कल्याण अथवा सुख असा तो आहे स्टोइक्सच्या मते ईश्वर अत स्थ बुद्धि (लोगोस) व विश्वाचा अधिपति आहे. एपिक्युरसच्या मताप्रमाणे ईश्वर हे चिन्मय, अदूपणक्षम व आनदकारी असे तत्त्व आहे. प्लॉटिनसच्या मतें तो एक व शिव आहे, सर्वातीत व अवर्णनीय पण परमानंदाच्याद्वारा प्राप्त करून घेण्यासारखा आहे.

ख्रिस्ती तत्त्वचिंतक . आद्य ख्रिस्ती तत्त्वचिंतकांनी ईश्वराचे अद्वितीयत्व, एकता, अनंतवीर्य, शिवस्वरूप व दयार्द्र प्रेम यावर भर दिला होता 'जो आहे तो मी आहे', किंवा 'तो जो आहे' या अर्थाच्या 'याहवेह' या त्याच्या नांवावर सेंट एफ्रेम व सेंट हिलारी यानी आपला विचार केंद्रित केला होता सेंट ऑगस्टाईनच्या मते, जे आहे त्यामुळे असणारा अव्ययीभाव दर्शविणाऱ्या 'सार' या शब्दाने या नावाचे अतिशय समर्पक रीतीने भाषांतर होते. हें अव्ययी सत् म्हणजे चिद्रूपाचे व शिवरूपाचे पूर्णत्व व आत्मैक्य होय आणि म्हणून ते अवर्णनीय गूढ आहे. पाश्चात्यातील आरंभीच्या स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञान्यांनी यापुढे जाऊन असें प्रतिपादन केले होते की, " ज्यामध्ये अधिक वैधर्म्य आढळून येणार नाही असें कोणतेहि साधर्म्य निर्माता आणि निर्माण केलेला जीव यांच्यांत आढळून येणार नाही " आपल्या केवळ बुद्धीच्या साहाय्याने माणसाला ईश्वर आहे हें समजू शकेल,. पण दिव्य साक्षात्कारावेरीज तो काय आहे हें समजू शकणार नाही हें नवप्लेटोपंथीय तत्त्व सेंट टॉमस ॲक्वायनसने मान्य केले होते पण त्याचें असे म्हणणे होते की, माणसाला लक्षणान्यायाने ईश्वराची अपुरी असली तरी यथार्थ कल्पना करता येईल आणि त्याला असेंहि म्हणतां येईल की, 'ईश्वराचे सार हें त्याच्या वर्तमान असण्याच्या कृतीत अपूर्ण असून तो साक्षात्, सत्य, शिव, सौंदर्य, प्रेम व आनंद आहे.'

युरोपमधील प्रबोधनकालांतील ईश्वरकल्पना : युरोपमधील प्रबोधनाच्या कालातील काही तत्त्वचिंतकांचा कल एक आणि अनेक असे दोन्ही असणाऱ्या वैश्विक अनंतत्व व जीवन (जी ब्रूनो) अथवा वैश्विक शक्ति, प्रज्ञा आणि प्रेम (टी. कॅम्पेनेला) या प्रकारच्या संपूर्ण-पणें अत स्थ व सर्वेश्वरवादी कल्पनेकडे होता. देकार्तच्या मते आपण आरंभी ईश्वराचें ज्ञान मिळविले पाहिजे व त्यावर इतर वस्तूंचे आपले सर्व ज्ञान उभारले पाहिजे. त्याच्या 'मी जाणतो' या मूलभूत कल्पनेपासून निरुपाधिक सत्याच्या निकषाप्रत व स्वयनिर्मित आणि सामान्य कारण असणाऱ्या ईश्वराप्रत तो अव्यवहितपणे जातो स्पिनोझा-च्या मते ईश्वर हा अनंत, नित्य, पूर्ण असून आणि सृष्टीच्या परि-वर्तनीय व परिमित रूपांत कारकभावाने नव्हे तर आविष्काररूपाने व्यक्त झालेले एकमेव द्रव्य होय. लायब्निझच्या मताप्रमाणे ईश्वर हा आवश्यक सत् आहे व संभवनीय असणाऱ्या सर्व जगापैकी श्रेष्ठ म्हणून हे जग निर्माण करणें, भौतिक कारणानी, पण नैतिक कारणानी, त्याला भाग होते, अशा परावलंबी जगाचा तो पर्याप्त आधार आहे काटच्या मताप्रमाणे ईश्वर हा, (जे) शुद्ध बुद्धीला नाही तरी केवळ व्यावहारिक बुद्धीला प्रस्थापित करता येतें असे प्रज्ञेचें परमोच्च ध्येय आहे. काटनंतर जर्मन तत्त्वज्ञान सर्वेश्वरवादी झाले. अहपदार्थाची प्रतिक्षिप्त स्वरूपाची अंत प्रज्ञा (फिश्टे), किंवा कलेत आढळून येणारी ब्रह्माविषयीची अंत प्रज्ञा (शेलिंग), किंवा 'पूर्ण मन' अशा स्वरूपातील बौद्धिक अंत.प्रज्ञा हा तिचा आधार आहे. या तत्त्व-ज्ञानाच्या प्रत्येक प्रकारात ज्याच्यापासून सृष्टीची अंत.स्थ रीतीने उभारणी होते, असें अनंत तत्त्व हें आधार आहे ज्याची 'शुद्ध कृति' ही नेहमी अपूर्ण व परिवर्तनीय असणाऱ्या सदसत्‌चा केवळ कल्लोल

आहे अशा क्रोचे व जंटाइलने हेगेलचा चिद्वाद इटलीत प्रसृत केला. तो फ्रान्समध्ये रेनोव्हिए व हॅमलिन यानी, इंग्लंडमध्ये ब्रॅड्लेने व युनायटेड स्टेट्समध्ये रॉइसने प्रसृत केला. मानवाच्या भवितव्याचे शिखर, त्याच्या शुद्ध (ब्रून्श्विगच्या) आरोही तर्कातील आकारिक घटक, अहंपदार्थाचें परमरूप अशा प्रकारच्या ईश्वरविषयक विषयिवादात ब्रून्श्विगने फिश्टच्या मताचा विकास केला.

फ्रेंच ईश्वरविषयक कल्पना फ्रेंच अध्यात्मवाद्यांनी (मेन द्री विरान्, रेवे साँ, वर्गसन, लॅव्हेल) मूर्त ईश्वराचे प्रतिष्ठापन केले. वर्गसनच्या मते, ईश्वर हा प्रेम आहे, तो पुरुषस्वरूपी व स्वतंत्र आहे. तो निर्माता आहे आणि (त्याची) निर्मिति हे प्रेममय कार्य आहे. अस्तित्ववाद हा नास्तिक (सार्त्र आणि वाह्यत. हायडेगर) व आस्तिक (किर्केगार्ड, जास्पर व मार्सेल) यांत विभागला आहे ईश्वरासंबंधी अर्थपूर्ण रीतीने कसे बोलतां येईल, या प्रश्नाची चिकित्सा भाषा-विश्लेषणवाद्यानी (धूर्तपणे) सुरू केली आहे. या सर्व पार्श्वभूमीवर ब्लाँडेल व आधुनिक थोमिस्टांच्या (मर्सियर, मॅरेकल, मॅरिटन, गिल्सन इत्यादि) लिखाणांत कॅथॉलिकांच्या ईश्वरविषयक तत्त्वज्ञानाला नवा बहर आला आहे.

भारतीय कल्पना : भारतात शुद्ध निर्गुण ब्रह्म, परमात्मा, सच्चिदानंद, मानव व जग यांत अंतर्भूत असूनहि सपूर्णपणे अत्युत्तम असणाऱ्या ईश्वराचें सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञान शकराचार्यांनी विकसित केले अंतर्यामी विशिष्ट व स्वत.च्या शरीराशी निगडित असावे त्याचप्रमाणे जगाशी निगडित असलेला सगुण ब्रह्माच्या रूपांतील ईश्वर हा रामानुजांच्या भक्ति-तत्त्वज्ञानाचा विषय आहे. तो जीवांचा जीव आहे. वल्लभाचार्य, निंवार्काचार्य व चैतन्यप्रभु यांनी रामानुजाचार्यांचेच अनुसरण केले. मध्वाचार्य भक्तिसंप्रदायातील असले तरी ईश्वराच्या परम रूपाची त्यांनी महती गाइली होती व मानव अथवा जग याच्याशी त्याचे कोणत्याहि स्वरूपाचे आत्मैक्य मानण्याचे त्यानी नाकारले होते भारतीय तत्त्वचिंतकाकडून आजहि पर्यायी मानले जाणारे हे विचारप्रवाह आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ · गुथ्री, डब्ल्यू. के. सी. : *दि ग्रीक्स अँड देअर गॉड्स* (लडन, १९५०); मेयर, एच. : *फिलॉसफी ऑफ सेंट टॉमस ॲक्वायनस*, अनु. एफ एक्हॉफ (सेंटलुई, १९४४), मरे, जे सी. : *दि प्रॉब्लेम ऑफ गॉड, यस्टरडे अँड टुडे* (न्यू हॅवेन, १९६४); अँटॉयने, आर. व इतर संपा · *रिलिजस हिंदुइझम*, सुधा आ. २ (अलाहाबाद, १९६८); राधाकृष्णन, एस व मूर, सी ए. : *ए सोर्सबुक इन इंडियन फिलॉसफी*, (प्रिन्स्टन, १९५७).

आर. व्ही. डस्मेट

ईश्वर-अस्तित्व : ईश्वराचे अस्तित्व अव्यवहितपणें स्पष्ट होत नसते, म्हणून तें सिद्ध करावे लागते. ईश्वराच्या अस्तित्वासंबंधी तत्त्ववेत्त्यांच्या प्रवृत्ति पुढील तीन प्रकारांत दर्शविता येतील. आस्तिक ते मान्य करतात, नास्तिक नाकारतात आणि अज्ञेयवादी त्याबद्दल शंका घेतात. आस्तिकांपैकी काही ते केवळ श्रद्धेने मान्य करतात. इतर काही असा दावा करतात की, माणसाला अस्फुट अंत.प्रज्ञेने त्याची जाणीव होते; पण त्यांच्यापैकी बहुतेकजण प्रमाणाच्या साहाय्याने ईश्वरी अस्तित्व प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करतात. ते सिद्ध करण्याचा त्यानी प्रयत्न केला तरी त्यांपैकी बरेच असें मान्य करतात की, माणसाला तत्त्वज्ञानाचा आधार न घेताहि ईश्वराच्या अस्तित्वाचें स्वयंस्फूर्त असें ज्ञान असतें. या ज्ञानाचे वर्णन भगवद्गीताकारांनी 'अतींद्रिय आणि परमानंदकारक सत्', बादरायणाचार्यांनी 'प्रसन्न व तेजस्वी सत्', शंकराचार्यांनी 'मी ब्रह्म आहें' या उद्भासांत प्रगट होणारें, सेंट दमासीनने 'मानवांत निहित असलेले', सेंट ऑगस्टीनने 'प्रत्येक सत्यात गर्भित असलेलें', ॲक्वायनसने 'प्रत्येक ज्ञात वस्तूच्या ज्ञानांत अंतर्भूत असलेलें', डन्स स्कॉटसने 'विषयमात्राच्या ज्ञानाशी, अस्पष्ट रीतीने निगडित असलेले,' देकार्तने 'ज्ञानशक्तीला प्रवर्तित करणारे', श्लिअरमॅकरने 'माणसाच्या पूर्ण परावलंबित्वाच्या जाणिवेत उपलक्षित असलेलें', ऑटोने 'दिव्यत्वाच्या म्हणजे पूज्य भावनोत्पादक व मनोवेधक अद्भुततेच्या जाणिवेंत अभिप्रेत असलेलें', शेलरने 'किमानपक्षी श्रद्धा, भय, प्रेम व उपासना या धार्मिक भावनांचें लक्ष्य झालेले सर्वश्रेष्ठ मूल्य' असे केलें आहे.

वेद, बायबल, कुराण यासारख्या पवित्र धर्मग्रंथांतील निर्देशांचा अर्थ समजावून घेऊन, मनांतून सर्व परिमित विषय काढून टाकून, उर्वरित गूढतत्त्वावर मन केंद्रित करून (योग), अधिकाधिक सखोल व व्यापक होत जाणाऱ्या निरनिराळ्या विश्लेषणाच्या साहाय्याने विश्वजगताचा सर्वाधिपति असलेल्या ब्रह्माप्रत व सूक्ष्म जगतांतील सर्वश्रेष्ठ अशा आत्म्याप्रत पोचून (उपनिषदें), मूळ ओजसच्या उगमाशी जाऊन त्याचें आकलन करून घेऊन (वर्गसन), मानवाच्या जीवनविषयक व नैतिक गरजातील विषमता, त्याच्यांतील प्रत्यक्ष न्यूनता आणि परम व नित्य सत्त्वाची आवश्यकता जाणून घेऊन (ब्लाँडेल व ला रॉय), संपूर्ण आत्मप्राप्तीच्या प्रयत्नाला ज्यामुळेच अर्थ व यश मिळू शकतात ते मान्य करून (किर्केगार्ड, मार्सेल, चेस्टॉव्ह, बेडर्येव्ह, जॅस्पर्स), किंवा ईश्वर खरोखर अस्तित्वांत आहे अशी आपली खात्री करून देणाऱ्या अनुमानांचा शोध करून, अशा अनेक रीतीने अस्पष्टपणे अनुभवाला येणारी ही ईश्वराची उपस्थिति स्पष्ट करतां येईल.

अनुभवपूर्व – अनुभवोत्तर युक्तिवाद . अनुभवपूर्व किंवा अनुभवोत्तर असे युक्तिवाद या संदर्भात मांडले गेले आहेत. ज्याला कांटने 'सत्ताशास्त्रीय' म्हटले आहे अशा अनुभवपूर्व युक्तिवादाचा उगम सेंट ॲन्सेलमच्या विचारसरणीतून झाला. तो युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे आहे. : 'ईश्वर नाही' म्हणणारा नास्तिकहि 'ज्याच्यापेक्षा अधिक श्रेष्ठ अशा कशाचीहि कल्पना करता येणार नाही' असे सत् म्हणजेच ईश्वर असे समजतो; पण एखादी गोष्ट केवळ विचारसृष्टीत असण्यापेक्षा ती वास्तवतेत असणे अधिक महत्त्वाचें आहे; म्हणून ईश्वर हा केवळ विचारसृष्टीतच असतो असें नव्हे, तर तो सत्तेतहि नि.संशयपणें असतो. सेंट बोनाव्हेंचर, डन्स स्कॉटस, देकार्त, स्पिनोझा, लायब्निझ, हेगेल, हार्टशॉर्न यांनी त्याची पुन्हा मांडणी केल्यानंतरहि हा युक्तिवाद ॲक्वायनस, कांट व इतर अनेकांनी केलेल्या टीकेचा विषय होऊं शकतो. अस्तित्व हेंच ईश्वरविषयक कल्पनेचें सारभूत तत्त्व असल्यामुळें तें निरुपाधिकपणे स्वयंसिद्ध आहे; पण हें खरें असले तरी तें आपल्या दृष्टीने स्वयसिद्ध नसतें; कारण त्याच्या संभवांतच नित्य अस्तित्व उपलक्षित असतें अशा त्या सारभूत तत्त्वाचें आपणास आकलन होत नाही. ईश्वराची कल्पना ही आपल्या विचाराचाच एक आधारभूत

घटक आहे असे जोपर्यंत सिद्ध होत नाही, तोंपर्यंत तिच्या निरुपाधिक शक्यतेबद्दल आपण शका घेऊं शकतो व ती कदाचित् मूलत च विसंगत असेल असेहि मानू शकतो. ईश्वराचे अस्तित्व प्रत्यक्षपणे सिद्ध करणें दूरच राहिले, पण त्याच्या अस्तित्वाची निरुपाधिक शक्यताहि सिद्ध करण्यांत कोणालाहि यश आले नाही; म्हणून हा युक्तिवाद किमानपक्षी लगडा आहे

प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, प्लॉटिनस, दमास्कीन, ॲन्सेलम, मेमोनायडीस, इब्न सीना यांनी केलेल्या सूचनांचा उपयोग करून ॲक्वायनसने पांच अनुभवोत्तर युक्तिवाद किवा पद्धती माडल्या आहेत त्या सर्व कारण-कार्य-सबधाच्या मार्गानेच ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करूं पाहतात. वरीलपैकी प्रत्येक पद्धत गति अगर परिवर्तन, परावलंबित कार्यक्षमता, भ्रष्टता, गुणविपयक अपूर्णता, विश्वरचना यांसारख्या एखाद्या अनुभवातील घटनेपासून सुरुवात करते. अशा प्रत्येक घटनेला, अतिम कारण म्हणून एखाद्या स्वयंभू सत्त्वाची आवश्यकता असते; परंतु अशा परस्परावलबी कारणपरपरेत कनिष्ठ कारण वरिष्ठ कारणापासून चालना मिळाल्याखेरीज कार्य करूं शकत नाही; म्हणून अशा कारण-परंपरेत अनवस्था-दोप मान्य करतां येत नाही.

पहिली पद्धत : सृष्टीत परिवर्तन आढळून येतें; परंतु जें परिवर्तित होतें, म्हणजे काही बावतीत संभाव्यतेतून प्रत्यक्ष कृतीत उतरतें, ते त्या बावतीत क्रियाशील असणाऱ्या दुसऱ्या घटनेच्या प्रभावाखाली तसें करतें. त्या दुसरीवर तिसरीचा प्रभाव पडतो व तिसरीवर चौथीचा, याप्रमाणे हा क्रम चालूं राहतो; पण अशा मालिकेत अनवस्थेला वाव देतां येणार नाही; म्हणून प्रत्येक क्रियेंत हटकून असणारा एक अप्रेरित प्रेरक – म्हणजेच ईश्वर – शेवटीं आपणांस मान्य करावा लागतो.

दुसरी पद्धत : स्वत.च्या कार्यक्षमतेच्या बावतीतसुद्धा दुसऱ्यावर अवलवून असणाऱ्या निमित्त-कारणांच्या मालिकेच्या सुरुवातीस एका अनिर्मित आद्य निमित्त-कारणाची आवश्यकता असते, त्यालाच ईश्वर असें म्हणतात.

तिसरी पद्धत : ज्या वस्तु उत्पन्न होतात व नाहीशा होतात, म्हणजे ज्यांचे अस्तित्व ठराविक कालच असतें त्यांच्यात नष्ट होण्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति असते. त्यांचें अस्तित्व निश्चित नसते, तर अनिश्चित असतें. या अभ्युपगमाप्रमाणे परिमित जीवनमर्यादा असलेल्या वस्तूंनी वनलेल्या अमर्याद टिकणाऱ्या मालिका मानणे आवश्यक ठरेल; पण ही संकल्पना असंवद्ध आहे; म्हणून विश्वांत एकतरी शाश्वत सत्त्व असलेच पाहिजे.

चौथी पद्धत : आपणांस सृष्टीत कमीअधिक महत्त्वाच्या सत्ता आढळून येतात, पण निरनिराळ्या वस्तूंची अस्पष्ट रीतीने का होईना महत्तम सत्तेशी तुलना करून अशा वस्तूंचे महत्त्व-मापन करतां आल्या-खेरीज आपल्याला सत्तेचे लहानमोठे प्रकार मान्य करतां येणार नाहीत; म्हणून एक महत्तम सत्ता विश्वांत असलीच पाहिजे. सत्तेच्या अंशांत सत्ताच प्रगट होत असल्यामुळे महत्तम सत्तेकडून ते निर्माण झाले असतील तरच ते अस्तित्वांत असू शकतात; म्हणून महत्तम सत्ता हेच विश्वाचे निरुपाधिक विद्यमान निमित्त-कारण होय.

पांचवी पद्धत : अचेतन निसर्गांतहि एक प्रकारची गतिशील व्यवस्था दिसून येते तिचे नियमहि ठरविता येतात; पण अशा व्यवस्थेचें स्पष्टीकरण सचेतन तत्त्वाच्या साहाय्यानेच करता येईल ती व्यवस्था निसर्गाच्या निव्वळ धाडसाचे किंवा धडाडीचे फळ आहे असे मानून तिचे स्पष्टीकरण करतां येणार नाहीं; म्हणून विश्वाचा परमोच्च अधिपति व शुद्ध-चैतन्य-स्वरूप जो ईश्वर तोच सचेतन सृष्टीचा सचेतन नियता असला पाहिजे.

वरील दुसऱ्या आणि पांचव्या पद्धतीशीं साम्य असणारे युक्तिवाद न्याय-वैशेपिकांनी मांडले आहेत आणि शंकराचार्यांच्या लिखाणांतून वरील पांचापैकी प्रत्येक पद्धतीशी साम्य असणारी वचने उद्धृत करता येतील; पण त्या सर्व पद्धती उपादान किंवा निमित्त-कारणाच्या साहाय्याने ब्रह्मापर्यंत पोचण्याच्या दुहेरी पद्धतीखाली, म्हणजे कार्यकारण-संबंध-तत्त्वाच्या दुहेरी उपयोगाच्या सदराखाली अधिक सयुक्तिकपणें आणता येतील.

विश्वोत्पत्तिविपयक युक्तिवादाच्या वरील पांच नमुन्यांपैकी शेवटचा हा भौतिक-धार्मिक, प्रयोजनात्मक किंवा उद्देशवादी व्यवस्थेवर आधारलेल्या युक्तिवादासारखा आहे. सृष्टीत व्यवस्था आहे व तिच्या रचनेतच मानवी कल्याणाबद्दल आस्था आढळून येते. यावरूनच या व्यवस्थेला कोणीतरी कर्ता असला पाहिजे असें दिसून येते. वरील गृहीत तत्त्वावरच व्यवस्थाधिष्ठित प्रयोजनवाद आधारलेला आहे

हे सर्व युक्तिवाद कांटला केवळ काल्पनिक (तार्किक), अतएव निराशाजनक वाटले व त्याने नैतिक उपपत्ति मांडून असें सांगितले की, सर्वांना न्याय देण्याकरिता विश्वांत ईश्वराचें अस्तित्व आहे

ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दलची ही नैतिक उपपत्तीहि खरोखर फारच बुद्धिप्रधान आहे, आणि विवेचक-बुद्धीने ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करतां येणारच नसेल, तर याहि पलीकडे अनुभवावर आधारलेली शेवटची निर्णायक उपपत्ति आहे. वादरायणाचार्यांच्या शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास 'संराधनावस्थेत त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव येतो, म्हणून ईश्वर आहे असे मानले पाहिजे.'

संदर्भ-ग्रंथ : ॲक्वायनस, टी : *सुमा थिऑलॉजिका,* ३ ख. (रोम, १९४८); ओब्रायन, टी. : *मेटॅफिजिक्स अँड दि एक्झिस्टन्स ऑफ गॉड* (वॉशिंग्टन, १९६०).

आर. व्ही. डस्मेट

ईश्वरकृष्ण : ईश्वरकृष्ण हा 'सांख्यकारिका' या अभिजात सांख्यमताच्या आधारभूत ग्रंथाचा कर्ता समजला जातो. ईश्वरकृष्णाच्या कालाविपयी निश्चित माहिती उपलब्ध नाही. तो विवाद्य मुद्दा आहे. तो इसवी सन १०० च्या आसपास होऊन गेला असे गार्वेचें मत आहे; तर कीथ तो चवथ्या शतकांत होऊन गेला असें मानतो डॉ. वेलवलकर इसवी सनाचे पहिले शतक किंवा दुसऱ्या शतकाचा पूर्वार्ध हा त्याचा काल धरतात. कारिका ग्रंथ इ. स. २०० च्या सुमारास लिहिला गेला असावा असे प्रो एस. एन. दासगुप्त यांचें मत आहे. परंतु ज्या अर्थी इ स. ७८ सालांत तयार झालेल्या चरकसंहितेत सांख्य-संबंधी ईश्वरकृष्णाच्या मतांचा उल्लेख नाही, त्या अर्थी ईश्वरकृष्णाचा काल इ. स. ७८ पूर्वीचा असूं शकणार नाही. ईश्वरकृष्ण व विंध्यवासी एकच आहेत असें मत आता कोणताहि पौर्वात्य तत्त्वज्ञान-विशारद प्रतिपादीत नाही. शांतरक्षित व गुणरत्न यांनी आपल्या लिखाणात

ईश्वरकृष्ण व विंध्यवासी या दोन भिन्न व्यक्ति होत्या हे सिद्धच केले आहे. ईश्वरकृष्णाने दोन ग्रंथ लिहिले असावेत; एक 'सांख्यकारिका' व दुसरा सांख्यमतावरील एक स्वतंत्र ग्रंथ गुणरत्नाने त्या ग्रंथातून उद्धृत केलेली एक पंक्ति दिली आहे · 'प्रतिनियताध्यवसाय' इत्यादि इतर काही विद्वानांचे मत विंध्यवासींचें खरे नांव 'रुद्रिल' होतें असे आहे. विंध्य पर्वतांत राहत असल्याने त्याला विंध्यवासी नाव पडले

मूळ कारिकांची संख्या : ईश्वरकृष्णाने रचिलेल्या मूळ कारिकांची संख्या किती होती याबद्दलहि मतभेद आहेत. वाचस्पतिमिश्र अगर नारायणतीर्थ यांनी ईश्वरकृष्णाच्या ज्या 'सांख्यकारिका' ग्रंथावर टीका लिहिली आहे त्यांत ७२ कारिका आहेत गौडपादांनी मात्र फक्त ६९ कारिकांवर टीका लिहिलेली आहे. यावरून काही पंडितांनी असा तर्क बांधला आहे की, बाकीच्या कारिका ईश्वरकृष्णाने लिहिलेल्या नाहीत. त्यांचे मत असें आहे की, फक्त १ ते ६९ नंबरच्या कारिका ईश्वरकृष्णाने स्वतः रचलेल्या आहेत व मुळातील फक्त एकच कारिका उपलब्ध होत नाही. इतर काही पंडितांचे असे मत आहे की, १ ते ७० नंबरच्या (१ ते ६९ पर्यंतच्या फक्त नव्हे) सर्वच कारिका मूळच्याच असून स्वतः ईश्वरकृष्णाने त्या रचलेल्या आहेत. ७० वी कारिका अगदी सोपी असल्यामुळे गौडपादांना तिच्यावर टीकात्मक विवरण करणे आवश्यक वाटलें नाही. आणखी एक निराळेंच मत असें आहे की, सांख्यकारिका-ग्रंथांत मूळच्या ६९ च कारिका होत्या. हरदत्त शर्मा यांनी जी हरवलेली कारिका संदर्भावरून बनविली आहे तिच्यांत ईश्वर, काल, आत्मा अगर स्वभाव यांना जगताचे मूळकारण मानणाऱ्या इतर संप्रदायाच्या मतांचा फक्त उल्लेख आहे. ही हरवलेली कारिका लोकमान्य टिळकांनीहि बनवलेली आहे; परंतु त्या कारिकेत सृष्टीचें मूळ कारण आत्मा हे असल्याचा उल्लेख नाही (पहा : गीतारहस्य, सातवी आवृत्ति, पृ. १५४, तळटीप).

सांख्यकारिकेंतील तत्त्वज्ञान : यथार्थज्ञानाला साधनीभूत होणाऱ्या प्रमाणांत ईश्वरकृष्णाने प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द ही मानली आहेत. इंद्रियामार्फत बाह्य वस्तूचें होणारे ज्ञान जडस्वरूप असते. ज्ञानांत जो चित्तत्त्वाचा भाग आहे तो मात्र चैतन्यमय पुरुषापासून येतो. बुद्धि जड असली तरी तिला पुरुषाचे प्रतिबिंब स्वत.मध्ये पाडण्याइतकी सूक्ष्मता मिळालेली नाही.

सांख्यकारिकेत सांगितलेले तत्त्वज्ञान वास्तववादी व द्वैतवादी आहे. सांख्यसत्ताशास्त्रांतील प्रमुख तत्त्वे म्हणजे प्रकृति व पुरुष. प्रकृति जड व पुरुष चैतन्यमय आहे. ही आत्यंतिक भिन्न असतात. सर्व जगाच्या मागे प्रकृति हे तत्त्व आहे असें ईश्वरकृष्णाने निरनिराळे युक्तिवाद देऊन दाखविले आहे. सर्व वस्तूंचे उपादान-कारण, मर्यादित गोष्टींचे अमर्याद कारण, व्यक्त विश्वाचे अव्यक्त कारण, जगांतील कारणांच्या मालिकेमागे असणारे मूळ कारण व बहुरंगी सृष्टीच्या बुडाशीं असणारे एक असें कारण म्हणजे प्रकृति. ही प्रकृति गुणांची बनलेली असून सत्त्व, रज व तम हे गुण तिचे घटक आहेत. सर्वसाधारणपणे द्रव्याला गुण लावले जातात, त्या अर्थी हे प्रकृतीचे गुण नव्हेत जगांतील प्रत्येक वस्तूत या तीन गुणांचा आविष्कार दिसत असल्याने त्यांचे मूल कारण, म्हणून हे गुण प्रकृतीत मानलेच पाहिजेत. सत्त्वगुण प्रकाशमय, रजोगुण क्रियात्मक व तमोगुण आवरण घालणारा अर्थात् ज्ञानाला खंड पाडणारा आहे. या गुणांच्या कमीअधिक मिश्रणाने वस्तूला ते ते स्वभाव येतात.

पुरुष हा या गुणापलीकडे आहे म्हणजेच निर्गुण आहे. तो एकाकी असून कुणाचें कारणहि नाही किंवा कार्यहि नाही. तो उदासीन आहे व केवळ साक्षी आहे जड पदार्थांचे समुच्चय दुसऱ्या कोणासाठी तरी असतात तो दुसरा कोणीतरी म्हणजे पुरुष. त्रिगुणाच्या विरुद्ध असणारा, सुखदुःखांचा अनुभव घेणारा व मुक्ति अनुभवणारा तो पुरुष. जन्म-मृत्यु, सुखदु.ख या सर्वांचा भोग सर्वांत एकसमयावच्छेदेकरून होत नसल्याने पुरुषबहुत्व ईश्वरकृष्णाने मानले आहे.

कारणाबाबत ईश्वरकृष्णाने प्रसिद्ध असा सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त मांडला आहे. विशिष्ट वस्तु निर्माण होण्यास विशिष्ट द्रव्यच लागतें. नाहीतर कशापासूनहि काहीहि निर्माण होईल. जें मुळात नाही तें कधीच निर्माण होणार नाही; तेव्हा सर्व व्यक्त गोष्टी कारणांत अव्यक्त स्वरूपात असल्याच पाहिजेत; म्हणून कार्य हें कारणात 'सत्' म्हणजे अस्तित्वांत असतें.

मूलप्रकृतीपासून बहुविध सृष्टि कशी निर्माण होते याला ईश्वर-कृष्णाचे उत्तर 'सर्ग' असें आहे. सृष्टीच्या आरंभीं प्रकृतींतील गुण समतोल असून तिला साम्यावस्था म्हणतात. ही साम्यावस्था पुरुष-सन्निधीमुळे बिघडून प्रकृतीचा विकास सुरू होतो. प्रकृतीपासून क्रमाने महत् किंवा बुद्धि व अहंकार निर्माण होतात. त्यांतून नंतर मन, पांच ज्ञानेंद्रिये, पांच कर्मेंद्रिये, पांच तन्मात्रें किंवा सूक्ष्म तत्त्वे व पांच महाभूतें किंवा स्थूलतत्त्वें निर्माण होतात. एकूण सर्गात प्रकृति धरून चोवीस तत्त्वे येतात.

पुरुष हा चैतन्यमय असूनहि अविवेकाने त्याच्या ठिकाणी प्रकृतीचे गुण स्वत.चेच मानण्याची प्रवृत्ति होते. या भ्रमाने तो बद्ध होतो. या अविवेकाचे कारण मात्र ईश्वरकृष्णाने सांगितले नाही. प्रकृति व पुरुष ही भिन्न तत्त्वे असून त्यांचा संबंध कसा येतो याचा उलगडा त्याने केलेला नाही. निरनिराळे दृष्टान्त देऊन त्याने प्रकृतिपुरुष-संबंध कशा प्रकारचा आहे हें सांगितले आहे; पण हे कोणतेच दृष्टान्त समर्पक नाहीत. पुरुषाला जेव्हा 'मी वेगळा व प्रकृति वेगळी' असें विवेकज्ञान होतें तेव्हा तो मुक्त होतो. मुक्ति म्हणजे प्रकृतीच्या पाशातून सुटणें व नि.संग होणें. ईश्वरकृष्ण या मुक्तीला कैवल्य असें म्हणतो. कैवल्य म्हणजे केवलपणा किंवा प्रकृतीपासून वेगळेपणा. या वेगळेपणाची प्रचीती येणें म्हणजेच मोक्ष.

आता पुरुष हा अकर्ता व केवल असल्याने तो बद्ध होतो कसा व मुक्त होतो कसा हा प्रश्न राहतोच, म्हणून बंधमोक्ष हे पुरुषाला लागू नसून प्रकृतीला लागू आहेत असेहि ईश्वरकृष्णाने एका कारिकेत सांगितलें आहे; परंतु प्रकृतिपुरुष-संबंधासारखाच हाहि विवाद्य मुद्दा आहे.

ईश्वरकृष्णप्रणीत सांख्यदर्शन निरीश्वरवादी आहे सृष्टीच्या उत्पत्तीस व धारणेस ईश्वर आणण्याची त्याला जरूर वाटली नाही. तसेच मोक्षावस्थाहि त्याने ईश्वरस्वरूपी मिळणे किंवा तत्सम काही आहे असे न मानतां एकाकीपणा एवढेच मानले आहे. योगतत्त्वज्ञानाने ईश्वर आणून सांख्यदर्शनाची पूर्ति त्याने केली आहे.

पुढील अनेक तत्त्वज्ञानावर सांख्यदर्शनाचा प्रभाव असून सांख्य-कारिकांत तत्त्वज्ञानाच्या अनेक समस्या साचेवदपणें मांडणारा ईश्वर-कृष्ण एक मोठा विचारवंत आहे यात शंका नाही.

संदर्भ-ग्रंथ . वाचस्पतिमिश्र : *सांख्यतत्त्वकौमुदी*, अनु. व संपा. जी. झा (मुंबई, १८९६, आ २, पुणे, १९३४); ईश्वरकृष्ण · *सांख्यकारिका, नारायणतीर्थकृत चंद्रिकेसह*, संपा धुंडिराजशास्त्री (बनारस, १९४१), पांडेय, आर सी. संपा . *युक्तिदीपिका, ॲन एन्शंट कॉमेंटरी ऑन दि सांख्यकारिका ऑफ ईश्वरकृष्ण* (दिल्ली, १९६७), भट्टाचार्य, श्रीरामशंकर, संपा. · *तत्त्वकौमुदीसहित सांख्यकारिका, ज्योतिष्मतिव्याख्येसह* (बनारस, १९६७).

अणिमा सेनगुप्त

ईश्वर व जगत् : ईश्वर व जगत् याच्या संबधास अनुलक्षून केवल जडवाद (उदा – मार्क्सवाद) आणि शून्यवाद (अक्षरश. घेतलेला) या दोन एकांतिक भूमिकांमध्ये इतिहास आपणास विविध रंगाच्या छटा असलेल्या अनेक भूमिका सादर करतो. त्याचा अंतर्भाव प्रत्येकीच्या स्वत.च्या उपभेदांनी युक्त अशा आठ प्रमुख भूमिकांमध्ये करता येईल

सर्वेश्वरवाद या मतानुसार ईश्वर व जगत् याचें मूलभूत ऐक्य आहे. या मतात जगाची आवश्यकता आणि ईश्वराचे स्वगतभेदयुक्त व परिणामी स्वरूप ही ध्वनित होतात

(अ) स्थित्यात्मक सर्वेश्वरवाद . झेनोफेनीस व डिनँटचा डेव्हिड यांना मान्य असलेल्या परंतु विशेष प्रचलित नसलेल्या या मता-नुसार ईश्वर विश्वातील सर्व जीवांची समष्टि आहे.

(आ) विकासवादी सर्वेश्वरवाद : या मताप्रमाणे विश्वाचा विकास ईश्वरी स्वरूपाच्या दृष्टीने आन्तरिक आहे. यातहि पुन्हा विषयवादी व चिद्‌वादी असे दोन भेद आहेत विषयवाद्याच्या मते ईश्वर नानात्वापन्न सत् आहे, तर चिद्‌वाद्याच्या मते तो आत्मविकसन-शील चित् किंवा चेतनाशक्ति आहे हेरॅक्लिटस, स्टोइकपथीय, स्पिनोझा आणि काही मुख्य मुद्द्याच्या दृष्टीने वल्लभपंथीय, ताओपंथीय आणि चुसीसारखे कॉन्फ्यूशिअसपंथीय हे प्रथम मताचे आहेत; तर वेनिसचा एमॉरी, हेगेल, फिश्ट, ग्लिअरमॅकर, शोपेनहॉवर, ई हार्टमन, ब्रॅड्ले हे दुसऱ्या मतात मोडतात अधिकांश महायान बौद्धमत दुसऱ्या मताकडे झुकणारे आहे

निस्सरणवाद : या मतानुसार जगत् हे ईश्वरस्वरूपातून स्वाभाविक आवश्यकता या रूपाने बहिःसृत होणाऱ्या निस्सरणांच्या उतरत्या श्रेणीमधून निष्पन्न होते, तथापि हे सर्व घडत असताना ईश्वराचे केवळ अतीतत्व अक्षुण्ण राहतें प्लेटो या मताचा आहे असे काहीजण मानतात प्लॉटिनस, ऑरिजेन, इब्न सीना, प्रत्यभिज्ञाशैव, भर्तृहरि, मंडनमिश्र, निंबार्क, भास्कर आणि इतर भेदाभेदवादी व व्यूहवादी या मताचे आहेत.

विभुत्ववाद किंवा अर्धसर्वेश्वरवाद . हा सिद्धान्त नव्हे तर हे नांव क्राऊस याच्यापासून मिळाले आहे. या मताप्रमाणे जगत् ईश्वर आहे खरे, परंतु तत्त्वत ईश्वर हा जगतातीत आहे आणि तो निराळ्या विश्ववस्तूंनी युक्त असाहि असू शकतो. याप्रमाणे या मतात सर्वेश्वर-वादाला कादाचित्कत्वाची आणि ईश्वराच्या स्वातंत्र्याची मर्यादा लावण्यात येते. सोशिनस, शेलिंगचें नंतरचे मत, फेश्नर, लेसियर, फ्लीडरर, व्हॅरिस्को, मार्टिंग, बर्गसनचे काही विवरणकर, ग्राट्‌झमॅन, वेडर्वेव्ह, व्हाइटहेड, एम इक्बाल, जे. रॉइस, शेलरचे नंतरचे मत, काही उपनिषदे, भगवद्‌गीतेचें एक विवरण, रामानुज, लीलावादी हे या मताचे पुरस्कर्ते होत.

विधातृवाद किंवा निमित्तकारणवाद : या मतात ईश्वराची सामान्य-निमित्त-कारण या रूपाने कल्पना करण्यांत येते असा हा ईश्वर नित्य अतएव पूर्वत. अस्तित्ववान् असलेल्या जडद्रव्यास बुद्धि-पूर्वक विशिष्ट भेदयुक्त करतो; आणि मग अशा प्रकारे निष्पन्न होणाऱ्या जगावर किंवा पुन.पुन्हा होणाऱ्या जगतावर सुव्यवस्थितपणे शासन करतो. अशा या शास्त्या 'ईश्वराची' विभिन्न विचारकांनी विभिन्न रूपांनी कल्पना केली आहे. (प्लेटो त्यास 'ईशात्मा' म्हणतो, ॲरिस्टॉटल त्यास 'आकर्षक ध्रुव' म्हणतो; ॲनॅक्झॅगोरस त्यास 'सर्वसत्ताधीश चित्' म्हणतो; नैयायिक त्याला 'ईश्वर' म्हणतात; भागवत आणि बरेचसे शैव त्याला 'ईश्वर' आणि 'उद्धर्ता' म्हणतात, तर माध्व त्याला 'निरपेक्ष प्रेरक' व 'अंतर्यामी पथप्रदर्शक' म्हणतात.).

शाक्तमत : या मतांत एका परमतत्त्वाची दोन रूपे मानण्यात आली आहेत . एक अतीत, निष्क्रिय, आधाररूप शिवसंज्ञक ईश्वर आणि दुसरे, त्याची मुख्य तत्त्वात्मिका, सर्वान्तर्यामी, सर्वव्यापिनी शक्ति दुर्गादेवी, जिच्यामुळे विश्व उदयास येते व विकास पावते आणि जिच्या कृपाप्रसादे-करून जीव बंधमुक्त होऊन शिवैक्य प्राप्त करून घेतात. शाक्तमताचे (विशेषत· श्रीकंठ याचें) निस्सरणवादाशी बरेच साम्य आहे. श्रीकंठ निरनिराळ्या शक्तींमध्ये भेद करतो. उदा – सत्-शक्ति ही जगदुपादान आहे, तर चित्-शक्ति ही जगाचें निमित्त-कारण आहेत सेश्वरसांख्य शाक्तमताहून एका बाबतीत भिन्न आहे. या मतांत शक्ति-प्रकृति ही ईश्वराहून स्वतंत्रसत्ताक अशी मानण्यात आली आहे, तथापि ती ईश्वराच्याद्वारे उद्दीपित व निर्देशित केली जाते. विज्ञानभिक्षु या मताचे पुरस्कर्ते आहेत

द्विकारणतावाद : या मतानुसार जग हे स्वतंत्र आणि विरुद्ध तत्त्वांनी जन्य आहे. मानीच्या संप्रदायानुसार ही तत्त्वे साक्षी व प्रकाशरूप सुष्ट-तत्त्व आणि जड-द्रव्य व अंधकाररूप दुष्ट तत्त्व ही होत, तर झरतुष्ट्र धर्माप्रमाणे ही तत्त्वे आहुरमज्दसंज्ञक प्राज्ञ ईश्वराची जुळी मुले होत. ती म्हणजे : (१) शुभाची निवड करणारा स्पेंटामैन्यू व (२) अशुभाचे वरण करणारा आंग्रमैन्यू

सृष्टिवाद . काटेकोर विचाराच्या दृष्टीने हे मत विधातृवाद किंवा निमित्त-कारणवादाहून भिन्न आहे. या मतात एकमेव ईश्वरच जगत्कारण होय. केवळ व अखंडपूर्णता हे ईश्वराचे स्वरूप असल्यामुळे जगद्व्यापारामुळे त्याच्यांत कोठलेहि स्वगतभेद किंवा परिणाम घडून येत नाहीत. अहेय व अनुपादान असल्यामुळे तो सर्वथैव अपरिवर्तितच राहतो. याप्रमाणे ईश्वर हा जगाच्या अतीत परंतु त्याचबरोबर अंतर्यामी व सर्वव्यापी कारणहि आहे. विश्वातील चित्-जड-समष्टींनी उत्पत्ति व स्थिति त्याच्यापासूनच होते. तोच सर्व जीवांचा प्रेरक व शास्ता असून तोच सर्व परमार्थप्रवण जीवांना ईश्वराशी अनुभवात्मक ऐक्यरूप आनंदमय अंतिम ध्येयाप्रत नेऊन पोहोचवितो सृष्टिवादात ईश्वर सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असें निमित्त-कारण आहे; तोच पूर्णादर्शरूप

कारण आहे, आणि तोच जीवमात्राचे पूर्णत्वप्रदायक असें अंतिम कारणहि आहे. सर्व जीवांचें उपादान-कारणहि तोच आहे; कारण त्याच्या सत्तेची समष्टि त्यानेच घटित आहे. ऑगस्टीनचे तर या बाबतीत सूत्र असे की, 'तो त्यांच्या आंतरतमापेक्षाहि आंतरतर आहे आणि त्यांच्या उच्चतमापेक्षाहि श्रेष्ठतर आहे.' याप्रमाणे सर्व जीवांचा एकच आणि अनुगत असा परमात्मा आहे, मात्र उपादान शब्दाने ईश्वराच्या संदर्भात जड-द्रव्य व परिणामी कारण हा अर्थ घेता कामा नये. सेंट पॉलचे या बाबतीत सूत्र असें की, "एकमेव ईश्वरच जीवाचे उगमस्थान होय; या ईश्वरांतच ते जगतात, यांतच ते चलनवलन करतात, व यातच ते स्वत चा अस्तित्वभाव प्राप्त करतात"

आवश्यक सृष्टिवाद : यातहि दोन मते आहेत . (१) इब्न रोश्द व लॅटिन अॅव्हेरोवादाच्या मतें ईश्वर स्वतः आपल्या स्वरूपाच्या आवश्यकतेस अनुसरूनच सृष्टि रचतो, तर (२) मालब्राश, लायब्निझ, ए. गुंथर, जी. हर्मिस याच्या मतें लायब्निझ ज्याला सर्व-शुभवाद किंवा आशावाद म्हणतो या प्रकारच्या नैतिक आवश्यकतेस अनुसरूनच ईश्वर सृष्टीची रचना करतो

स्वतंत्र सृष्टिवाद : या मतानुसार ईश्वर सृष्टि निर्माण करणे किंवा न करणे या बाबतीत, अथवा हें जग किंवा दुसरे कोणतेहि जग निर्माण करण्याच्या बाबतीत पूर्णपणे स्वतंत्र आहे. मात्र यात अंतर्विरोध असतां कामा नये; कारण अशा विरोधापुढे तर ईश्वराचाहि नाइलाज होईल. अतएव सृष्टीची उत्पत्ति एकमात्र ईश्वराच्या स्वतंत्र संकल्प-मूलक आज्ञेपासूनच निष्पन्न होते. काही उपनिषदे, भगवद्‌गीतेचे एक विवरण, शंकराचार्यांचे अप्रक्षिप्त असे प्रमाणित ग्रंथ, उत्तरकालीन यहुदी मत, मुस्लिम धर्मतत्त्वज्ञ, ख्रिस्ती धर्म व अधिकतर ख्रिस्ती आचार्य, विशेषत ऑगस्टीन, अॅन्सेलम, अॅक्वायनस, बोनाव्हेंचर, देकार्त तसेंच कबीर आणि संभवत. गुरु नानकहि या मताचे पुरस्कर्ते होत.

अविश्ववाद किंवा मायावाद . या सिद्धान्ताच्या काही पुरस्कर्त्यांच्या मतें ईश्वराचें अस्तित्व एकमेवाद्वितीय असल्यामुळे त्यांत कुठल्याहि तऱ्हेच्या द्वैतभावास अवकाशच संभवत नाही; म्हणून भासमान संपूर्ण जग भ्रमात्मक असून कोणत्याहि प्रकारची द्वैतात्मक जीवभावाची जाणीव अविद्यामूलक होय. या सिद्धान्तात उद्भवणाऱ्या परस्पर-विरोधाचे निराकरण अनिर्वचनीयवादाचा अवलंब करून करण्यांत येते. पार्मेनायडीस, शंकराचार्यांचे नंतरचे शिष्य, विशेषतः प्रकाशानंद व योगवासिष्ठ, गौडपादाचार्यांचें एक विवरण या मताचे पुरस्कर्ते होत.

संदर्भ-ग्रंथ : हार्टशॉर्न, सी. व रीज, डब्ल्यू. एल. संपा. : *फिलॉसफर्स स्पीक ऑफ गॉड* (शिकॅगो, १९५३), ब्राइटमन, ई एस. : *फिलॉसफी ऑफ रिलिजन* (न्यूयॉर्क, १९४०); कॅल्डेकॉट, ए. व मॅकिन्टॉश, एच. आर संपा. : *सिलेक्शन्स फ्रॉम दि लिटरेचर ऑफ थीइज्म* (एडिंबरो, १९०४); टेनंट, एफ. आर. : *फिलॉसॉफिकल थिऑलॉजी*, २ खं. (केंब्रिज, १९२८–३०); फॅरेर, ए. : *फायनाइट अँड इन्‌फिनिट* (लंडन, १९४३; आ. २, १९५९).

आर. व्ही. डस्मेट

ईश्वरवाद : 'ईश्वरवाद' ही संज्ञा, व्यापक अर्थाने पाहिल्यास 'निरीश्वरवादा'च्या विरुद्ध आहे आणि ईश्वराचें अस्तित्व मानणाऱ्या कोणत्याहि प्रणालीचा किंवा मताचा निर्देश त्या संज्ञेत होतो. कालाच्या ओघामध्ये माणसांनी ईश्वरविषयक ज्या विविध कल्पना निर्माण केल्या त्यांचे विवरण आम्ही 'ईश्वर' या लेखामध्ये दिलेले आहे. परिणामतः ईश्वरवादाला विविध रूपें प्राप्त झाली आहेत. तत्त्वज्ञानांतील रूढ अर्थाने 'ईश्वरवाद' 'सर्वेश्वरवादा'च्या विरुद्ध आहे. 'ईश्वरवाद' या शब्दाने ईश्वराच्या अतीततत्वाचा पुरस्कार करणाऱ्या, आणि ईश्वर हा जगताचा अंतर्यामी आहे असे सामान्यतः मान्य असले तरी, तो मानव आणि जग यांहून सत्ताशास्त्रदृष्ट्या भिन्न आहे असें प्रतिपादन करणाऱ्या विचारप्रणालीचा निर्देश होतो.

भारतीय ईश्वरवादी दर्शनें : अशा प्रकारें, ईश्वराच्या अतीततत्वाचा आणि त्याचबरोबर त्याच्या अंतर्यामित्वाचा पुरस्कार करणें हे ईश्वर-वादी दर्शनाचे साधारण लक्षण आहे; परंतु, अशा दर्शनाचे विविध प्रकार आहेत भागवतपंथाचे अनुयायी, पतंजली, नैयायिक, रामानुज आणि त्यांच्या अनुयायांचे संप्रदाय, यांच्या ईश्वरवादामध्ये, त्याचप्रमाणे काही आधुनिक प्रॉटेस्टंटांच्या ईश्वरवादामध्ये ईश्वर हा सर्वोच्च देव, किंवा अत्यंत मुक्त जीव किंवा वैश्विक ईश्वर, किंवा स्वगत-भेद-युक्त सगुण ब्रह्मन् किंवा इतिहासाचा विकसनशील शास्ता मानला असल्याने, ईश्वराच्या अतीततत्वाला बाध येतो. रामानुजाचार्यांचा सिद्धान्त तर सर्वेश्वरवादाकडे झुकतो; कारण त्या सिद्धान्तामध्ये आत्मे आणि भौतिक जग ही ईश्वराची शरीरे मानली आहेत. ऐकान्तिक शांकरमताच्या ईश्वरवादामध्ये, त्यांच्या मायावादी अविश्ववादामुळे जगाचें वास्तविक अस्तित्व अमान्य केले आहे, आणि ईश्वराच्या अंतर्यामित्वाचा सिद्धान्त इतका क्षीण झाला आहे की, आपली त्या-विषयीची श्रद्धा हा अविद्येचाच एक प्रकार मानला आहे. स्वतः शंकरा-चार्यांनी जगातील सर्व प्राणिमात्राच्या मूलगामी सत्ताशास्त्रीय सापेक्षतेचा सिद्धान्त मांडला आहे आणि निर्गुण ब्रह्माच्या निरुपाधिक स्वरूपाचें प्रतिपादन करून त्याच्याकडून स्वेच्छेने विश्वाची निर्मिति झाल्यावरच त्याची सर्वव्यापकता मान्य केली आहे माध्वाच्या ईश्वरवादामध्ये केवळ सर्व-शासनसामर्थ्यद्वारा जगाच्या अंतर्यामीं असलेल्या अतीत ईश्वराच्या कारणतेतून विश्वाच्या उत्पत्तीची कल्पना वजा केली आहे.

यहुदी आणि इस्लामी ईश्वरवादाने ईश्वराला जगाचा निर्माता आणि शास्ता हे उच्च स्थान दिलें असले तरी, ईश्वराच्या अतीततत्वालाच अधिक महत्त्व दिलें आहे. ख्रिश्चन ईश्वरवादाने, विशेषतः कॅथॉलिक परंपरेतील ईश्वरवादाने, ईश्वराच्या व्यक्तिमत्त्वाला किंवा अति-व्यक्तिमत्त्वाला अधिक महत्त्व दिलें आहे. नैतिक चारित्र्य, प्रज्ञा आणि स्वतंत्र-अध्यवसाय (ही व्यक्तिमत्त्वाची लक्षणें) ही ईश्वराची, त्याच्या सत्ताशास्त्रीय निरवयवत्वाच्या (निर्गुणत्व) पूर्णत्वामुळे, सार लक्षणें असून ती ईश्वराची कारणता व्यापून टाकतात; कारण, ईश्वर स्वेच्छेने विश्वाची निर्मिति करतो आणि एका प्रेममय योजने-नुसार विश्वाचें नियमन करतो. कॅथॉलिक ईश्वरवाद आपल्या प्रतिरूपी प्रॉटेस्टंटपंथीय ईश्वरवादापेक्षा अधिक स्पष्टपणें ह्या गोष्टीचा उच्चार करतो की, ईश्वर जरी अनुभवातीत असला तरी तो सर्वस्वी विश्वाच्या

बाहेर व बाजूला नाही, तर ईश्वराच्या ठायीच विश्वाला अस्तित्व, गति आणि जीवन लाभते; तथापि सर्वव्यापकता हे ईश्वराचे सारलक्षण नाही. विश्व निर्माण करण्याच्या स्वेच्छेने केलेल्या त्याच्या निर्णयापासूनच ते निष्पन्न होते.

ईश्वरवादापाठीमागील हेतु : ह्या विश्वाचे अंतिम अधिष्ठान आणि आदिकारण सुनिश्चित करण्याची तात्त्विक अन्वेषणा आणि ही अंतिम सत्ता सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् आणि नैतिकदृष्टचा पूर्ण असली पाहिजे ही श्रद्धा, यांच्यातून ईश्वरवादाची निर्मिति होते; तथापि भौतिक आणि नैतिक ह्या दोन्ही दुरितांचें अस्तित्व वरील श्रद्धेशी विसंगत असल्याचे दिसते; त्यामुळे ईश्वरवादाला ह्या दुरिताच्या प्रश्नाला तोंड द्यावे लागते, आणि लायब्निझने ज्याला 'ईश्वर-समर्थन' असें संबोधिलें आहे त्याचा, म्हणजे ईश्वराचें समर्थन करणाऱ्या उपपत्तीचा अवलंब करावा लागतो. ज्या दुरितांचें ईश्वर हे भावरूप कारण नाही, व जी कोणत्याहि संभाव्य किंवा शक्य-निर्मित विश्वांतील, आणि विशेषत मानवी स्वातंत्र्यातील मूलभूत अपूर्णतेमुळे निर्माण होतात, अशा दुरितांना ईश्वर जबाबदार नाही असे सिद्ध करावे लागते.

संदर्भ-ग्रंथ : रॉडस, जे. व इतर : *दि कन्सेप्शन ऑफ गॉड*, (बर्क्ले, १८९७); वेब, सी. सी. जे. : *गॉड अँड पर्सनॅलिटी*, २ खं (लंडन, १९१८), सोर्ले, डब्ल्यू. आर. : *मॉरल व्हॅल्यूज अँड दि आयडिआ ऑफ गॉड* (केंब्रिज, १९१८; आ. २, १९२१); प्रिंगल-पँटिसन, ए. एस. : *दि आयडिआ ऑफ गॉड इन दि लाइट ऑफ रीसेंट फिलॉसफी* (ऑक्स्फर्ड, १९१७).

याशिवाय 'ईश्वर' या नोंदीखालील संदर्भ पाहावेत.

आर. व्ही. डस्मेट

ईश्वरशास्त्र : 'थिऑलॉजिया' या मूळ ग्रीक शब्दाचा अर्थ, ईश्वराविषयी अथवा ईश्वराविषयी (थिऑस) प्रवचन (लॉजिया) असा असे. ते सामान्यत. अनेकेश्वरवादी पुराणकथाचे विवरण असे. 'ईश्वरविषयक तत्त्वज्ञान' असा ॲरिस्टॉटलच्या मेटॅफिजिक्स- (५.१.१०२५ ए. १९) मध्ये केल्याप्रमाणे अर्थ, किंवा काही स्टोइक लेखकांनी केला तसा 'ईश्वरविषयक तर्कपूत विवरण' हा अर्थ फार क्वचित् करण्यांत येई म्हणूनच प्राचीन ख्रिस्ती विचारवंत 'थिऑलॉजिया' हा शब्द स्वीकारण्यास कचरत असत. उत्तरोत्तर ऑरिजेन, युसेबियस, डायोनिशियस यानी तो शब्द 'एक खरा ईश्वर' हा सिद्धान्त या अर्थानें स्वीकारला. त्यांत डायोनिशियमने दोन कक्षात्मक भेद कल्पिले : एक तत्त्वज्ञानप्रधान व ज्याला त्याने नेति-वादी (अपवाद-न्याय) पद्धतीना म्हणून म्हटलें असा गूढवादी (लेटर ९). ॲबेलार्डच्या वेळेपासून थिऑलॉजिया या शब्दाची व्याप्ति, संपूर्ण ख्रिस्ती 'दर्शन' सामावून घेण्याइतकी वाढवण्यांत आली व त्यामुळेच, विशेषेंकरून ॲक्वायनसच्या लिखाणामध्ये तो शब्द आप्त-वाक्यनिष्ठ दर्शनशास्त्राचा (श्रुतिशास्त्राचा, शब्दशास्त्राचा) वाचक बनला.

अशा या शास्त्राच्या विकासाचे मुख्यत. तीन टप्पे असतात :

(१) आविष्कृत सत्यांतील तथ्ये समीक्षापूर्वक निश्चित करणे; हे कार्य, साक्षेपी विवरण, धर्मग्रंथविवरणशास्त्र, ख्रिस्ती धर्माचा व त्याच्या तत्त्वांचा इतिहास यांच्या साहाय्याने केले जातें. (२) त्या आविष्कृत सत्यांची आप्तवाक्यनिष्ठता, अतीतत्व आणि गूढता कायम ठेवून ती सत्यें सर्वस्वीं तर्कस्वीकार्य आहेत हें दर्शविणारें सयुक्तिक व सविस्तर विवरण. यासाठी स्पष्टीकरण, अन्वय, प्रश्न, सर्व संभाव्य आक्षेपांचे परीक्षण, तात्त्विक युक्तिवादाच्या मदतीने तसेच समर्पक दृष्टान्तांच्या साहाय्याने त्याचे मंडन व दृढीकरण, अत्यंत महत्त्वाचे निष्कर्ष काढणे, व त्यांची तरतमदृष्टचा व्यवस्था लावणें, इतक्या गोष्टी कराव्या लागतात. (३) चिंतन, प्रार्थना, व श्रद्धामय प्रज्ञाजीवन यांच्याद्वारा तें सत्य आत्मसात् करणें यास सामान्यतः आध्यात्मिक ईश्वरविचार किंवा आध्यात्मिकता म्हटलें जाते.

या आविष्कारनिष्ठ ईश्वरशास्त्राखेरीज एक निर्भेळ तात्त्विक ईश्वरशास्त्रहि असते, ज्याला पुष्कळदा तर्कप्रतिपाद्य अथवा निसर्गा-धिष्ठित ईश्वरशास्त्र म्हणण्यांत येतें. दुरितांच्या प्रश्नाच्या संबधांत लायब्निझने केलेल्या ईश्वराच्या तरफदारीसाठी वापरलेली 'थिओ-डायसी' ही संज्ञाहि कधीकधी वापरली जाते हे ईश्वरतत्त्वज्ञान कोणत्याहि साक्ष्यप्रमाणाच्या मदतीविना बुद्धि स्वत. रचू शकेल असें असते.

भिन्न धर्मातील ईश्वरशास्त्र : इस्लाम धर्मांतील 'कलम'चे ख्रिस्ती आविष्कारनिष्ठ ईश्वरशास्त्राशी निकट साम्य आहे वर निर्देशिलेल्या दुसऱ्या टप्प्याशी ते मुख्यत्वेंकरून जुळतें व त्याचे प्रमुख उद्दिष्ट, निरीश्वरवादी लोक, प्रतिस्पर्धी धर्म आणि खुद्द इस्लाममधील पाखंडी प्रवृत्ति यांना विरोध करून कुराणमतवादाचें समर्थन करणे हें आहे. त्यांतील 'मुतझिल' परंपरेमध्ये तर इस्लामी तत्त्वज्ञ हे प्रच्छन्न नास्तिक असल्याचा संशय आल्यामुळे 'कलम'चा मार्ग व इस्लामी तत्त्वज्ञानाचा मार्ग हे निराळे झाले

हिंदुधर्मांत मीमांसेचें – विशेषेंकरून उत्तरमीमांसेचें (वेदान्ताचें)– ईश्वरशास्त्राच्या पाश्चात्त्य प्रकाराशी बरेचसें साम्य आहे. त्यांतील श्रवण, मनन, निदिध्यासन या तीन पायऱ्या ठळकपणें नजरेंत भरतात. त्याबरोबरच, श्रुतीतील प्रमादरहित साक्ष्याच्या तात्त्विक संभाव्यते-बाबत अन्वीक्षा केली आहे आणि तर्क व आविष्कृत ज्ञान यामधील संबंधाचें अन्वीक्षण समर्थपणे केलें आहे. ख्रिस्ती ईश्वरशास्त्राप्रमाणेंच, मीमांसेने तर्काचे स्वागत केले असून ब्रह्मजिज्ञासेच्या किंवा धर्मजिज्ञासेच्या कामी त्याचा पुरेपूर उपयोग करून घेतला आहे; परंतु, मीमांसेचा कल श्रद्धेकडे आहे व शांकरवेदान्त श्रुतिस्वतंत्र असें केवल तर्कप्रतिष्ठित ईश्वरशास्त्र प्रमाण मानीत नाही. याउलट, आधुनिक तत्त्वज्ञ वेदान्ताला ऐहिकतेकडे कलवीत आहेत व त्यांतील आप्तवाक्यात्मक अगापेक्षा तात्त्विक बाजूवर भर देत आहेत.

बुद्ध-धर्मांत, प्रज्ञाप्राप्तीसाठी श्रवण (श्रुत), चिंतन (चिंता) व आत्मसात्-करण (भावना) आवश्यक आहे. या स्वरूपांत ईश्वर-शास्त्रान्तर्गत तीन अवस्था मान्य केलेल्या दिसतात.

सध्या ख्रिस्ती ईश्वरशास्त्राचें स्थित्यंतर होत आहे व त्याद्वारा, साक्षेपी विवरण, प्रत्ययाधिष्ठित शास्त्र, अस्तित्ववाद, भाषिक विश्लेषण, धर्माचा इतिहास व इतर मानवविज्ञानें यांच्या पद्धती लावून प्राप्त होणारे निष्कर्ष आत्मसात् करतांना दिसत आहे व अशा रीतीने आजच्या जगांतील मानवाला पुनश्च एकवार महत्त्वाचें ठरत आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : छेनु, एम. डी. : *ईज थिऑलॉजी ए सायन्स ?* अनु. ए. एच. एन. ग्रीन-ओर्मींटेग (लडन, १९५९); सच्चिदानद मूर्ति, के. : *रेव्हेलेशन अँड रीझन इन अद्वैत वेदान्त* (वॉल्टेर, १९५९).

आर. व्ही. डस्मेट

ईश्वर-स्वरूप : आपलें ईश्वरस्वरूपविषयक ज्ञान आपणांस असलेल्या ईश्वराच्या अस्तित्वविषयक ज्ञानापासून निष्पन्न होतें व या ज्ञानावर अवलंबून असते विश्वाच्या परमकारणाचा शोध घेणारा मानव ईश्वरविषयक खालील निष्कर्षांप्रत पोचला आहे : (अ) ईश्वर हा विश्वव्यवस्थेंत होणाऱ्या सर्व परिवर्तनांचा सार्वभौम शास्ता आहे. (आ) तो सर्व वैश्विक अस्तित्वांचा आधार व निरपेक्ष जनिता आहे. (इ) तो चेतन जीवांच्या क्रियाकलापांच्या अतीत, अतर्यामी शास्ता व साक्षी आहे. (ई) तो त्यांचा प्रेमळ व दयाळू असा उद्धारक आहे.

(अ) विश्वाचा शास्ता : या दृष्टीने ईश्वराची विभिन्न रूपांनी कल्पना करण्यात आली आहे. हेरॅक्लिटसने त्याची चिन्मय अग्नि किवा शब्द म्हणून कल्पना केली. ॲनॅक्झॅगोरसने महत्तत्त्व किवा बुद्धितत्त्व या रूपाने; प्लेटोने भव्य आत्मा या रूपाने, स्टोइकपंथीयांनी भौतिक (अग्नि) व आध्यात्मिक (शब्द) बीज आणि विधाता या रूपाने; चिनी तत्त्वज्ञांनी सर्वशक्तिमान् नियम किवा ताओ या रूपाने; उपनिपदांनी विज्ञान म्हणजे परमसर्वज्ञ चैतन्य या रूपाने; न्याय-वैशेषिक आणि माध्व यांनी ईश्वर या रूपाने; कांट याने परम विधिकर्ता या रूपाने; ट्रेन याने शाश्वत स्वयंसिद्ध तत्त्व या रूपाने त्याची कल्पना केली या विचारधारेची परिणति ईश्वराच्या सारभूत तत्त्वास केवळ चैतन्य किंवा चैतन्यात्मा मानण्यांत होते.

(आ) विश्वाचा जनिता : या दृष्टीनेदेखील ईश्वराची विभिन्न रूपांनी कल्पना करण्यांत आली आहे. सॉक्रेटीसपूर्वकालीन विचारवंत व काही उपनिपदें त्याची मूलभूत असे भौतिक तत्त्व या रूपाने कल्पना करतात, तर रामानुज व अधिकतर सर्वेश्वरवादी त्याची आत्मपरिणाम-क्षम, शरीरसदृश भौतिक प्रकृतीने युक्त चैतन्य या रूपाने कल्पना करतात. स्पिनोझा अनुपम द्रव्य या रूपाने त्याची कल्पना करतो, तर काही उपनिषदें व शंकराचार्य त्याची परमसत्य किंवा ब्रह्म-आत्मा आणि जगाचें अपरिणामी (विवर्त) असे अभिन्न निमित्त उपादान-कारण या रूपाने कल्पना करतात. ॲरिस्टॉटल, ॲल्बर्टस, मॅग्नस, ब्लाँडेल, लॅव्हेली त्याची कल्पना शुद्ध कृति (दैवी विधान) या रूपाने करतात, तर टॉमस ॲक्वायनस सत्तेची शुद्ध कृति अथवा स्वयंसिद्ध अस्तित्व या रूपाने करतो. इब्न सीना आवश्यक सत्ता या रूपाने, तर प्लेटो आणि प्लॉटिनस सर्वसहभागितेचे उगमस्थान या रूपाने त्याची कल्पना करतात या विचारसरणीचा कल शुद्धसत्ता हें ईश्वराचें सारभूत तत्त्व आहे असें मानण्याकडे आहे.

(इ) अंतर्यामी शास्ता : या दृष्टीनेदेखील ईश्वराची विभिन्न रूपांनी कल्पना करण्यांत आली आहे. आधीचीं उपनिपदें आणि वेदान्त त्याची परमपुरुप किंवा आत्मा या रूपाने कल्पना करतात, मधली उपनिपदे आणि वेदान्त तुर्यावस्थेंत अनुभवनीय प्रेरक-धी या रूपाने; नंतरची उपनिषदे, शैवमत आणि नंतरचा वेदान्त जीवात्म्यांचा अंश म्हणजे अतीत अंतर्यामी शास्ता, साक्षी व चेता या रूपाने; वायबल दैवी शब्द या रूपाने; ऑगस्टीन व बोनाव्हेंचर जिवंत सत्य व अंत.स्थ उपदेष्टा या रूपाने; ई. हार्टमन निगूढतम अबोध-अवस्था या रूपाने; अशा विभिन्न कल्पना करण्यांत आल्या आहेत. या प्रकारच्या विचाराचा कल ईश्वरास मुख्यतः सत्‌चित् किंवा आध्यात्मिक प्रकाश या दृष्टीने पाहण्याकडे असतो.

(ई) दयाळू उद्धारक : या स्वरूपांतदेखील ईश्वराच्या विभिन्न रूपांनी कल्पना करण्यांत आली आहे. नंतरची उपनिषदें, न्याय-वैशेषिक आणि भक्तिमार्गी, तत्त्वचिंतक, कर्म आणि मोक्ष यांचा नियंता या रूपाने त्याची कल्पना करतात. उपनिपदें आणि ख्रिस्ती धर्म धन्यता-प्रदायक आनद या रूपाने; भगवद्‌गीता व भक्तिसाहित्य अवतारांच्या रूपाने स्वतःचें आविर्भवन करणारा, कृपाकर व प्रेमभक्तिप्रदाता या रूपाने; शैव-सिद्धान्त पशुसंज्ञक जीवास त्याच्या पाशांपासून मुक्त करणारा पति म्हणून पशुपति या रूपाने; अशा निरनिराळ्या कल्पना करण्यांत आल्या आहेत. ख्रिस्ती धर्माप्रमाणे ईश्वर निव्वळ सत्ता, शक्ति व प्रकाश नसून तो मुख्यतः प्रेमस्वरूप आहे. अशा या परम-पित्याचा ‘ शब्द ’ दयेने प्रेरित होत्साता सर्व मानवांच्या उद्धारार्थ आणि त्यांना आनंदमय दिव्य भाव प्रदान करण्यास्तव येशूच्या रूपाने मानवतनुधारी झाला. ईश्वरविपयक या प्रकारच्या कल्पनांनुसार त्याचें सारभूत तत्त्व आनंद आणि प्रेम हे होत.

ईश्वराच्या सारभूत तत्त्वाविपयी वर नमूद केलेली चार मतें कधी स्वतंत्रपणें परंतु वहुतांशीं संयुक्तपणें मानण्यांत आलीं आहेत. प्रमुख धर्मपरंपरांमध्ये ज्या मूलभूत कल्पनेपासून इतर कल्पना आवश्यकतया प्राप्त होतात, तिच्या निर्धारणाचा प्रश्न ज्या प्रकारें सोडविण्यांत आला आहे त्यांत नजरेंत भरण्याइतकें साम्य आहे. ख्रिस्ती विचारकांच्या मतें ईश्वर सर्वप्रथम सत् आणि तदनुषगानेच तो सर्व प्रकारच्या विशुद्ध पूर्णत्वांच्या आनंत्याने युक्त आहे. जसें– चित्, प्रेम, आनंद, एकत्व, शक्ति, सौंदर्य, सत्य, न्याय, दया इत्यादि. हिंदु धर्मातहि याच प्रकारचे अनुक्रम दिसून येतात– सत्यं, ज्ञानं, अनन्तं ब्रह्म अथवा सत्-चित्-आनंद; आणि कुराणात जरी अल्लाच्या शक्ति आणि अजेय अशा प्रभुत्वावर भर देण्यांत आला असला, तरी इस्लामच्या तत्त्वचिंतकांना त्याच्या शक्ति व इतर प्रकारच्या पूर्णत्वाचें मूळ त्याच्या सत्तेच्या आवश्यकतेतच दिसून आलें. यहुदी धर्माविषयीहि असेंच म्हणतां येईल.

ईश्वराच्या गुणांचें एकत्व किंवा पृथक्त्व : भारतांत हा प्रश्न ‘ गुण ’ या शब्दाच्या प्रयोगामुळे जिकिरीचा ठरला आहे. साधारणपणें गुण या शव्दाने काहीतरी दुय्यम या अर्थाचा वोध होतो. उदा.– एखाद्या द्रव्याहून वस्तुतः पृथक् असलेला त्या द्रव्याचा गुणधर्मच घ्या. ‘ ब्रह्म निर्गुण आहे ’ हें औपनिषद्-विधान परब्रह्माच्या ठायी या प्रकारच्या तात्त्विक पृथक्त्वाचा निपेध करते. शंकराचार्यांनी तैत्तिरीयोपनिपद्-भाष्यांत (२.१) त्याच्या गुणांच्या अनेकत्वाची प्रतीति अविद्यक दशेत आपल्या मनाच्या भापिक मर्यादांमुळे आणि परब्रह्माच्या अनंत अशा पूर्णत्वाचे निर्वचन करण्यासाठी अपुऱ्या पडणाऱ्या त्याच्या संकल्पनांमुळे होते अशी उपपत्ति लावली आहे अशा प्रकारच्या संकल्पनांचा अर्थ लक्षणेने यथार्थ असा निर्देश करण्यापुरता घ्यावयाचा असतो, वाच्यार्थाने नव्हे (लक्ष्यते न तु उच्यते). ही सर्व विशेषणे निरनिराळ्या दृष्टि-कोणातून अतएव मर्यादित रूपांनी एकाच अखंड, निर्विशेष ब्रह्माचा

निर्देश करतात याच्या उलट रामानुजांनी लक्ष्यार्थाचा स्वीकार केल्यामुळे निव्वळ अमूर्त व निर्विषय ब्रह्मच हाती येईल या भीतीने ते ब्रह्माची अनेक विशेषणे मुख्यार्थानेच मानतात, लक्ष्यार्थाने नव्हे; आणि म्हणूनच ते ब्रह्म सगुण आहे असे घोषित करतात ब्रह्म सगुण म्हणजे अनंत कल्याणगुणांनी युक्त असे द्रव्य आहे याचा अर्थ असा की, ते स्वगत भेदयुक्त विशिष्ट आहे. या बाबतीत सर्व ख्रिस्ती विचारकांची भूमिका शंकराचार्यांप्रमाणेच आहे त्यांच्याहि मते परमात्मतत्त्व पूर्णपणे निर्विशेष व अखण्डैकरस आहे प्रत्येक ईश्वरी विशेषणांत इतर सर्वांचा अंतर्भाव आवश्यकरूपाने होतो, आणि या सर्वांच्यासह ते परमात्मतत्त्वाशी एकरूप होते त्याची अर्थबोधक शक्ति 'स्वभावसिद्धसाम्य' या स्वरूपाची असते, कारण उपर्युक्त सर्व प्रकारच्या पूर्णता विषयींमध्ये आकारिकरीत्या विद्यमान असतात. हा प्रकार काहीसा जहदजहल्लक्षणेसारखाच आहे ॲक्वायनस आणि इतर मध्ययुगीन तत्त्वचिंतक याचा अधिक खुलासा तर्कगत (मानसिक) आणि वस्तुगत पृथक्त्वाकडे बोट दाखवून करतात. परमात्मतत्त्वांत सत्य असा कोणताच भेद नाही; परंतु आपणांस त्याचे निर्वचन करावयाचें झाल्यास तार्किक दृष्टीनेच पृथक् अशा अनेक गुणांचा अवलंब करणे भाग पडते हे पृथक्त्व नानात्वाने युक्त जगातच ज्याच्या संकल्पना उगम पावतात अशा आमच्या मनाच्या कमकुवतपणाचेंच काय तें द्योतक होय. परमात्मतत्त्व निर्गुण आहे, तें काही त्याच्यात एखाद्या पूर्णत्वाची उणीव आहे म्हणून नव्हे, तर संपूर्ण गुण त्याच्या पूर्णत्वाच्या परमोत्कर्षात लय पावतात म्हणून ते तसें आहे

ईश्वरी गुणांचे वर्ग : ईश्वरी गुणांचे वर्ग सद्वस्तूकडे पाहण्याच्या आपल्या विभिन्न दृष्टिकोणांमुळे पाडतां येतात. ज्या अर्थी एखादी वस्तु काय नाही हे सांगणे म्हणजे एका दृष्टीने तिचे निर्वचन करणेंच होय त्या अर्थी ईश्वरांत कोणत्याहि प्रकारची अपूर्णता नाही असे म्हणून आपणांस निषेधमुखाने त्याच्या गुणांचे वर्णन करणें शक्य आहे ह्याप्रमाणे ईश्वरास अद्वितीय, अखंड, अविशिष्ट, अनंत, अमेय, अज, अविनाशी, अनाद्यनंत, अपरतंत्र, असंग म्हणण्यात येते. उपर्युक्त 'स्वभावसिद्ध साम्य' किंवा जहदजहल्लक्षणेचा अवलंब करून विविधमुखानेदेखील ईश्वरी गुणाचें निर्वचन करता येते. या प्रकारचे गुण निरपेक्ष अथवा सापेक्ष असतात. चित्, आनंद, सत्य, शिव, सौंदर्य, पूर्णत्व वगैरे निरपेक्ष असे ईश्वरी गुण आहेत. कारणत्व किंवा जगत्कर्तृत्व, सर्वशक्तिमत्त्व, सर्वज्ञत्व, ईशत्व, विधातृत्व, कृपावत्त्व, दयालुत्व वगैरे त्याचे सापेक्ष गुण आहेत. हे गुण सूचित करीत असलेल्या संबंधांच्या सत्यतेमुळे ईश्वर-स्वरूपात काहीच फरक पडत नाही अथवा त्याच्यात कुठल्याहि तऱ्हेचा परिणाम घडून येत नाही; कारण हे संबंध जीवाच्या पूर्णपणें ईश्वरावलंबित्वरूप सत्यसंबंधांचे निव्वळ तार्किक प्रतिरूप आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : बेव, सी सी. जे. . *गॉड अँड पर्सनॅलिटी*, २ ख. (लंडन, १९१८), क्लिओवेरी, एफ एच. : *ए रिटर्न टु नॅचरल थिऑलॉजी* (लंडन, १९६७); जेम्स, ई. ओ. : *दि कन्सेप्ट ऑफ डीईटी* (लंडन, १९५०).

आर. व्हो. डस्मेट

उडियांतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, उडियांतील**

उत्कर्षण : उत्कर्षण म्हणजे काय ? : उत्कर्षण हा अव्यवहित निगामी अनुमानाचा एक मुख्य प्रकार आहे. उत् = बाहेर, कृष – कर्ष = काढणें, ओढणे. उत्कर्षण अनुमान म्हणजे दिलेल्या पक्ष विधानापासून त्याच्या तार्किक व्यंजनाचें व अव्यक्त आणि अभिप्रेत अर्थाचें उत्कर्षण करणारें अनुमान होय. यामध्ये दिलेल्या पक्षविधानावरून, त्याहून भिन्न उद्देश्य वा विभिन्न विधेय असलेलें विधान निष्कर्ष-विधान म्हणून काढण्यांत येते; आणि असें करण्यांत मूळ अर्थाची मात्र कोणतीहि हानि होत नाही यानुसार भिन्न उद्देश्यपदे, भिन्न विधेयपदे किंवा भिन्न उद्देश्य-विधेयपदें असलेली निष्कर्ष-विधानें तयार करतांना एकूण आठ जोड्या तयार होतात. त्यांमधील व्याघाती पदांचें सांकेतीकरण 'न' या उपसर्गाने किंवा '।' या चिन्हाने दर्शविलें जातें. या आठ जोड्या पुढीलप्रमाणे :

(१) उ – वि	(५) वि′ – उ
(२) वि – उ	(६) वि′ – उ′
(३) उ – वि′	(७) उ′ – वि
(४) वि – उ′	(८) उ′ – वि′

यांपैकी पहिली जोडी मूळ पक्षविधानाचीच आहे. उरलेल्या सात जोड्या म्हणजे मूळच्या 'उ – वि' विधानापासून उत्कर्षणाने मिळणारीं निष्कर्षविधाने होत. त्यांचीं तर्कशास्त्रीय रचना व नांवें पुढीलप्रमाणे :

(१) उ – वि	(२) उ – वि	(३) उ – वि	(४) उ – वि
∴ वि – उ	∴ उ – वि′	∴ वि – उ′	∴ वि′ – उ
(परिवर्तन)	(प्रतिवर्तन)	(प्रतिपरिवर्तन)	(परिप्रतिवर्तन)

(५) उ – वि	(६) उ – वि	(७) उ – वि
∴ वि′ – उ′	∴ उ′ – वि	∴ उ′ – वि′
(परिप्रत्यावर्तन)	(प्रतिपर्यावर्तन)	(प्रत्यापर्यावर्तन)

उत्कर्षण अनुमानात दिलेल्या एका विधानापासून, केवळ तार्किक आधारावर, त्यात अनुस्यूत असलेले दुसरे विधान निष्कर्षित केले जाते मूळ पक्ष-विधान व निष्कर्षित विधान यांमध्ये संतुलन असते; म्हणजे एक सत्य असेल तर दुसरे सत्य असतें व एक असत्य असेल तर दुसरें असत्य असतें.

परिवर्तन व प्रतिवर्तन या उत्कर्षणाच्या दोन मूलभूत प्रक्रिया आहेत त्यांचे प्रत्येकी एकदा । अनेकदा क्रमशः उपयोजन करून उत्कर्षणाच्या उरलेल्या पांच अनुमानरीतींची उभारणी करता येते, म्हणजे ही पाच उत्कर्षणे परस्परावलंबी आहेत.

परिवर्तन (कॉन्व्हर्शन) . दिलेल्या (उ – वि) विधानापासून ज्यांत मूळचें विधेय उद्देश्यपदी येतें व मूळचें उद्देश्य विधेयपदी येतें, अशा (वि – उ) विधानाचा निष्कर्ष तयार करण्याच्या प्रक्रियेस 'परिवर्तन' म्हणतात. दिलेल्या आधार-विधानास 'परिवर्त्य' आणि त्यापासून परिवर्तनाने मिळणाऱ्या विधानास 'परिवृत्त' म्हणतात.

परिवर्तनाचे नियम : (१) परिवर्त्य व परिवृत्त विधानांचा गुण परिवर्तनांत कायम राखला गेला पाहिजे. (२) दिलेल्या आधार-विधानात जे पद सर्वव्याप्त नाही ते निष्कर्षातहि सर्वव्याप्त असू नये.

या नियमाचें पालन केल्यास चतुर्विध विधान-व्यवस्थेतील 'न' व 'हा' या विधानाचें परिवर्तन करून आपणांस 'न' व 'हा' हीच परिवृत्त विधाने मिळतात.

उदा.— : एकहि उ वि नाही. ('न' विधान)
∴ एकहि वि उ नाही ('न' विधान)
काही उ वि आहेत ('हा' विधान)
∴ काही वि उ आहेत ('हा' विधान)

सर्व उ वि आहेत ' या 'ह' विधानाचे परिवर्तन 'सर्व वि उ आहेत' असें करतां येत नाही; कारण मूळ विधानातील विधेय (वि) अंशव्याप्त आहे ते परिवृत्त विधानात उद्देश्याच्या जागी आल्याने सर्वव्याप्त बनतें. हा तर्कदोष दूर करण्यासाठी 'ह' विधानाचे परिवर्तन 'हा' विधानांत केलें जाते म्हणजेच,

सर्व उ वि आहेत. ('ह' विधान)
∴ काही वि उ आहेत ('हा' विधान).

येथे 'ह' विधानाची व्याप्ति परिवर्तन-प्रक्रियेत मर्यादित वा सीमित होते; म्हणूनच यास 'सीमित परिवर्तन' म्हणतात.

'ना' विधानाचें परिवर्तन होत नाही, कारण मूळ विधानांतील उद्देश्यपद अंशव्याप्त असतांना, त्याचे परिवर्तन केल्यास ते विधेयाच्या जागी जातें. 'ना' या अंशाभाव विधानातील विधेय सर्वव्याप्त असतें; म्हणजे परिवर्त्य विधानांतील अंशव्याप्त उद्देश्यपद परिवृत्त विधानांत सर्वव्याप्त होण्याचा दोष घडतो.

प्रतिवर्तन (ऑब्व्हर्शन) : या उत्कर्षण-अव्यवहित-अनुमानांत दिलेल्या विधानापासून, मूळच्या विधेय-पदाच्या व्याघाती असणारे, विधेय असणारे निष्कर्ष-विधान तयार केले जाते; म्हणजेच 'उ – वि' या आधारविधानाच्या साहाय्याने 'उ – वि' असा निष्कर्ष तयार होतो. आधार-विधानास प्रतिवर्त्य आणि प्रतिवर्तनाने मिळणाऱ्या निष्कर्ष-विधानास प्रतिवृत्त म्हणतात. प्रतिवर्तनाचा नियम : (१) दिलेले विधान व निष्कर्ष-विधान यांमध्ये गुणात्मक बदल होतो. (२) निष्कर्ष-विधानाचे विधेय हे आधारविधानांतील विधेयाचे व्याघाती रूप असते. चतुर्विध विधान-व्यवस्थेतील चारहि विधानाचे प्रतिवर्तन होते; म्हणजेच,

(१) सर्व उ वि आहेत. ('ह' विधान)
∴ एकहि उ वि' नाहीत. ('न' विधान)

(२) एकहि उ वि नाही. ('न' विधान)
∴ सर्व उ वि' आहेत. ('ह' विधान)

(३) काही उ वि आहेत. ('हा' विधान)
∴ काही उ वि' नाहीत. ('ना' विधान)

(४) काही उ वि नाहीत. ('ना' विधान)
∴ काही उ वि' आहेत. ('हा' विधान)

परिवर्तन व प्रतिवर्तन या मूलभूत उत्कर्षण-प्रक्रियांच्या साहाय्याने पुढचें उत्कर्षण-अनुमान-प्रकार तयार होतात.

प्रतिपरिवर्तन : यामध्ये दिलेल्या विधानाचें प्रथम परिवर्तन करून परिवर्तित विधानाचें प्रतिवर्तन केले जाते त्यामुळे दिलेल्या 'उ – वि' विधानाची 'वि – उ'' अशी रचना होते. 'ना' विधानाचें परिवर्तन शक्य नसल्याने त्याचें प्रतिपरिवर्तनहि करतां येत नाही. प्रतिपरिवर्तन-प्रक्रियेनुसार चतुर्विध विधान-व्यवस्थेतील अन्य तीन विधानांची प्रतिपरिवृत्तें पुढीलप्रमाणें :

(१) सर्व उ वि आहेत. ('ह' विधान)
∴ काही वि उ' नाहीत ('ना' विधान)

(२) एकहि उ वि नाही. ('न' विधान)
∴ सर्व वि उ' आहेत. ('ह' विधान)

(३) काही उ वि आहेत. ('हा' विधान)
∴ काही वि उ' नाहीत. ('ना' विधान)

परिप्रतिवर्तन (कॉंट्रॅपोझिशन) : दिलेल्या विधानाचें प्रथम प्रतिवर्तन करून त्या प्रतिवर्तित विधानाचें पुन्हा परिवर्तन केलें जातें. त्यामुळे मूळच्या 'उ – वि' विधानाची 'वि' – उ' अशी रचना होते 'हा' विधानाचें प्रतिवर्तन 'ना' विधान होते; पण त्याचें परिवर्तन शक्य नसतें. म्हणून 'हा' विधानाचे परिप्रतिवर्तनहि शक्य नसतें. चतुर्विध विधानव्यवस्थेतील उरलेल्या तीन विधानांचे परिप्रतिवर्तन पुढीलप्रमाणे :

(१) सर्व उ वि आहेत ('ह' विधान)
∴ एकहि वि उ नाही ('न' विधान)

(२) एकहि उ वि नाही. ('न' विधान)
∴ काही वि' उ आहेत ('हा' विधान)

(३) काही उ वि नाहीत. ('ना' विधान)
∴ काही वि' उ आहेत. ('हा' विधान)

परिप्रत्यावर्तन : परिप्रतिवर्तन-प्रक्रियेने जें निष्कर्षविधान मिळते, त्याचें पुन्हा एकदा प्रतिवर्तन करून मिळणारा निष्कर्ष म्हणजेच उत्कर्षण-प्रक्रियेचा 'परिप्रत्यावर्तन' हा प्रकार होय. 'हा' विधानाचें परिप्रतिवर्तन होत नसल्याने त्याचें परिप्रत्यावर्तनहि शक्य नसतें. चतुर्विध विधान-व्यवस्थेतील उरलेल्या तीन विधानाचे परिप्रत्यावर्तन पुढीलप्रमाणे :

(१) सर्व उ वि आहेत. ('ह' विधान)
∴ सर्व वि' उ' आहेत. ('ह' विधान)

(२) एकहि उ वि नाही. ('न' विधान)
∴ काही वि' उ' नाहीत. ('ना' विधान)

(३) काही उ वि नाहीत. ('ना' विधान)
∴ काही वि' उ' नाहीत. ('ना' विधान)

या सर्व ठिकाणी मूळच्या (उ – वि) विधानाचें रूपांतर (वि' – उ') असें होते.

प्रतिपर्यावर्तन : दिलेल्या विधानापासून मूळच्या उद्देश्यपदाचें व्याघाती उद्देश्यपद व मूळचेंच विधेय अशा रीतीने निष्कर्षविधान तयार होणाऱ्या उत्कर्षण-प्रक्रियेस 'प्रतिपर्यावर्तन' म्हणतात. तीमध्ये मूळच्या (उ – वि) विधानाची रचना प्रतिपर्यावर्तनांत (उ' – वि) अशी होते.

असा निष्कर्ष मिळविण्याची एकच रीत सांगतां येत नाही. परिवर्तन, प्रतिवर्तन या मूलभूत प्रक्रियांची पुनरावृत्ति आलटूनपालटून अपेक्षित निष्कर्षविधान मिळेपर्यंत करावी लागते. स्थूलमानाने असें म्हणतां येईल की, 'ह' विधानाच्या बाबतीत प्रतिवर्तनाने प्रारंभ आणि 'न'

विधानाच्या बाबतींत परिवर्तनाने प्रारंभ केल्यास प्रतिपर्यावर्तनाचा निष्कर्ष निर्माण होतो मात्र 'हा' व 'ना' विधानाच्या बाबतीत कशीहि सुरवात केली तरी तात्विक तर्कदोष उत्पन्न होऊन त्यापासून प्रतिपर्यावर्तनाचा निष्कर्ष मिळत नाही, म्हणजेच 'हा' व 'ना' विधानाचे प्रतिपर्यावर्तन होत नाही उरलेल्या दोन विधानाचें प्रतिपर्यावर्तन पुढीलप्रमाणे :

(१) सर्व उ वि आहेत ('ह' विधान)
∴ काही उ' वि नाहीत ('ना' विधान)

(२) एकहि उ वि नाही. ('न' विधान)
∴ काही उ' वि आहेत. ('हा' विधान)

प्रत्यापर्यावर्तन या उत्कर्षणांत मूळच्या (उ – वि) विधानाचें रूपातर (उ' – वि') असे घडतें; म्हणजे निष्कर्षविधानात उद्देश्य व विधेय या उभयताची व्याघातीपदें येतात असा निष्कर्ष मिळविण्यासाठीमुद्धा परिवर्तन, प्रतिवर्तन या प्रक्रियाची क्रमश. सोयीनुसार पुनरावृत्ति करावी लागते. 'ह' विधानाचे प्रत्यापर्यावर्तन आपणास प्रतिवर्तनाने प्रारंभ करून मिळतें, तर 'न' विधानाचें प्रत्यापर्यावर्तन परिवर्तनाने प्रारंभ करून मिळते. 'हा' व 'ना' या विधानाचें प्रत्यापर्यावर्तन होत नाही. मिळणारे प्रत्यापर्यावर्तनाचे निष्कर्ष पुढीलप्रमाणे :

(१) सर्व उ वि आहेत. ('ह' विधान)
∴ काही उ' वि' आहेत. ('हा' विधान)

(२) एकहि उ वि नाही. ('न' विधान)
∴ काही उ' वि' नाहीत. ('ना' विधान)

उत्कर्षणानुमानाचें सार-संग्राहक कोष्टक

उत्कर्षण–प्रकार	उत्कर्षण-प्रक्रियेतील प्रक्रिया	मूळ — पक्ष — विधाने उ – वि – ह	उ – वि – न	उ – वि – हा	उ – वि – ना
परिवर्तन	प	वि – उ – हा	वि – उ – न	वि – उ – हा	अशक्य
प्रतिवर्तन	प्र	उ – वि' – न	उ – वि' – ह	उ – वि' – ना	उ – वि' – हा
प्रतिपरिवर्तन	प – प्र	वि – उ' – ना	वि – उ' – ह	वि – उ' – ना	अशक्य
परिप्रतिवर्तन	प्र – प	वि' – उ – न	वि' – उ – हा	अशक्य	वि' – उ – हा
परिप्रत्यावर्तन	प्र – प – प्र	वि' – उ' – ह	वि' – उ' – ना	अशक्य	वि' – उ' – ना
प्रतिपर्यावर्तन	प – प्र – प	उ' – वि – ना प्र' – प – प्र – प	उ' – वि – हा	अशक्य	अशक्य
प्रत्यापर्यावर्तन	प – प्र – प – प्र	उ – वि' – हा प्र – प – प्र	उ' – वि' – ना	अशक्य	अशक्य

प = परिवर्तन. प्र = प्रतिवर्तन.

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द. व हरोलीकर, ल. ब : *तर्कशास्त्राची मूलतत्त्वे, भाग १, निगमन* (पुणे, १९६३; आ. २, १९६६); गीड, सी. *लॉजिक, डिडक्टिव्ह ॲंड इंडक्टिव्ह* (लंडन, १८९८, ॲनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३); वेल्टन, जे. व मोन्हॅन, ए. जे. : *इंटरमीजिएट लॉजिक*, सुधा. आ. ४ – संपा. एस. एच. मेलोन (लंडन, १९३८); जोसेफ, एच डब्ल्यू. बी. : *ॲन इंट्रोडक्शन टु लॉजिक* (ऑक्सफर्ड, १९०६; सुधा आ. २, १९१६)

ज. वा. जोशी

उदयन (इ. स. ९८४) : उदयन म्हणजेच उदयनाचार्य. याचा काळ त्यानेच स्वतःच्या लक्षणावली नांवाच्या ग्रंथात लिहून ठेवलेला असल्यामुळे त्याविपयी शका राहत नाही या ग्रंथात शक वर्प ९०६ मध्ये तो ग्रंथ लिहिल्याचें त्याने म्हटलें आहे त्यावरून ९८४ मध्ये उदयनाचार्य होता हे निश्चितपूर्वक सागता येते.

वाचस्पतिमिश्राच्या 'न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका' या नांवाच्या ग्रंथावर याने अतिविस्तृत टीका लिहिलेली असून 'न्यायवार्तिक-तात्पर्य-परिशुद्धि' असे तिचे नांव आहे. ही टीका अत्यंत विस्तृत असून अद्यापि ती संपूर्ण छापून प्रसिद्ध झालेली नाही. याने एकूण सहा ग्रंथ लिहिले त्यातील वर उल्लेखिलेला 'न्यायवार्तिक-तात्पर्य-परिशुद्धि' आणि 'न्यायपरिशिष्ट' हे त्याने न्यायदर्शनावर लिहिलेले ग्रंथ होत. 'किरणावलि' आणि 'लक्षणावलि' हे त्याने वैशेपिक दर्शनावर लिहिलेले ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत 'आत्मतत्त्वविवेक' हा त्याचा स्वतंत्र ग्रंथ आहे. बौद्धाचे जीवात्म्यासबंधातील सर्व आक्षेप खोडून काढून न्यायमतसिद्ध आत्म्याचे समर्थन करण्यासाठी हा ग्रंथ त्याने लिहिला हें उघड दिसते; म्हणूनच या ग्रंथाचे दुसरे नाव 'बौद्धधिक्कार' असेंहि रूढ झालेलें आहे. 'न्यायकुसुमांजलि' या ग्रंथांत त्याने ईश्वरसिद्धि अनेक प्रमाणानी करून दाखविली आहे. या दोन्ही ग्रंथांत न्याय आणि वैशेपिक या दोन्ही दर्शनाचा समन्वय करून प्रतिपादन केलेलें आहे. न्यायवैशेपिकाचा मेळ घालून ग्रंथलेखन करण्याची प्रथा उदयानानेच पाडली असे म्हणता येईल हे दोन्ही ग्रंथ अत्यत अवघड अशा शास्त्रीय भापेत लिहिलेले असल्यामुळे विशेष पात्रतेखेरीज या ग्रंथाचे आकलन होणें अशक्य आहे 'न्यायकुसुमांजलि' हा ग्रंथ अत्यंत अवघड परिभापेत लिहिलेला असला तरी त्याच्या आरंभी, मध्ये आणि शेवटी जे थोडेसेच श्लोक आहेत, ते काव्यपूर्ण आहेत. त्यावरून उदयनाच्या काव्यशक्तीचा प्रत्यय येतो.

उदयनाच्या जन्मस्थळाविषयी काही पत्ता लागत नाही, तथापि भविष्यपुराणपरिशिष्टांतील तिसाव्या अध्यायांत त्याचा जन्म मिथिलेत झाल्याचे प्रतिपादिले आहे त्या संपूर्ण अध्यायाचे नावच 'उदयनाचार्य-चरितम्' असे आहे. याच पुराणात बौद्ध-जैन-पंडिताशी त्याचे नेहमी वाद होत असे वर्णन आढळते. याच पुराणात एका उच झाडाच्या वृक्षावरून प्रतिपक्षी आणि उदयन यांनी उड्या घ्याव्या आणि तसे केल्यावर जो जिवंत राहील त्याचा विजय झाला असे मानले जावें असा संकेत करून उदयनाने आपल्या प्रतिपक्षी विद्वानासह त्याप्रमाणे केले असें म्हटले आहे. त्या वेळी उदयन वाचला; परतु त्याचा प्रतिपक्षी जो जैनपंडित त्याचा चक्काचूर झाला अशी हकीकत दिलेली आहे. यावरून उदयनाने बौद्धाप्रमाणेच जैनाचेहि खडन केले असे दिसून येते. बौद्ध-जैनांशी वाद करण्यात त्याचा हातखंडा होता; आणि असे वाद-विवाद त्याने आयुष्याच्या मोठ्या कालावधीपर्यंत केले असे दिसते.

जगन्नाथाशीं संघर्ष व समेट : उदयनाचार्याच्या मनात एकदा जगन्नाथाचे दर्शन घेण्याची इच्छा उत्पन्न झाली. त्याप्रमाणे ते जगन्नाथ-मंदिराजवळ गेले असता त्यांना मदिराचा दरवाजा बद असल्याचे आढळून आले. मंदिराच्या एका दरवाजाचा हा प्रकार पाहून ते दुसऱ्या दरवाज्याकडे गेले, पण तोहि बद असल्याचे दिसून आले मदिराच्या तिसऱ्या आणि चौथ्या दरवाज्यांवरदेखील हाच अनुभव आला. हें सर्व पाहून उदयनाने "ऐश्वर्याने उन्मत्त होऊन तू माझा अपमान करीत आहेस, पण लक्षांत ठेव, जर बौद्ध पुन्हा तुझ्यावर हल्ला चढवू लागले, तर तुझे अस्तित्व माझ्यावरच अवलंबून राहील." (ऐश्वर्यमदमत्तोसि मामवज्ञाय वर्तसे। उपस्थितेषु बौद्धेषु मदधीना तव स्थितिः॥ भविष्य-पुराण, परिशिष्ट, अध्याय ३०) असे उद्गार काढले. उदयनाने असे उद्गार काढतांच मदिराचे दरवाजे उघडले आणि त्यांना जगन्नाथाचें दर्शन घेता आलें. त्यानंतर पुजाऱ्याला जगन्नाथाने स्वप्नात सांगितल्या-प्रमाणे जगन्नाथाचा पीतांबर उदयनास प्रसाद म्हणून देण्यांत आला. जगन्नाथाचा तो प्रसाद ग्रहण करून उदयन मिथिलेत गेला. तेथे कित्येक वर्षे अध्यापन करून त्याने शिष्य तयार केले वृद्धापकाळी त्याने काशी येथे जाऊन शेवटीं तेथील मणिकर्णिकेच्या ब्रह्मनालांत देहत्याग केला अशी हकीकत वरील पुराणांत दिलेली आहे. त्यांतील किती सत्य आणि किती कल्पनानिर्मित याचा निर्णय करता येणे आज अशक्य असले तरी दहाव्या शतकांत उदयनाचार्यांचे व्यक्तिमत्त्व आणि विद्वत्ता ही भारतांत प्रभावी ठरली होती एवढें निश्चयाने म्हणता येईल.

संदर्भ-ग्रंथ : वात्स्यायन : *न्यायभाष्य;* उद्योतकर : *न्याय-वार्तिक*, संपा. वि. द्विवेदी (बनारस, १९१५).

रघुनाथशास्त्री कोकजे

उनॅमुनो, एम. ड. (१८६४–१९३६) **:** स्पेनचा आत्माच ज्यांत साकार झाला आहे असा एक प्रख्यात स्पॅनिश लेखक. तो मुख्यत्वेंकरून मानवतावादी तत्त्वज्ञ होता. जीवनाच्या दुःखी बाजूचा तो विशेष विचार करीत असे. भावना व बुद्धि ह्या दोन्ही अगांनी त्याला जीवन समजून घ्यावयाचें होते.

प्रत्यक्ष व्यक्तीचा विचार त्याच्या मानवतावादी तत्त्वज्ञानाच्या केंद्रस्थानी आहे. प्रत्येक व्यक्ति ही साध्यरूप आहे, केवळ साधन नाही. समाज, मानवता या केवळ सकल्पना आहेत. प्रत्यक्ष व्यक्तीचा विचार हाच महत्त्वाचा. म्हणूनच त्याच्या लेखनावाटें मानवी दुःखें व्यक्त होतात. मानवाला त्याच्या समस्याची जाणीव करून देऊन त्या सोडविण्याचा मार्ग दाखविणें हें तत्त्वज्ञानाचें मुख्य कार्य आहे. एक पर्यायी मार्ग म्हणजे अमरत्वाची शक्यता मानव, आपली शाश्वत जीवनाची आकांक्षा, आपला जीवात्मा विश्वात्म्यांत विलीन करून अथवा जीवात्म्याचे अविनाशित्व मानून पूर्ण करुन घेऊं शकतो. उनॅमुनोचा दुसऱ्या प्रकारच्या अमरत्वावर विश्वास आहे; आणि तो ईश्वरावरील श्रद्धेवर आधारित आहे मानवाने ईश्वरस्वरूप होण्याचा ध्यास घेतला पाहिजे; तसें नसेल तर तो मानवच नव्हे. 'सर्व किंवा शून्य' हे सूत्र मानवाच्या बाबतीत लागू पडते त्याचा अमरत्वावरील विश्वास तर्काधिष्ठित नसून श्रद्धेवर आधारित आहे.

बुद्धि आणि श्रद्धा यांत विरोध असल्याचें उनॅमुनो मान्य करतो; पण त्याच्या मते एक दुसऱ्याची जागा घेऊं शकत नाही. केवळ तर्क-बुद्धि स्वतःच्या जोरावर जीवनांतील समस्या सोडवूं शकत नाही; याउलट श्रद्धेवर स्वीकारलेल्या सर्वच गोष्टी श्रद्धा सिद्ध करूं शकत नाही.

उनॅमुनोचा जगाच्या शाश्वत स्वरूपावर तसाच सत्याच्या वस्तु-निष्ठतेवरहि विश्वास नाही. सत्स्वरूप हें गतिमान् प्रवाही असल्यामुळे कोणतेहि दोन अनुभव एकरूप असू शकत नाहीत. सत्य व्यक्तिसापेक्ष असून ते विचार किंवा श्रद्धेतून प्रकट होतें आणि तेंच कर्मास प्रवृत्त करतें.

अस्तित्ववादाकडे कल : अस्तित्वाच्या यादृच्छिक व गूढ स्वरूपाच्या, तसेच मानवाच्या मनोयातनाच्या विचारांत उनॅमुनो अस्तित्ववादाकडे झुकलेला दिसतो; परतु तो निराशावादी नाही. त्याच्या मतें प्रेम हीच मानवी अस्तित्वाची मूळ प्रेरणा आहे; आणि स्वतः निर्माण केलेली ध्येये साध्य करण्याच्या सकल्पांतच प्रत्येक व्यक्तीचें भविष्य सामावले आहे. उनॅमुनो याचे प्रमुख ग्रंथ पुढीलप्रमाणे आहेत : (१) पाझ एं ला गॅरें (१८९७); (२) सोलिलॉकिऊस इ कोव्हेसॉसिओनॅस (१९१२); (३) दॅल सेतिमियॅन्तु त्राजिकु द ला व्हीद (१९१३); (४) नियॅवल (१९१४); (५) ला आगोनीय दॅल क्रिस्तिआनिझ्मु (१९३१). या ग्रंथाचें 'दि ॲगनी ऑफ ख्रिश्चॅनिटी' हें के. एफ. रेन्हार्ट यानी केलेले भाषांतर, १९६० मध्ये न्यूयॉर्क येथे प्रसिद्ध झाले आहे.

उनॅमुनो याचे समग्र वाङ्मय 'ऑव्रस् कॉम्प्लॅतस्' या शीर्षकाखाली सात खडात १९५० ते १९५९ या दरम्यान प्रसिद्ध झालें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : रड, एम. टी. : *दि लोन हेरेटिक, ए बायोग्रॅफी ऑफ एम. ऊनामूनो* (टेक्सस, १९६३).

पी. वी. चतर्जी

उपदेशसाहस्री (शंकर) : आद्य शकराचार्यांच्या प्रकरणग्रंथांपैकी विशेष महत्त्वाचा हा ग्रंथ असून अद्वैत वेदान्तांतील सर्व शास्त्रचर्चा या ग्रंथांत आढळून येते. शकराचार्यांचा काल ७८८ ते ८२० असा सामान्यतः मानला जातो; परंतु शकराचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रभाष्यावर भामती टीका लिहिणाऱ्या वाचस्पतिमिश्रांचा काल इ. स. ८४१ असा असल्याने शकराचार्यांचा काल ६८८ ते ७२० मानणें अधिक

उचित होय काही संशोधकानी तसें सुचविलेहि आहे उपदेशसाहस्री या ग्रंथाचे गद्यप्रबंध व पद्यप्रबंध असे द्विविध स्वरूप असून गद्यप्रबंधात ११६ लहानमोठे परिच्छेद व पद्यप्रबंधात १९ प्रकरणे (६७५ श्लोक) आहेत. गद्यप्रबंधातील भाषा शंकराचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रभाष्यातील भाषेची आठवण करून देते उदा – 'यस्य प्रमित्सा स एव प्रमाताऽभ्युपगम्यते।' (पान ८३), 'सिद्धिरिति च प्रमाणफलमवगतिमवोचाम।' (पान ९२) या कारणामुळे व सुरेश्वराचार्यांनी आपल्या नैष्कर्म्यसिद्धीत उपदेशसाहस्रीतील सुमारे १५ कारिका उद्धृत केल्या असल्यामुळे हा ग्रंथ आद्य शंकराचार्यांचा मानण्यास प्रत्यवाय नाही. उपनिषदातील व भगवद्गीतेतील असंख्य उद्धरणें हे या ग्रंथाचे ठळक वैशिष्ट्य होय. भाष्यासारखे आकरग्रंथ अधिक शास्त्रीय परिभाषेत लिहिलेले असतात. सामान्य साधकांना त्यांचा उपयोग कमीच त्याच्या दृष्टिकोणांतून गुरुशिष्यसंवादरूपाने 'उपदेशसाहस्री' हा प्रकरणग्रंथ लिहिलेला आहे.

प्रमाणमख्याविषयक विचार न मांडता विशेषत आगम-प्रमाणाचा शंकापरिहारपूर्वक विचार केला आहे आगमप्रमाणाने अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होते व ते प्रत्यक्षादि प्रमाणांनी बाधित होत नाही. ज्ञान हे स्वत - सिद्ध आहे त्याचा विषयाशी संबंध येण्याकरिता प्रमाणव्यापाराची आवश्यकता आहे. ज्ञान हेच अंतिम सत्य असून ज्ञानानेच सर्व दु.खनिवृत्ति होते. हे ज्ञान म्हणजे आत्मस्वरूपाचे ज्ञान अशा प्रकारचा अद्वैत वेदान्तातील सिद्धान्त या ग्रंथात स्पष्टपणे मांडला आहे.

जीव हा शरीरापासून पूर्णपणे भिन्न असून जीवात्मा व परमात्मा यामध्ये वास्तविक अभेद आहे, हे अनेक प्रकारे विशद केले आहे. जीवाच्या ठिकाणी भासणारे जातिसंस्कार इत्यादि धर्म शरीराचे असून शरीराभिमानामुळे जीवाला ते भासतात. जगत् किंवा संसार हा परमार्थ सत्य नसून अविद्यामूलक आहे परमात्म्याच्या यथार्थज्ञानाने संसाराचें बंधकत्व नाहीसे होते. ब्रह्मादि स्थावरांत हे आत्म्याचे शरीर म्हणून मानले आहे, तथापि भेददृष्टीने असलेला रामानुजांचा शरीरशरीरिभाव अभिप्रेत नाही. परमात्मा हा नित्य ज्ञानस्वरूप असून गुण हे कल्पिलेले आहेत परमात्मरूप अधिष्ठानाच्या ज्ञानाने अध्यस्त जगताचा बाध होतो हे अध्यास-प्रक्रियेने सिद्ध केले आहे.

अध्यस्त जगतातसुद्धा तपश्चर्यादिक अनुष्ठानाची आवश्यकता चित्तशुद्धीकरिता असते ज्ञान होईपर्यंत सर्व विधिनिषेधाचे बंधन साधकाने पाळलेच पाहिजे यथार्थ आत्मस्वरूपाचा अपरोक्ष साक्षात्कार झाल्यावर कर्माची आवश्यकता नाही उलट 'त्यजेत् तस्मात्ससाधनम्' असा कर्मत्याग सांगितला आहे. ज्ञानी व्यक्तीचा व्यवहार त्याला बंधक होत नाही, हे समर्पक दृष्टान्ताने विशद केले आहे.

अद्वैत वेदान्ताला अनुसरून चित्तशुद्धीकरिता कर्माची आवश्यकता मान्य केली असल्यामुळे बौद्ध तत्त्वज्ञानाप्रमाणे निष्कर्मण्यता प्राप्त होत नाही. जीवन आनंदमय करणे हेच अद्वैत तत्त्वज्ञानाचे उद्दिष्ट असल्यामुळे, जीवनासंबंधीचा मूलभूत तिटकारा या ग्रंथामुळे उत्पन्न होत नाही अद्वैत वेदान्तांतील सिद्धान्त परिपक्व झाल्यावर, म्हणजे प्रस्थानत्रयीवर भाष्ये लिहिल्यावर, हा ग्रंथ लिहिला असावा असे वाटते.

संदर्भ-ग्रंथ : शंकराचार्य · *उपदेशसाहस्री*, संपा डी. व्ही गोखले (मुंबई, १९१७), – *उपदेशसाहस्री*, अनु स्वामी जगदानंद, आ ३ (मद्रास, १९६१).

रा. ल. जोशी

उपनिषदें, अप्रधान : आतापर्यंत ज्या उपनिषदांचा विचार झाला त्यांना 'वैदिक' उपनिषदे वा 'प्रधान' उपनिषदें असे म्हणता येईल; कारण या उपनिषदांचा वैदिक वाङ्मयाशी व विचाराशी फार घनिष्ठ संबंध आहे तसेच एकंदर उपनिषदातील व भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनेहि ती मूळ आधारभूत अतएव 'प्रधान' आहेत

अप्रधान उपनिषदांचें वर्गीकरण : इतर उरलेल्या जवळजवळ दोनशेच्या वर असलेल्या साऱ्या उपनिषदासंबंधी असे म्हणता येणार नाही. या उरलेल्या 'अप्रधान उपनिषदा'त तत्त्वज्ञानापेक्षा धर्माचाच जास्त विचार झाला आहे असे म्हणता येईल त्याचप्रमाणे त्यात आलेला सारा तत्त्वज्ञानात्मक विचार हा उत्तरकालीन असून या ना त्या पंथाशी वा संप्रदायाशी असा निगडित झालेला आहे वेदापेक्षाहि ही 'तंत्र' वाङ्मयाला अधिक जवळची होत. या उत्तरकालीन उपनिषदांचे वर्गीकरण वेदान्त-तत्त्वज्ञान सांगणारी उपनिषदें, योग शिकविणारी उपनिषदे, संन्यास-आश्रमाचें महत्त्व सांगणारी उपनिषदें, विष्णु या देवतेचे महत्त्व प्रतिपादन करणारी उपनिषदें, शिव या देवतेचे महत्त्व प्रतिपादन करणारी उपनिषदे, शाक्त व तत्सदृश इतर पंथाची उपनिषदे असे करता येईल विषयाच्या अनुरोधाने हे वर्गीकरण झाले शैलीच्या दृष्टीने सांगावयाचें झालें तरी काही उपनिषदे गद्य आहेत, तर काहीत गद्य व पद्य यांचें मिश्रण आढळते, तर काही महाभारतासारख्या ग्रंथांत आढळणाऱ्या श्लोकांमध्ये रचलेली आढळतात. सामान्यपणें ही सारी उपनिषदे पुराण व तंत्र यांना समकालीन आहेत असे म्हणता येईल.

काही प्राचीन असणें शक्य : तथापि यांच्यातली काही प्राचीन असून त्यांचा वैदिक वाङ्मयाशी संबंध असणे शक्य आहे. उदाहरण म्हणून जाबाल उपनिषदाचे घेता येईल. शंकराचार्यांनी याचा 'प्रमाण' म्हणून उल्लेख केलेला असून त्यात शेवटी 'परमहंसा'चे मोठें वेधक वर्णन आलेलें आहे. याच परमहंसाचा जीवनक्रम व चर्या खुलवून सांगणारे 'परमहंस उपनिषद्'हि असेच जुने असावे रामानुजाचार्यांनी उल्लेखिलेल्या व सृष्टिक्रम, ब्रह्म, आत्मा इत्यादि विचारात वाहिलेल्या 'सुबाल उपनिषदा'संबंधीहि हेच म्हणतां येईल. पुनर्जन्म प्राप्त होऊं नये म्हणून गर्भावरच ध्यान करावयास सांगणारे 'गर्भोपनिषद्' व गौतम-बौधायनादि धर्मसूत्रांनी उल्लेखिलेलें 'अथर्वशिरस् उपनिषद्' हीहि प्राचीनच असावीत. अद्वितीय ब्रह्माचेंच चिंतन व ज्ञान मोक्षोपाय म्हणून सांगणारे 'वज्रसूचिका उपनिषद'हि प्राचीन असणे शक्य आहे

उत्तरकालीन 'मुक्तिकोपनिषदा'त एकशे-आठ उपनिषदे सांगितलेली असून त्यांचें वेदान्ताप्रमाणे वर्गीकरणहि दिलेले आहे यांपैकी दहा ऋग्वेदाची, एकोणीस शुक्ल यजुर्वेदाची, बत्तीस कृष्ण यजुर्वेदाची, सोळा सामवेदाची असून एकतीस अथर्ववेदाची आहेत ही परंपरा किती प्राचीन आहे व कितपत विश्वसनीय आहे हे सांगता येणे कठीण आहे साधारणपणे सर्वच उत्तरकालीन उपनिषदें अथर्ववेदाशी जोडली जातात असें दिसते अथर्ववेदाची परंपरा फार उशिरा निश्चित झाली व तिला प्रतिष्ठा लाभली, त्याचप्रमाणे अथर्ववेदातहि उपनिषदांप्रमाणेच 'रहस्या'ला प्राधान्य आहे या व अशा कारणामुळेच हा अथर्ववेदाशी संबंध जोडला गेला असावा.

यांतील उपनिषदे अनुकरणामुळेहि निर्माण झालेली आहेत. राम, सीता, हनुमान् याच्यासवधीची उपनिषदे, त्याचप्रमाणे योग, तारा, नाद यासवधीची उपनिषदे याचा उल्लेख येथे करता येईल. वेदान्त-कल्पनांचा या सर्व पथांवर व तत्रावर झालेला परिणाम आणि त्यामुळे उपनिषद् रचण्याची प्रवृत्ति या दोन्ही गोष्टी स्पष्ट दिसतात. ही सारी अप्रधान उपनिषदे, भारतीय तत्त्वज्ञानात उदय पावलेले उत्तरकालीन पंथ, विचारप्रणाली व याचे परस्परावर झालेले परिणाम आणि यांची परस्परातील देवाणघेवाण याच्या इतिहासाच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहेत उदा.– संन्यासमार्ग व त्यातील कुटीचक, बहूदक, हंस, परमहंस, अवधूत इत्यादि सन्याश्याची नावे वर्णन करणारी उपनिषदे यांच्याकडे पहावे. अभ्यासकाला त्याचे महत्त्व विशेष वाटेल

संदर्भ-ग्रंथ : श्रोडर, एफ ओ सपा *दि मायनर उपनिषद्स*, २ खं. (मद्रास, १९१२)

त्र्यं. गो. माईणकर

उपनिषदें, तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, उपनिषदें**

उपपादन : पूर्वानुभवाच्या प्रणालीशी असबधित व वियुक्त दिसणाऱ्या घटनाची पूर्वानुभवप्रणालीत सुसंबधित रीतीने स्थापना करणे म्हणजे त्या घटनांचें उपपादन, खुलासा, स्पष्टीकरण वा उलगडा करणें होय ह्यामध्ये अपरिचिताचे परिचितीकरण, वियुक्ताचे संयोजन व असंबधितात्रे सुसबधन होते दैनदिन व्यवहार, वैज्ञानिक विचार-क्षेत्र, भापालंकार इत्यादींमध्ये उपपादनाची प्रक्रिया सदैव घडत असते.

१. लौकिक व शास्त्रीय उपपादन . विशिष्ट व्यक्तीचे किंवा व्यक्तिसमूहांचे कुतूहल व जिज्ञासा यांचे समाधान करणे हा लौकिक उपपादनाचा मुख्य हेतु असतो. साहजिकच व्यक्तीच्या मानसिक व बौद्धिक दर्जावर त्याचें स्वरुप अवलबून राहते अशा उपपादनात अतिनैसर्गिक, कल्पित, काव्यात्म घटकांचे प्राबल्य असते लहान मुले, अज्ञानी माणसे याच्या समजुतीमध्ये लौकिक उपपादने अधिक प्रभावी आढळतात त्याची व्याप्ति त्या व्यक्तीपुरतीच मर्यादित राहते. ती वस्तु वा घटना याच्या गौण, तात्कालिक, प्रासगिक लक्षणांवर आधारलेली असतात. लौकिक उपपादन त्या त्या व्यक्तीच्या भावना, स्वैरकल्पना-विहार, वैयक्तिक आवडीनिवडी, कल, प्रवृत्ति यावर आधारलेलें असते. त्यात व्यक्तिनिष्ठता जास्त प्रमाणांत असते. त्याना शास्त्रीय दर्जा लाभ् शकत नाही.

याउलट, शास्त्रीय वा वैज्ञानिक उपपादनाचा हेतु घटनांची नैसर्गिक व बौद्धिक उपपत्ति लावणे हा असतो. त्याचें कार्य उच्च दर्जाच्या बौद्धिक वा मानसिक जिज्ञासेचे समाधान हे असतें. त्यासाठी घटनेच्या घटकाचे विश्लेपण, कारण-कार्यसंबंधाचा शोध, तर्कशुद्ध युक्तिवाद यांचा अवलंब करावा लागतो. त्यांचे स्वरुप व्यक्तिनिरपेक्ष असतें. त्यांचा आधार वस्तु वा घटनाची मूलभूत, महत्त्वाची व आवश्यक लक्षणे हा असतो त्याना सार्वकालीन, व्यापक सिद्धान्तांचा दर्जा प्राप्त होतो, सर्वमान्यता मिळते.

२. शास्त्रीय उपपादनाची चिकित्सा : जेव्हन्सच्या मताप्रमाणे शास्त्रीय वा वैज्ञानिक उपपादन म्हणजे घटनाघटनांमध्ये, घटनानियमामध्ये, व नियमानियमामध्ये सुसंगति कशी आहे हे दाखवणे होय. त्यामध्ये घटना व नियम एका सर्वव्यापक कारण-सिद्धान्तसूत्रांत गुंफले जातात ह्याचाच अर्थ, शास्त्रीय उपपादनामागे विश्व ही एक व्यवस्था आहे, त्याचे विविध व्यापार नियमबद्ध आहेत, निसर्गात आंतरिक सूत्रबद्धता आहे, अशी श्रद्धा असते

कार्वेथ रीडच्या मताप्रमाणे वैज्ञानिक उपपादन करणें म्हणजे निसर्गघटनाविषयक कारण-नियम शोधणे, त्याचे व्यापक नियमांच्या आधारे अनुमान करणे व त्यांचे इतर घटना-नियमाशी सादृश्य दर्शविणे होय त्याच्या मते या उपपादन-प्रक्रियेत विगमन, निगमन, सदृशीकरण व सामान्यीकरण या वैचारिक पद्धतींचा अंतर्भाव होतो.

सर्व निसर्ग-नियम हे एकाच बुद्धिगम्य विश्वरचनेची विविध अंगें आहेत असे उपपादन-प्रक्रियेत दाखवले जात असल्याने वेल्टनने तिचे वर्णन 'प्रणालीकरण' असे केले आहे.

३. शास्त्रीय उपपादनपद्धती · कार्वेथ रीडने तीन पद्धती मानल्या आहेत :

(१) **विश्लेषणपद्धती** . एखाद्या समिश्र स्वरुपाच्या घटनेचें उपपादन करणें म्हणजे तिचे तार्किक विश्लेपण करून विविध घटक अलग करून दाखवणे होय. विशेपत. समजातिक कार्यसमिश्रणस्वरूपी घटनाचे उपपादन करताना ही पद्धती स्वीकारावी लागते उदा.– सूर्यमालेतील ग्रहांचे गतिमार्ग.

(२) **अध्याहरण – श्रेणीकरणपद्धती** · अनेक कल्पित व क्रमित घटनाची मालिका स्पष्ट करण्यासाठी तिच्यामधील सर्व दुवे परस्परांत जोडून दाखवणें आणि हरवलेले दुवे शोधून काढून सर्व अवस्थाचें एकत्रित स्वरूप स्पष्ट करून दाखवण्यासाठी ही पद्धती उपयुक्त ठरते.

(३) **उपनयपद्धती** : अनेक दुय्यम दर्जाचे, सुटे नियम एकाच व्यापक व प्रस्थापित नियमाखाली आणून त्याच्या आधारे निगामी अनुमान-पद्धतीने त्यांचें उपपादन केले जाते. उदा – भरती-ओहोटीचे नियम, ग्रहगति-नियम व्यापक स्वरुपाच्या गुरुत्वाकर्पणनियमां-पासून नियमित करणे

याशिवाय वुल्फने पुढील पद्धती स्वीकारल्या आहेत :

१. वर्गोपपादनपद्धती : एखादी नवीन, अपरिचित वस्तु किंवा घटना तिच्या स्वरूप-चिकित्सेनंतर पूर्वानुभवातील विशिष्ट वस्तु-वर्गात किंवा घटना-वर्गात समाविष्ट केली जाते; त्या वेळी ही पद्धती अवलंबिली जाते.

२. विकासश्रेण्युपपादनपद्धती : नैसर्गिक वा कृत्रिम वस्तु, व्यक्तींमधील साम्यभेद जाणून व त्याचें अखंड वैकासिक श्रेणीतील स्थान निश्चित करून क्रमबद्ध विकास-अवस्थाची पूर्ण मालिका म्हणजे वैकासिक श्रेणि या पद्धतीने लावली जाते आणि त्या श्रेणीत त्या वस्तूचें, व्यक्तीचे स्थान ह्या पद्धतीने निश्चित केले जाते.

३. हेतूपपादन किंवा प्रयोजनोपपादन · अचेतन सृष्टीचें उपपादन करतांना हेतु वा प्रयोजन याचा अवलंब करणें अयथार्थ ठरते. मात्र चेतन, सजीव सृष्टीचे उपपादन करताना प्राण्यांच्या वर्तनामागील हेतु वा प्रयोजन यांची दखल घेणे युक्त ठरते सर्व मानवी कृति

हेतुप्रवर्तित असतात, आणि म्हणून सर्व मानवी क्रियांचे उपपादन करण्यास हीच पद्धती वापरावी लागते.

४. शास्त्रीय उपपादनाच्या अवस्था : वेल्टनने तीन अवस्था मानल्या आहेत :

(१) अनुभवसिद्धान्तन : सख्यामान शास्त्रांतील प्रवृत्ति-निदर्शक सामान्य विधाने प्रामुख्याने अनुभव-सिद्धान्तनें असतात. 'अबाधित अनुभव' हा त्याचा आधार असतो. मर्यादित अनुभव-क्षेत्रात ती ग्राह्य असतात. व्यापक नियमाचा निगमनात्मक आधार ह्या अनुभवसिद्धान्ताना नसल्याने त्यांची तार्किक उपयुक्तता व युक्तता सशयास्पद असते, मात्र त्याच्या आधारें कारण-चिकित्सेस मदत होते.

(२) प्रस्थापित किंवा प्रमाणित सिद्धान्तन : अनुभव-सिद्धान्तने व्यापक, पूर्वप्रस्थापित नियमाच्या साहाय्याने निगमित झाली तर त्यांना प्रस्थापित, प्रमाणित सिद्धान्त वा सत्ये असा दर्जा प्राप्त होतो. उदा.– केप्लरचे ग्रहगति–नियम. न्यूटनच्या गुरुत्वाकर्षणापासून निगमित होताच त्याची सत्यता सशयातीत होऊन त्यांना प्रस्थापित सिद्धान्ताचा दर्जा प्राप्त झाला.

(३) प्रणालीकरण : वैज्ञानिक क्षेत्रातील विविध नियमांचा परस्परसबध स्पष्ट करणे, त्यांचे मौलिक वा दुय्यम स्थान ठरविणे, वैज्ञानिक क्षेत्रांतील त्यांचे महत्त्व निश्चित करून अशा सर्व नियमांची एक सर्वसमावेशक व्यवस्था व प्रणाली तयार करणें आणि त्यानुसार वैज्ञानिक विचारक्षेत्रातील आंतरिक सूत्रबद्धता दाखवणें ही वैज्ञानिक प्रगतीची परमोच्च अवस्था होय.

(५) उपपादनाच्या मर्यादा : वस्तु वा घटनामधील गुणसादृश्य हा उपपादनाचा पाया असल्याने प्राथमिक अनुभव, वेदनें ह्याचें उपपादन करणे शक्य नसते एखाद्या विशिष्ट वस्तूचें, व्यक्तीचें उपपादन शक्य नसतें. विस्तार, आकार, वजन, घनता, चलन इत्यादि वस्तूंच्या प्राथमिक गुणधर्माचे उपपादन शक्य नसतें. गुरुत्वाकर्षणासारख्या मौलिक व व्यापक नियमांचे निगामी आधार दाखवतां येत नाहीत, म्हणून त्यांचेंहि उपपादन शक्य नसते.

(६) उपपादनाचें वैज्ञानिक महत्त्व : शास्त्रीय किवा वैज्ञानिक कार्याचा गाभा म्हणजे निसर्गघटनाचें उपपादन होय. या घटनाचें केवळ 'वर्णन' करून विज्ञानाचे कार्य पूर्ण होत नाही. सृष्ट घटनाचे केवळ 'छायाचित्र' तयार करणे एवढेच विज्ञानाचे उद्दिष्ट नसतें. विश्वांत 'कोणत्या' घटना घडतात, त्या 'कशा' घडतात व 'का' घडतात यांची समाधानकारक उत्तरे विज्ञान शोधते व विज्ञानाने शोधिली पाहिजेत. अर्थात् अचेतन, जड सृष्टीच्या अभ्यासांत मानवी प्रेरके, हेतु व प्रयोजन यांचा आरोप केला जाणें अयुक्त होय. मात्र सजीव, चेतन सृष्टीच्या व्यापारांचा अभ्यास करताना हेतु व प्रयोजन यांची दखल न घेतल्यास तत्सबंधीचें विवेचन अर्थपूर्ण होणार नाही; म्हणजेच निसर्गाचा अन्वयार्थ लावताना निरीक्षण व वर्णन हा वैज्ञानिक विचाराचा प्रारभ असला तरी या अन्वयार्थाची पूर्तता सृष्ट घटनाचें विवरण व उपपादन केल्यानेच होऊं शकेल असें मानले पाहिजे.

संदर्भ-ग्रंथ · रीड, सी. : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इंडक्टिव्ह* (लंडन, १८९८; ॲनोटेटेड इडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३); वेल्टन, जे. अँड मोन्हँन, ए. जे. : *इंटरमीजिएट लॉजिक*, सुधा. आ. ४, सपा. एस. एच. मेलोन (लंडन, १९३८); लाटा, आर व मॅकब्रेथ, ए. : *एलिमेंट्स ऑफ लॉजिक* (लंडन, १९२९).

ज. वा. जोशी

उपमान : न्याय, पूर्वमीमासा आणि उत्तरमीमासा (वेदान्त) या दर्शनांनी उपमानाचा प्रमाण म्हणून स्वीकार केला आहे; पण न्याय-दर्शनात आणि मीमासादर्शनात उपमानाचा अर्थ भिन्न आहे. नैयायिक, सज्ञा-सज्ञि-ज्ञान ज्या साधनाने शक्य होतें, त्या ज्ञानसाधनास 'उपमान' समजतात, तर मीमासक, सादृश्यज्ञानाच्या साधनास 'उपमान' म्हणतात. अर्थात् दोन्ही दार्शनिकाचा 'उपमाना'कडे पाहण्याचा दृष्टिकोण जरी भिन्न असला तरी 'सादृश्यज्ञान' मात्र दोन्ही प्रकाराना साधारण आहे

प्रमाण म्हणजे ज्ञान-साधन. प्रमाणाच्या साहाय्याने आपण ज्ञान मोजत-मापत असतो ही गोष्ट प्रमाणांचा विचार करताना दृष्टीआड करतां येणार नाही. 'उपमाना'चा विचार करताना तर ही गोष्ट नेहमीच दृष्टीसमोर ठेवावी लागते. 'उपमान' हा शब्द अलकार-शास्त्रांतहि वापरला जातो. उपमा-अलंकाराचे स्पष्टीकरण करताना आपणांस उपमान शब्दाचा वापर करावा लागतो 'त्या स्त्रीचे मुख कमलासारखे आहे' हे उपमा अलंकाराचे उदाहरण आहे. स्त्रीचे मुख हे 'उपमेय' आणि कमल हे 'उपमान' या दोहोत सादृश्य (साधर्म्य) आहे (निदान कवि तसें समजतो); आणि उपमाना-(येथे कमला)-च्या योगाने स्त्रीच्या मुखाचें स्वरूप आपणास कळते ज्ञानशास्त्रातहि उपमानाच्या योगाने अन्यथा न होणाऱ्या ज्ञानाचा बोध होतो असे न्यायमीमांसा-दार्शनिक मानतात.

पारंपरिक उदाहरण : या ठिकाणी 'उपमाना'चे पारंपरिक उदाहरण घेणें उपयुक्त होईल. पूर्वी कधीहि न पाहिलेल्या नील गाईला पाहून 'ही नील गाय आहे' हे ज्ञान आपणास कसे होते ? प्रत्यक्ष, स्मृति किवा अनुमान यांनी हें ज्ञान होत नाही. प्रत्यक्षाने वस्तु कळेल, पण ती वस्तु अमुक आहे हे ओळखण्याकरिता ती वस्तु पूर्वी एकदा तरी पाहावयास हवी असते. तसेंच ती वस्तु अमुक आहे हे आपणास शिक-विलेले पाहिजे असते. 'ही नील गाय आहे' हे ज्ञान दोन उपाधीवर (कंडिशन्स) अवलंबून असतें : (१) एक तर 'नील गाय' नावाचा (संज्ञावाचक) प्राणी असतो व तो गाईसारखा असतो हे आपणास कोणीतरी सांगावयास हवें असतें, म्हणजे शब्दप्रमाणाने कळावयास पाहिजे असतें व (२) गाईचें आपणास प्रत्यक्ष ज्ञान असावयास पाहिजे असते. उपमानाचा विषय जर कल्पना (कन्सेप्ट) असेल, म्हणजे जर तो विकल्पित असेल, 'उदा.– अपरिमेय (इर्‌रॅशनल नवर्स) हे परिमेय-(रॅशनल नवर्स) सारखें असतात', तर उपमान प्रत्यक्षज्ञेय असावयाचे कारण दिसत नाही. या दोन उपाधीमुळे (एक प्राणी पाहून) 'ही नील गाय आहे' हें (पूर्वी त्या प्राण्यास कधीहि पाहिले नसले तरी) आपण ओळखू शकतो. गाय हे उपमान; या ज्ञानसाधनाच्या भरवशावर गाय आणि नील गाय यांतील सादृश्यामुळे आपणास नील गाईचे ज्ञान होते. अशा ज्ञानांत सादृश्य आणि संज्ञा (उदा.– 'नील गाय' हें नाम) यांच्या भरवशावर संज्ञा (नील गाय) आणि संज्ञी (ज्या प्राण्याला आपण 'नील गाय' म्हणून संबोधतो तो प्राणी) याचा संबंध आपण प्रस्थापित करीत असतों; आणि हें दुसऱ्या कोणत्याहि

प्रमाणाने साध्य होत नाही; म्हणून नैयायिक उपमानास स्वतंत्र प्रमाण मानतात

वास्तविक सर्व आसवेदन (ॲपर्सेप्शन) हें उपमानात्मकच असतें. एकाच वस्तूला आपण दुसऱ्यांदा जेव्हा पाहतों तेव्हा आपण संज्ञा-संज्ञि-संबंधच जोडत असतो फरक एवढाच की, आसंवेदनांत आपलें संज्ञा-संज्ञि-ज्ञान व्यक्तीपुरतें किंवा त्याच जातीपुरतें मर्यादित असतें तर उपमानांत आपण एका जातिज्ञानांतून दुसऱ्या जातिज्ञानाकडे जात असतों.

पूर्व आणि उत्तर मीमांसक ज्या प्रमाणाने सादृश्याचें ज्ञान होतें त्या प्रमाणास 'उपमान' म्हणतात; म्हणजे उपमानाचा संबंध ते संज्ञासंज्ञि-संबंधक ज्ञानाशीं न जोडतां गुणज्ञानाशी जोडतात. हें सादृश्यवाचक गुणज्ञानहि दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणाने होत नसल्या-मुळे मीमासक त्याकरिता स्वतंत्र प्रमाण कल्पितात व त्यास 'उपमान' म्हणतात.

नैयायिकाचें उपमान व मीमांसकाचें उपमान एकमेकांपासून भिन्न असलें तरी त्याचा जवळचा संबंध आहे आणि दोहोंच्याहि म्हणण्यात तथ्य आहे हे स्पष्ट आहे; तेव्हा वास्तविक उपमानाचे दोन प्रकार मानावयास हरकत नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : अभ्यकर, वा. संपा. : *श्रीमत्सायणमाधवाचार्य-प्रणीत सर्वदर्शनसंग्रह* (पुणें, १९२४).

सु. शि. बार्लिंगे

उपयोगितावाद . **स्वरूप :** उपयोगितावाद हा मूलतः नीतिशास्त्रीय साध्यवादाचा एक प्रकार आहे; म्हणजे त्यांत कर्तव्य-कल्पनेपेक्षा साध्यकल्पना अधिक महत्त्वाची मानली आहे. उपयोगिता-वादाचे अनेक प्रकार असल्याने त्यास एका सामान्य नीतिशास्त्रीय उपपत्तीचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. त्याचे विशिष्ट व निश्चित असें स्वरूप त्या त्या प्रकारानुरूप बदलत जातें; मात्र त्याचे सामान्य स्वरूप सांगावयाचें झाल्यास असें म्हणता येईल की, ज्या सिद्धान्तानुसार कृत्यांची युक्तायुक्तता अथवा नैतिकानैतिकता ही त्याच्या परिणामांच्या चांगले-वाईटपणावरून ठरविली जाते त्यास 'उपयोगितावाद' असें म्हणतात. यावरून फलसापेक्षता हें त्याचें प्रमुख लक्षण असल्याचें दिसते. अर्थातच फलनिरपेक्षताविरोधी उपपत्तीत उपयोगितावादाची गणना होईल. उपयोगितावाद ही प्रामुख्याने आदर्शनिर्धारक उपपत्ति आहे; म्हणजे त्यात 'उपयोगिता' ही नैतिक निर्णयाची कसोटी मानली जाते; परतु नीतिशास्त्रीय निसर्गवादाचा एक प्रकार या नात्याने त्याची अधि-नीतिशास्त्रीय उपपत्तीहि देतां येईल. 'उपयोगिता' हा 'नैतिक श्रेय' याचा पर्यायवाचक शब्द आहे असें म्हणणारा तो 'अधि-नीति-शास्त्रीय उपयोगितावाद' व 'उपयोगिता' ही 'नैतिक श्रेय ठरविण्याची कसोटी आहे' असे म्हणणारा तो 'आदर्श निर्धारक नीतिशास्त्रीय उपयोगितावाद' होय. अधि-नीतिशास्त्रीय उपयोगितावादान्वये नीतिशास्त्रीय संकल्पनाचें उपयोगितावादी संकल्पनेंत रूपांतर करता येते. हा अधि-नीतिशास्त्रीय निसर्गवादाचाच एक प्रकार असल्यामुळे अधि-नीतिशास्त्रीय निसर्गवादावरील सर्व आक्षेप याला लागू पडतात.

प्रकार : (अ) उपयोगितावादाचे 'कृति-उपयोगितावाद' आणि 'नियम-उपयोगितावाद' असे दोन प्रकार करण्यांत येतात. प्रत्येक कृत्याची उपयुक्तता त्याच्या परिणामांवरून ठरवावयाची असते असें म्हणणारा तो कृति-उपयोगितावाद; आणि विशिष्ट कृत्यांचा विचार न करतां सामान्य नियमांच्या परिणामांचा विचार करून कृत्यांची उपयुक्तता ठरवावयाची असते असें म्हणणारा तो नियम-उपयोगितावाद यापैकी कृति-उपयोगितावादाचे स्वार्थी (ईगो-इस्टिक) व सर्वार्थी (युनिव्हर्सॅलिस्टिक) असे पुन्हा दोन प्रकार करतां येतात. (ब) वरीलपेक्षाहि अधिक महत्त्वाचे प्रकार म्हणजे 'सुखवाद' व 'आदर्श' उपयोगितावाद. बेन्थॅम आणि काही प्रमाणांत जॉन स्टुअर्ट मिल्ल हे पहिल्या प्रकारचे पुरस्कर्ते असून त्यांच्या मते, 'सुखकारकता' हें निर्णायक तत्त्व होय या मतास 'सर्वसुखवाद' असेहि म्हटले जाते; कारण 'अधिकस्य अधिकं सुखम्' हे त्यांच्या मतें अंतिम साध्य आहे. याहून भिन्न असें मत रॅश्डॉल, मूर यांनी प्रतिपादिलें आहे. त्याच्या मतें, 'सुख' ही युक्तायुक्ततेची एकमेव कसोटी नसून ज्ञान, चारित्र्य इत्यादि इतरहि 'सुखेतर' कसोट्या असू शकतात; कारण ती स्वयंपूर्ण मूल्ये आहेत. यास आदर्शवादी उपयोगितावाद असे नांव आहे.

याव्यतिरिक्त सिज्विकच्या नीतिमीमांसेला 'बौद्धिक उपयुक्तता-वाद' असें म्हटलें जात असल्याने तोहि एक प्रकार संभवतो. त्याच्या सिद्धान्तास 'सर्वार्थी सुखवादी उपयुक्ततावाद' असेंहि म्हटलें जाते; परंतु सिज्विकचा सिद्धान्त रूढ उपयुक्ततावादी सिद्धान्ताहून फारच भिन्न असल्याने त्यास उपयुक्ततावादी म्हणावे की नाही याविषयी दुमत आढळतें.

मूल्यांकन : नैतिक जीवनांत जसे भावनेला महत्त्व आहे, तसेच कदाचित् त्याहून अधिक महत्त्व, 'श्रेयस्'ला आहे ही गोष्ट ठामपणें सांगण्याचें काम उपयुक्ततावादाने केलें आहे. त्यांत स्वार्थापेक्षा सर्वार्थाला अधिक महत्त्व दिलेलें असल्याने तो ग्राह्य होण्यास अधिकच मदत झाली आहे; तथापि या उपपत्तींत काही महत्त्वाच्या अडचणीहि दिसून येतात आणि त्याच आक्षेपकांनी आक्षेपाच्या रूपांत मांडल्या आहेत. त्या अशा : (१) उपयोगिता हा निकष व्यवहारांत निरुपयोगी आहे; कारण : (अ) कोणत्याहि कृतीचे सर्वच्या सर्व परिणाम विचारांत घेणें अशक्य आहे; आणि (ब) सुख आणि सुखेतर मूल्ये संमेय नसल्यामुळे आणि सुखाचें मोजमाप करणें कठीण असल्याने परिणामांची श्रेणी लावणें अशक्य आहे. याचे उत्तर असे दिलें जातें की, कृतीचे परिणाम किती सुखकारक अथवा हितकारक आहेत याचे संख्यात्मक मोजमाप शक्य नसले तरी सामान्यपणे तें अजमावणें शक्य आहे. (२) सुखवादी उपयुक्ततावाद नैतिकमूल्यें परतः मूल्यें मानतो व सद्गुणाचें व्यावहारिक शहाणपणांत रूपातर करतो. (३) सुखासुखांत जर गुणात्मक फरक मानला तर त्यांच्या निर्णयासाठी सुखेतर तत्त्वाचा स्वीकार केल्यासारखें होते.

या आक्षेपांतील तथ्य मान्य करूनहि असें म्हणावें लागते की, उप-योगितावादाचें सैद्धान्तिक महत्त्व पूर्णतया नाकारतां येण्यासारखे नाही; कारण 'श्रेयस्'ला जीवनांत फार मोठे स्थान आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : मिल्ल, जे. एस : *युटिलिटेरिॲनिझम* (लंडन, १८६३); बेंथॅम, जे. : *ॲन इंट्रोडक्शन टु दि प्रिन्सिपल्स ऑफ मॉरल्स ॲंड लेजिस्लेशन* (लडन, १७८९); रॅशडॉल, एच. : *दि थिअरी ऑफ*

गुड अँड ईव्हिल, २ ख (ऑक्सफर्ड, १९०७ ; आ. २, १९२४); मूर, जी ई *प्रिन्सिपिआ एथिआ* (केंब्रिज, १९०३); सिज्विक, एच . मेथड्स ऑफ *एथिक्स* (लंडन, १८७४; आ ६, १९०१); अल्वी, ई. *ए हिस्टरी ऑफ इंग्लिश युटिलिटेरिॲनिझम* (न्यूयॉर्क, १९०२)

शि. स. अंतरकर

उपासना व उपासनामार्ग उपासनेमध्ये खालील गोष्टींचा समावेश होतो (१) निरुपाधिक-सत्ता-स्वरूपात केवळ ईश्वराची निर्भेळ, दैवी उपासना, (२) एखाद्या अवतार-स्वरूपात ईश्वराची केलेली भक्तियुक्त उपासना, (३) ईश्वराचें मानुषीकरण करून केलेली सीमित उपासना, (४) ज्याचे तादात्म्य एकमेव ईश्वराशी कल्पिले जात नाही किंवा अगदी पक्केपणें कल्पिले जात नाही अशा निरनिराळ्या देवताची उपासना, (५) निसर्ग-देवाची किंवा विश्वाच्या काही क्षेत्राचे किंवा अंगाचे अध्यक्ष म्हणून कल्पिलेल्या वैदिक देवाची उपासना, (६) अलौकिक (अतिभौतिक) शक्तियुक्त अशा दैवी प्रतिमाची किंवा पवित्र वस्तूची पूजा, (७) संत, ऋषि आणि द्रष्टे ह्यांचा ईश्वराशी असलेल्या खास संबंधामुळे त्याचा सन्मान, (८) आध्यात्मिक गुरु, मातापिता, धर्मगुरु आणि इतर पूज्य व्यक्तींबद्दलचा आदर

खरी दैवी उपासना, जिचा निर्देश ग्रीक भाषेतील **लॅट्रिया** (लॅट्रि) ह्या शब्दाची रूपे वापरून ख्रिश्चन लोक करतात, ती तत्त्वत. परमेश्वराच्या एकमेवत्वाची, सर्वश्रेष्ठ पूर्णत्वाची आणि एकमेवाद्वितीयम् अशा खऱ्या सर्वाधिपत्याची प्रशस्तिपूर्ण स्वीकृति असते (निर्गुण ब्रह्म, बायबलमधील जिहोवा, ख्रिश्चन ईश्वर, कुराणांतील अल्ला). ख्रिश्चन लोक येशू ख्रिस्ताची उपासना त्याच्या मानवी नव्हे तर दैवी स्वरूपामुळे करतात. उपासना मानसिक किंवा वाचिक, वैयक्तिक किंवा सार्वजनिक असू शकते आणि मग ती सामान्यतः कर्मकांडपर व विविध-क्रिया-कर्मयुक्त असते, मात्र उपासनेचा गाभा म्हणजे संपूर्णपणे पराधीनता, स्वत च्या आत्यंतिक अपूर्णत्वाबद्दलचा नम्रभाव, स्वत.च्या नैतिक स्खलनाबद्दल पश्चात्ताप, सानंद कृतज्ञता आणि विश्वब्धता इत्यादि मनोभाव असतात

पौराणिक कथात्मक अभिव्यक्ति . अवताराच्या किंवा बायबलमधील ईश्वरी मनुष्याबद्दलच्या भक्तीपाठीमागचा हेतु अगदी दैवी आहे, परंतु त्याची अभिव्यक्ति पौराणिक-कथात्मक किंवा साम्प्रदायिक असू शकते. तिच्या ठिकाणी भगवद्गीतेतील शुद्ध भक्तीचा उदात्तपणा किंवा भागवत पुराणातील भक्तीची आत्यंतिक भावनिकता किंवा इंद्रिय-वैषयिकता असू शकेल. तत्त्वत. ती भगवान् या नात्याने ईश्वरावरील प्रेमयुक्त श्रद्धा आणि त्याच्या अनुग्रहाची श्रद्धायुक्त अपेक्षा असते. ह्या दोन्ही गोष्टी त्याच्या आनंदमय-पूर्णत्वामध्ये भावनिक सहभागितेकडे नेणाऱ्या आहेत. हिंदुधर्मामध्ये उपासनेचे दैवत विष्णु, वासुदेव, कृष्ण, नारायण, राम, शिव किंवा ईश्वराचे पुरुष किंवा स्त्री रूपातले मानवी रूपदेखील असतें. नारदाने उपासनेची व्याख्या 'ईश्वराबद्दलचे अत्युच्च प्रेम' (अस्मिन् परमप्रेमरूपा) अशी आणि शांडिल्याने 'ईश्वराबद्दल अनुराग' (अनुरक्तिः ईश्वरे) अशी केली आहे. दोघेहि उपासनेला मोक्षाचा अतिसुलभ आणि सर्वत्र आढळणारा मार्ग समजतात नारदीय सूत्र आणि शांडिल्य-सूत्रकार यांनी अपराभक्ति आणि पराभक्ति ह्यांच्या श्रेणी भिन्न-भिन्नरीत्या दिल्या आहेत उदा– नारदसूत्र ८२ मध्ये पराभक्तीच्या ११ श्रेणी सांगितल्या आहेत : गुण-माहात्म्य-आसक्ति, रूप-आसक्ति, पूजा-आसक्ति, स्मरण-आसक्ति, दास्य-आसक्ति, सख्य-आसक्ति, वात्सल्य-आसक्ति, कांता-आसक्ति, आत्मनिवेदन-आसक्ति, तन्मय-आसक्ति, परमविरह-आसक्ति. (तपशीलवार विवेचनासाठी 'भक्तिमार्ग' पहा)

आतापर्यंत उल्लेखिलेल्या प्रमुख धर्मांव्यतिरिक्त ईश्वराच्या उपासनेचे अनेक अपूर्ण व विचित्र प्रकार दिसून येतात या उपासना कधी राक्षसी, क्रूर आणि घृणास्पद असतात किंवा खऱ्या ईश्वराशी ज्यांचा स्पष्टतया संबंध नाही अशा देवतांना उद्देशून केलेल्या असतात जे ईश्वर नसून केवळ वैश्विक कार्यकर्ते आहेत अशा वैदिक देवांचा यज्ञद्वारा अन्नदान व स्तवन करून सन्मान केला जातो. पूर्वमीमांसेमध्ये हा क्रियाविधि स्पष्ट केला असून कल्पसूत्रांमध्ये त्याचा विस्तार केलेला आहे दैनंदिन क्रियाविधि (संध्या) त्यातून निष्पन्न झालेला आहे. साध्या धर्मविधींनी घरातील पवित्र अग्नि (औपासन) राखणे हे त्याचे स्वरूप असते त्याला पाठ, जप, ध्यान ह्यांचीहि पुष्कळदा जोड असते

मूर्तीची उपासना : मूर्तीची उपासना प्रामुख्याने मंदिरामधून केली जाते तिच्यातील प्रमुख उपचार पुढीलप्रमाणे असतात प्रबोध, स्नान, आवाहन व अर्पण (यात स्वागत, नमस्कार, प्रणाम माल्य, आसन, पाद्य, आचमन, प्रदक्षिणा, बलिदान, आरति, प्रसाद, प्रार्थना, विसर्पण याचा समावेश होतो) मोठमोठे उत्सव, मिरवणुका व देवतांचे विवाह याचाहि या उपासनेत अंतर्भाव होतो प्रत्येक पंथाला त्याचे स्वत.चे क्रियाविधींचे ग्रंथ (आगम किंवा तंत्र) असतात. अधिक नेमस्त अशा संप्रदायामध्ये भजन, कीर्तन आणि सत्संग ह्यांनी युक्त अशी सामुदायिक उपासना असते.

संत ईश्वराला खूप जवळचे असल्यामुळे त्याची आदरपूर्वक पूजा कॅथॉलिक चर्चने मान्य केली आहे, परंतु तिला खऱ्या अर्थाने दैवी (लॅट्रिक) म्हणून समजण्यास त्याचा विरोध आहे इतर अनेक धर्मंहि अशाच प्रकारे संतांचा सन्मान करण्यास मान्यता देतात. भारतामध्ये भगवद्गीतेच्या काळापासून पूजा ह्या शब्दाने (ईश्वराची मूर्तस्वरूपात पूजा) मूर्तिपूजा (यज्ञातील अमूर्त उपासनेहून भिन्न) आणि देवतांचा, पुण्यात्म्याचा व पवित्र वस्तूंचा विविध प्रकारें केलेला सन्मान निर्दिष्ट होतो

तत्त्वज्ञान ईश्वराला वैश्विक कारण आणि केवळ सत्ता म्हणून मानतें आणि त्यामुळे सामान्य माणसाची ईश्वराच्या श्रेष्ठत्वाला सर्वसाधारण प्रतिक्रिया म्हणून लॅट्रिक किंवा यथार्थ दैवी उपासनेचे समर्थन करते. इतर उपासना अंतिमत एकाच ईश्वराप्रत नेणाऱ्या असतील आणि त्याच्या अनन्यत्वाला व उपाधिरहितत्वाला हानि पोहोचवणाऱ्या नसतील तरच तत्त्वज्ञान त्या खपवून घेऊं शकेल

संदर्भ-ग्रंथ : पॅरिंडर, जी : *वर्शिप इन दि वर्ल्ड्स रिलिजन्स* (लंडन, १९६१), मॉर्गन, के डब्ल्यू संपा. : *रिलिजन ऑफ दि हिंदूज* (न्यूयॉर्क, १९५३); कीथ, ए बी. : *रिलिजन ॲंड दि फिलॉसफी ऑफ दि वेद ॲंड उपनिषद्स*, २ खं (केंब्रिज, १९२५); भट्टाचार्य, ह संपा : *दि कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया*, खं. ४ '*दि रिलिजन्स*', आ २ (कलकत्ता, १९५६).

आर. व्ही. डस्मेट

उभयापत्ति : उभयापत्ति म्हणजे काय ? : उभयापत्ति, द्वि-शृंगिका किंवा शृंगापत्ति हा मिश्र सविधानाचा प्रकार आहे लौकिकदृष्टचा या युक्तिवादात त्याच्या दिलेल्या संदर्भात एक किंवा अधिक विकल्प तार्किकदृष्टचा निर्णायक, निवार्य व बंधन-कारक निष्कर्ष म्हणून निष्प्रभ होतात. ते सारखेच संकटरूप व म्हणून अस्वीकार्य असतात; त्यामुळे 'इकडे आड तिकडे विहीर', अशी उभयापत्तिरूप परिस्थिति निर्माण होते

ज्या मिश्र सविधानांत ज्येष्ठ पक्षविधान हें दोन अवलंब विधानांनी बनलेल्या सहित अनुलंव विधानाच्या स्वरूपाचें असतें, कनिष्ठ पक्ष-विधान हें ज्येष्ठ पक्ष-विधानातीलच दोन पूर्वांगांचा विधि अथवा दोन उत्तरांगांचा निषेध करणाऱ्या किंवा-विधानाच्या स्वरूपाचे असते, व निष्कर्ष-विधान हे ज्येष्ठ पक्ष-विधानांतीलच एक / दोन उत्तरांगांचा विधि अथवा एक / दोन पूर्वांगाचा निषेध करणाऱ्या सरल / किंवा-विधानाच्या स्वरूपाचे असते, त्या सविधानास मिश्र, द्विशृंग संविधान, द्विशृंगिका किंवा उभयापत्ति म्हणतात

उभयापत्तीचे संघात-प्रकार १. **केवल उभयापत्ति** · यामध्ये ज्येष्ठ विधानांतील दोन पूर्वांगाचा अथवा दोन उत्तरांगांचा कनिष्ठ किंवा-विधानात विधि अथवा निषेध करण्यात येतो आणि त्यावरून ज्येष्ठ विधानातील एकाकी उत्तरांग अथवा एकाकी पूर्वांग याचा निष्कर्षांतील सरल-विधानांत विधि अथवा निषेध करण्यात येतो, अशा उभयापत्तीस 'केवल उभयापत्ति' म्हणतात.

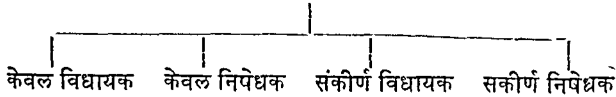
२. **संकीर्ण उभयापत्ति** . यामध्ये ज्येष्ठ विधानातील दोन पूर्वांगांचा अथवा दोन उत्तरांगाचा कनिष्ठ किंवा-विधानात विधि अथवा निषेध करण्यांत येतो आणि त्यावरून ज्येष्ठ विधानातील दोन उत्तरांगाचा अथवा दोन पूर्वांगांचा निष्कर्षात्मक किंवा-विधि अथवा निषेध करण्यात येतो, त्या उभयापत्तीस 'संकीर्ण उभयापत्ति' म्हणतात.

३ **विधायक उभयापत्ति** · ज्यामध्ये ज्येष्ठ पक्ष-विधानातील दोन पूर्वांगाचा कनिष्ठ किंवा-विधानांत विधि करण्यात येतो व त्यावरून ज्येष्ठ विधानांतील एकाकी उत्तरांगाचा किंवा दोन उत्तरांगाचा निष्कर्ष-विधानात विधि करण्यांत येतो, अशा विधिनिष्कर्षक उभयापत्तीस 'विधायक उभयापत्ति' म्हणतात.

४. **निषेधक उभयापत्ति** . ज्यामध्ये ज्येष्ठ पक्ष-विधानातील दोन उत्तरांगाचा कनिष्ठ किंवा-विधानात निषेध करण्यात येतो व त्यावरून ज्येष्ठ विधानांतील एकाकी पूर्वांगाचा अथवा दोन पूर्वांगाचा निष्कर्ष-विधानांत निषेध करण्यांत येतो, अशा निषेध-निष्कर्षक उभयापत्तीस 'निषेधक उभयापत्ति' म्हणतात.

(१) केवल, (२) संकीर्ण, (३) विधायक, (४) निषेधक अशा संघात-प्रकारांवरून उभयापत्तीचे समिश्र स्वरूपात चार उपसंघात-प्रकार तयार केले जातात. ते पुढीलप्रमाणे :

उभयापत्ति



उभयापत्तीचे आकारिक तर्कशुद्धि-नियम . (१) उभया-पत्तीच्या ज्येष्ठ पक्ष-विधानांतील पूर्वांगाचा कनिष्ठ पक्ष-विधानात विधि करावा व त्यावरून निष्कर्ष-विधानांत त्यातील उत्तरांगाचा विधि करावा; असें न केल्यास 'पूर्वांग-निषेध-दोष' निर्माण होतो.

(२) उभयापत्तीच्या ज्येष्ठ पक्ष-विधानातील उत्तरांगाचा कनिष्ठ पक्ष-विधानांत निषेध करावा. मग त्यावरून निष्कर्ष-विधानांत ज्येष्ठ विधानांतील पूर्वांगाचा निषेध करावा, असें न केल्यास उत्तरांग-विधि-दोष निर्माण होतील

उभयापत्तीचें खंडन व विखंडन : कोणत्याहि युक्तिवादाचे खंडन म्हणजे त्यातील कोणत्याहि आकारिक व आशयिक तर्कदोषाचें दिग्दर्शन होय एखाद्या उपपत्तीमध्ये (१) पूर्वांगनिषेध दोष, (२) उत्तरांग-विधिदोष, हे आकारिक तर्कदोष आहेत किंवा (३) असत्य ज्येष्ठ-पक्ष विधान-दोष, (४) असत्य कनिष्ठ-पक्ष विधान-दोष, हे दोन आशयिक तर्कदोष आहेत, असे दाखवून दिले तर त्या उभयापत्तीचें खंडन होते. बऱ्याच वेळा सहित अनुलंव ज्येष्ठ पक्ष-विधानातील पूर्वांग व उत्तरांग यामध्ये अनिवार्य स्वरूपाचे अवलंबित्व नसतें; तसेंच उभयापत्तीतील कनिष्ठ किंवा-विधानात ग्रथित झालेले विकल्प परस्पर-व्यावर्तक नसतात किंवा समष्टिव्यापक नसतात जर हे दाखवून दिले तर उभयापत्तीचे खंडन होते

उभयापत्तीचें विखंडन करतांना एक नवीन 'प्रति-उभयापत्ति' अशी तयार केली जाते की, जिच्यामध्ये (१) नवीन ज्येष्ठ-विधानांत मूळ ज्येष्ठ-विधानांतील उत्तरांगाचें गुणांतरपूर्वक स्थानांतर केलें जातें; (२) मूळ कनिष्ठ-विधानच नवीन कनिष्ठ-विधान म्हणून कायम ठेवलें जाते आणि (३) अशा रीतीने उपलब्ध झालेल्या नवीन पक्ष-विधानापासून नवीन उत्तरांगाचे 'किंवा-विधान' करणारे नवीन निष्कर्ष-विधान निष्पन्न केले जातें या फेररचनेमुळे मूळ निष्कर्षाशी विसंगत असा नवीन निष्कर्ष तयार होतो.

वस्तुत· उभयापत्तीच्या विखंडनापेक्षा तार्किक खंडन करणे हेंच अधिक युक्त होय; कारण विखंडन करताना ज्येष्ठ-विधानांतील उत्तरांगाची स्थाने बदलून मूळच्या पूर्वांगांशी त्यांचा उलटा संबंध लावण्यास आपणास काहीहि आधार नसतो. मूळ निष्कर्ष व नवीन निष्कर्ष विरोधी वाटले तरी ते तसे असतीलच असें नाही. कदाचित् दोन्ही एकत्र खरे असू शकतात. जरी ते निष्कर्ष विरोधी असले तरी त्यामुळे मूळ व नवीन उभयापत्ति तुल्यबळ ठरतात. एकीमुळे दुसरीचा पाडाव होत नाही

संदर्भ-ग्रंथ · वाडेकर, दे. द. व हरोलीकर, ल. व. : *तर्कशास्त्राची मूलतत्त्वें, भाग १, निगमन* (पुणे, १९६३; आ. २, १९६६); रीड, सी. : लॉजिक, *डिडक्टिव्ह अँड इंडक्टिव्ह* (लंडन, १८९८; अॅनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३).

ज. वा. जोशी

उमास्वाति . जसे निरनिराळ्या दर्शनासाठी निरनिराळे सूत्रकार आपल्या देशात झालेले आहेत तसेच उमास्वाति हे जैनदर्शनाचे आद्य संस्कृत-सूत्रकार होत त्यांनीच संस्कृतमध्ये लिहिलेले भाष्यहि या सूत्रावर उपलब्ध आहे भाष्याच्या प्रशस्तीवरून त्याच्याबद्दल ही माहिती मिळते. त्यांची शाखा उच्चैर्नागर व त्यांचा जन्म न्यग्रोधिका ह्या गावी झाला कौभीषणी गोत्राचे स्वाति व त्यांची पत्नी

वात्सी याचे हे पुत्र होत त्याच्या दीक्षागुरूचे नांव घोषनदि व त्यांचे विद्यागुरु वाचकाचार्य कुसुमपुर किंवा पाटलीपुत्र येथे भाष्यसहित 'तत्त्वार्थाधिगमसूत्र' त्यानी लिहिले. या ग्रंथांत ३४४ सूत्रे आहेत या सूत्र-सख्येसंबंधी दिगंबर व श्वेतांबर परपरेत काही मतभेदहि आहेत स्थूलमानाने दिगवर व श्वेतांवर या दोन्ही सप्रदायात या ग्रथाला मान्यता आहे. बारकाईने पाहूं गेल्यास दोन्ही सप्रदायांशी त्याची शंभर टक्के अनुकूलता नाही. दोन्ही सप्रदायावरोवर काही ठिकाणी त्याचे मतभेदहि आहेत शिलालेखांत त्याचा उल्लेख 'गृध्रपिच्छ' या नावाने मिळतो, व काहीच्या मते ते 'यापनीय' संघाचे असावेत तत्त्वज्ञान व ज्ञानमीमासे-सवंधी त्यांत मूलगामी असे पुष्कळच विवेचन आहे. पहिल्या अध्यायात ज्ञानाचें साधन असलेल्या प्रमाण व नय ह्याची चर्चा आलेली आहे. दुसऱ्या अध्यायात जीवतत्त्वाचे वर्णन सुरू होतें व पाचव्या अध्यायांत अजीव तत्त्व, द्रव्य, गुण आणि पर्याय यांचे सविस्तर वर्णन आले आहे. उत्तरकालीन तार्किक साहित्यावर या ग्रथाचा फार दूरगामी परिणाम झालेला आहे. अकलंक, विद्यानदि, हरिभद्र, सिद्धसेन इत्यादि तार्किक विद्वानानी याच ग्रथाच्या आधारें दुसऱ्या दर्शनाचें खंडन व जैनदर्शनाचे मंडन केले आहे. दक्षिणेत उपलब्ध असलेल्या अनेक शिलालेखात हे कुंदकुंदाचे शिष्य मानले गेले आहेत. उमास्वातीचें ध्येय मुख्यत. स्वमत-प्रतिपादनच आहे. इ. स. च्या प्रारभी नागार्जुन आदि बौद्ध आचार्यांनी तर्कशास्त्राची प्रतिष्ठा वाढविली, त्याच काळांत नैयायिक, वैशेषिक, सांख्य, मीमासक इत्यादि दर्शनानी खडनमंडनाची चर्चा सुरू केली. अशा तऱ्हेच्या चर्चेत अग्रगामी जैन तार्किक म्हणजे समंतभद्र व सिद्धसेन हे होत. उमास्वाति हे या दोघाना जैनदर्शनाच्या बाबतीत आधारभूत असे आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ · जोहरापूरकर, वि संपा. : *विश्वतत्त्वप्रकाश* (सोलापूर, १९६४); जैन, ही. : *भारतीय संस्कृतीमे जैन धर्मका योगदान* (भोपाळ, १९६२).

आ ने. उपाध्ये

उर्दूतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, उर्दूतील**

ऊर्म्सन, जे. ओ. [ऊर्म्सन, जेम्स ओपी (१९१५–)] : या आंग्ल तत्त्वज्ञाचें शिक्षण ऑक्स्फर्ड विद्यापीठात झाले. काही काळ तो सेंट अँड्र्यूज विद्यापीठात तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक होता आणि अमेरिकेतील प्रिन्स्टन विद्यापीठात अतिथि-सहायक प्राध्यापक होता. सध्या तो ऑक्स्फर्ड विद्यापीठांतील कॉरपस क्रिस्ती महाविद्यालयांत फेलो आणि ट्यूटर आहे. ऊर्म्सन हा एक विश्लेषक तत्त्वज्ञ आहे आणि सामान्यत. त्याचे तत्त्वचिंतन ऑक्स्फर्डमधील सामान्य भाषेच्या तत्त्वज्ञानाशी जुळणारें आहे. ह्याचा अर्थ असा आहे की, सामान्य-भाषा-पंथाने तत्त्वचिंतनाच्या एका अधिकृत पद्धतीचा पुरस्कार केला आहे. ऊर्म्सन हा सूक्ष्म विचारवंत आहे आणि त्याचें लिखाण विचारप्रवर्तक व मर्मदर्शी आहे. त्याने प्रामुख्याने नीतिविषयक उपपत्ति आणि तत्त्व-ज्ञानात्मक तर्कशास्त्र ह्या क्षेत्रांत काम केलें आहे. त्याने 'फिलॉसॉफिकल ॲनॅलिसिस' हें एक पुस्तकहि लिहिलें आहे. त्यांत त्याने दोन जागतिक युद्धांच्या दरम्यानच्या कालखंडांतील विश्लेषणात्मक तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचा वृत्तान्त दिला आहे. त्यांत त्याने असें दाखविले आहे की, या विकासाच्या तीन अवस्था आहेत : तार्किक अणुवाद, तार्किक अनुभवसत्तावाद आणि भाषिक विश्लेषण. भाषिक विश्लेषणाची मुहूर्तमेढ ह्या कालातील शेवटच्या भागांत रोविली गेली आणि सध्या ती सर्वात प्रमुख चळवळ आहे, म्हणून तो पहिल्या दोनच चळवळीची सविस्तर चर्चा करतो ऊर्म्सनने मूल्याकनाच्या स्वरूपाविषयी एक उपपत्ति सागितली आहे. तो मूल्यमापनाला 'प्रतवारी करणें' आणि मूल्यपदांना प्रतवारीची चिन्हे म्हणणे अधिक पसंत करतो. त्याच्या मतानुसार एखाद्या वस्तूविषयीच्या कोणत्याहि वृत्ति विचारांत न घेतां त्या वस्तूची प्रत ठरविता येते शिवाय, ती एक बोधपूर्ण क्रिया असते. आपण प्रत लावीत आहोंत याची जाणीव असल्याशिवाय कोणीहि प्रत लावूं शकत नाही. प्रतवारीच्या चिन्हाचें एकापेक्षा अधिक उपयोग होऊं शकतात उदा.– एकाच वेळी प्रतवारीसाठी व वर्णनासाठी आणि कधीकधी केवळ वर्णनाच्या उद्देशानेच; तरीहि प्रतवारी करणें म्हणजे वर्णन करणें नव्हे तसेच तें कोणतीहि मनोभावना व्यक्त करणें अथवा उत्तेजित करणे नव्हे. प्रतवारी ही क्रिया तिच्यासारखीच आहे. वस्तुतः वर्णन करणें, मनोभावना प्रगट करणे अथवा उत्तेजित करणें आणि प्रतवारी ह्या तीन भिन्न प्रकारच्या क्रिया असून कोणत्याहि एका क्रियेचें रूपातर दुसरीत होऊ शकत नाही. प्रतवारी लावण्यासाठी ज्याच्या साहाय्याने प्रतवारी केली जाते असे काही निकष असले पाहिजेत. ऊर्म्सनच्या मतें 'प्रमाण' आणि 'अप्रमाण' ह्यांसारखे तार्किक शब्दहि प्रतवारीची चिन्हेच आहेत. ते युक्तिवादांच्या प्रतवारीचीं चिन्हें आहेत. तो पुढे असाहि दावा करतो की, प्रमाणांची अ-मूल्य पदांमध्ये केलेली कोणतीहि व्याख्या सदोष राहील; कारण त्या 'प्रमाणां'त आढळणारी मूल्यात्मक छटा त्या व्याख्येमध्ये दसणार नाही. जेव्हा तो म्हणतो की, 'प्रमाणा'ची अ-मूल्यात्मक व्याख्या ही प्राकृतिक आभासासारखा दोष उत्पन्न करणारी होईल, तेव्हा तो मूरसारखाच युक्तिवाद करतांना दिसतो

संदर्भ-ग्रंथ : ऊर्म्सन, जे ओ : *फिलॉसॉफिकल ॲनॅलिसिस, इट्स डेव्हलपमेंट बिटवीन दि टू वर्ल्ड वॉर्स* (लंडन, १९५६);— *दि इमोटिव्ह थिअरी ऑफ एथिक्स* (लंडन, १९६८).

राजेंद्र प्रसाद

ऋत : 'ऋत' हा शब्द ऋग्वेदांतून 'वैश्विक किंवा विश्वव्यापी नियम वा कायदा' या अर्थी आलेला आहे. संपूर्ण विश्वाच्या मुळाशीं अस्तित्वांत असलेलें जें चित्-तत्त्व, त्याचा आविष्कार म्हणजे 'ऋत' होय. विश्वाची धारणा आणि पालनपोषण या ऋताच्या आधारानेच होत असतें. भाषाशास्त्रदृष्ट्या 'ऋत' हा शब्द मूळ युरो-भारतीय 'अर' (बांधणे, जोडणें, एकत्र आणणे) या धातूपासून साधलेला असून (ग्रीक 'ईरेन' या 'अर्'शी संबंधित वाटतो.) 'ऋत' म्हणजे विश्वातील पदार्थांना व घटनांना बाधणारा बधनकारक नियम वा कायदा होय. विश्व हे अस्ताव्यस्त, अव्यवस्थित पसारा नसून, ती 'ऋता'ने बद्ध झालेली, नियमाने चालणारी, व्यवस्थित सघटना आहे हें प्राचीन काळी सृष्टीचें निरीक्षण करणाऱ्या विचारवंतांच्या लक्षांत आले. विश्व अनियमनात्मक आणि विघटनात्मक नसून नियमनात्मक आणि सघटनात्मक आहे. याचें कारण 'वैश्विक ऋत' हे होय. सूर्य, चंद्र, तारे, ऋतु, दिवस, रात्र, उषा, नद्या, वृक्ष, वनस्पति इत्यादि सृष्टीतील

वस्तुजात एका अनुल्लघनीय वैश्विक नियमाच्या, म्हणजे ऋताच्या, बधनाने नियत्रित असून त्याचे व्यापार तदनुसार नियमबद्ध चाललेले आहेत हे त्याना दिसून आले. मानवांच्या आणि देवतांच्या हालचालीचे प्राणभूत तत्त्व म्हणजे ऋतच होय. देवाना 'ऋतजात' आणि 'ऋतावृध्' असे म्हटले आहे हे 'ऋत' किवा वैश्विक नियमन करणारे तत्त्व ज्याच्या प्रेरणेने व शासनाखाली चालू आहे तो ऋग्वेदातील वरुणदेव विश्वसम्राट् असून त्याला 'ऋतावान्' किवा 'ऋतस्य गोपा', असे म्हटले आहे. सर्व विश्वाचे नियमन करणाऱ्या 'ऋता' ची कल्पना ओघानेच मानवाच्या सामाजिक व वैयक्तिक जीवनातील व्यवहाराला लागू करण्यात आली व 'ऋता' चा अर्थ नीतितत्त्वांचे, सदाचारांचे पालन असा झाला जो नीतितत्त्वाचे, सद्गुणाचें आचरण करणार नाही, त्याला वरुण आपल्या पाशांनी आवळून शासन करतो, व अशा रीतीने नीतितत्त्वाचे पालन करावयास लावतो, असें वर्णन ऋग्वेदांतून सापडते. ऋत हे एक अनादि आणि नित्य तत्त्व असून ते देवांच्याहि आधी अस्तित्वांत होते. 'ऋत'च्या विरुद्धार्थी शब्द 'अनृत' हा 'वचस्'-चे विशेषण म्हणून ऋग्वेदात येतो. पुढे-पुढे 'ऋता'चा 'वैश्विक नियम' हा मूळ व्यापक अर्थ मर्यादित होऊन मानवापुरताच 'सत्य' वचन व 'सत्य आचरण' असा अर्थ झाला. 'ऋता'च्या उलट 'अनृत' हा शब्द 'खोटे वचन' व 'खोटे आचरण' या अर्थी वापरण्यांत येऊं लागला. मानवी समाज व व्यक्ति विश्वाचाच एक अंतर्भूत भाग किंवा अणुरूप स्वरूप असून, विश्वनियामक तत्त्व आणि व्यक्तिनियामक तत्त्व ही दोन्ही अंतिमतः एकरूपच होत ही भारतीय तत्त्वज्ञानाची एक वैशिष्टयपूर्ण विचारसरणी 'ऋत' या शब्दाच्या अर्थविकासावरून सूचित होते.

संदर्भ-ग्रंथ : दाडेकर, रा. ना. : *वैदिक देवताचें अभिनव दर्शन* (पुणें, १९५१); वेलणकर, ह. दा : *ऋक्–सूक्त–वैजयंती* (पुणे, १९६५).

वि. म. बेडेकर

एकत्ववाद व अनेकत्ववाद : या विश्वाच्या बुडाशी किती अंतिम तत्त्वें आहेत? विश्वाचे मूळ, अंतिम कारण व विश्वाची धारणा करणारे फक्त 'एकच' तत्त्व आहे असे मानणारे किंवा विश्वाचें विश्लेषण केवळ एकाच घटक तत्त्वात होते असे मानणारे एकत्ववादी होत. दोन तत्त्वे आहेत असे मानणारे द्वैती व दोहोंहून अधिक तत्त्वें आहेत असे मानणारे अनेकत्ववादी होत.

अनेक उपपत्ति : साधारणतः व्यवस्थितपणे विचार करणाऱ्या मनाला विस्कळित, अव्यवस्थित, गोंधळलेले असें अनेक वस्तु-घटनाचें जग मानवत नाही. अनेकामध्ये कोणतातरी सबंध जोडून त्यातून एक प्रकारचा व्यवस्थितपणा, ऐक्य, मेळ, अखंडितता व सुसंवाद निर्माण करण्याचा ते प्रयत्न करीत असते. अशा प्रयत्नातून तत्त्वज्ञानांत एकत्ववादी अनेक उपपत्ति वेगवेगळ्या कालखडात तयार झाल्या. मुळांत जरी अनेक तत्त्वें आहेत असे मानलें, तरी विश्वाचा एकीभूत व संकलित विचार करणाऱ्या मनाला, त्याच्या अखडित व एकसंध अनुभवात सर्वाना एकत्र गुफल्याशिवाय व त्यांच्यात कोणतातरी सह-अस्तित्वाचा सबंध प्रस्थापित केल्याशिवाय स्वस्थता लाभत नाही. अनेक भिन्न व विरोधी तत्त्वे एकत्र आणणे आणि त्यात कोणतेंतरी ऐक्य वा अखडितता पाहणे ही मानवी मनाची मूलभूत प्रवृत्ति व गरज आहे.

वेगवेगळे प्रकार : एकत्ववादाचे अनेक प्रकार संभवतात. एक प्रकारचा एकत्ववाद (उदा.–अद्वैतवाद) हा दिक्-काल-गुणातीत असतो, तर दुसऱ्या प्रकारचा एकत्ववाद हा दिक्, काल व गुण यांच्या अखडत्वावर भर देतो. हे सर्व अस्तित्व, त्यांत अनेक वस्तु व घटना असूनहि, एक, अखंड व एकसंध आहे, असा एकत्ववादी दृष्टिकोण फार प्राचीन आहे. प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानात सॉक्रेटीस-पूर्वकालांत पार्मेनायडीस याने विश्वाच्या सत्ता–एकत्वाची (बीइंग) कल्पना मांडली. अशा विश्वाचें 'बंदिस्त विश्व' म्हणून वर्णन करण्यांत आले आहे. अशा बंदिस्त विश्वात जे अनेक भाग व तत्त्वे असतात, ती एकमेकांशी इतकी घनिष्ठ रीतीने व एकमेकात इतकीं पूर्णपणें गुफली जातात की, त्यांचा एकापासून वेगळा व पूर्णव्यतिरिक्त विचार अशक्यच बनतो. भारतीय तत्त्वज्ञानात उपनिषद्कारानी संपूर्ण अस्तित्वाशी एकरूप, सर्वव्यापी, विभु व सर्वनिविष्ट असें विराट् तत्त्व असते असे ब्रह्माचे, म्हणजे अंतिम एकत्वाचें वर्णन केलेले आहे. तें सर्वांचे सार असल्याने, त्याच्याशी तुलना करता, विश्वातील सर्व सान्त व मर्यादित वस्तु आणि घटना मिथ्या म्हणजे मर्यादित अर्थाने सत्य असतात; कारण त्या विकारी, विनाशी व परिवर्तनशील असतात. या अर्थाने नानात्व हें असत्य म्हणजे भासमान, मिथ्या व माया समजलें जाते. अर्थात्, हें अतिम एक तत्त्व भौतिक किवा आध्यात्मिक असूं शकतें. वैज्ञानिक या अंतिम तत्त्वाचे स्वरूप 'जडद्रव्यात्मक' मानतात.

स्पिनोझाने विश्वाचे अंतिम सत्य व तत्त्व एक द्रव्य (सब्स्टन्स) असतें आणि चैतन्य व जडविस्तार हे त्याचे बुद्धीला प्रतीत होणारे गुण होत अशी अंतिम एकत्वाची कल्पना मांडली. अशा निर्विशेष व निर्गुण अतिम तत्त्वप्रणालीचे वर्णन विल्यम जेम्स आणि रसेल यांनी 'निर्विशेष एकत्ववाद' असें केलेले आहे. शेलिंग व हेगेल यानीहि एकत्ववादाचा पुरस्कार केलेला आहे.

अनेक प्रकारचे पदार्थ, घटना व तत्त्वें याचें रूपांतर एकाच तत्त्वांत करतां येतें आणि एकाच्या साहाय्याने अनेकांचे सुव्यवस्थित उपपादन करता येते या दृष्टिकोणास एकोणिसाव्या शतकांत 'एकत्ववाद' अशी संज्ञा देण्यात आली. या तत्त्वज्ञानाने 'द्रव्यात्मक एकत्ववाद' (सब्स्टँटायव्हल मोनिझम) व 'गुणात्मक एकत्ववाद' (ॲट्रिब्यूटिव्ह मोनिझम) असे प्रकार कल्पिलेले आहेत. द्रव्यात्मक एकत्ववादाचे प्रतिनिधि स्पिनोझा व ब्रॅडले समजले जातात. गुणात्मक एकत्ववादाचा प्रतिनिधि लायब्निझ समजला जातो.

अनेकत्ववाद : काही दर्शनें अनेक अंतिम भेद सत्य मानतात. उदा.–भारतीय तत्त्वज्ञानांतील वैशेषिकाचे सप्तपदार्थ किंवा देकार्तच्या तत्त्वज्ञानांतील मन व भौतिक द्रव्य ही तत्त्वे. अशा अनेक अंतिम तत्त्वातहि अर्थात् परस्परसबंध पुन माडावे व शोधावेच लागतात आणि तेहि तर्कदृष्ट्या निर्दोष आहेत असे सिद्ध करता येत नाही एकत्ववाद हा वेगवेगळ्या कारणास्तव झिडकारता येईल काही लोकाना 'बदिस्त विश्वाची' कल्पना ही पूर्णतया अस्वीकारार्ह वाटते; कारण ती पूर्वनिर्धारण ध्वनित करते आणि ती मुक्त विकासास व प्रगतीस सर्वार्थाने नेहमीच अनुकूल आणि पोषक असते असें नाही.

अनेक तत्त्वे अंतिमदृष्ट्या सत्य आहेत असे जे मानतात ते एकत्ववादास 'मिथ्या' म्हणतात. अनेक अतिम तत्त्वाना परस्परांशी कोणतेच कर्तव्य नसते, ती संपूर्णतया स्वावलंबी, स्वयपूर्ण व सार्वभौम स्वरूपाची असतात अशी भूमिका घेता आली तरी ती तर्काच्या व विवेकाच्या भूमिकेवर टिकण्यासारखी नाही उदा.–लायब्निझने त्याच्या चिदणूच्या उपपत्तीमध्ये अनेक अतिम तत्त्वे सत्य मानली खरी, पण त्यांच्यामध्ये त्याला सुसवाद तर्कशुद्ध रीतीने प्रस्थापित करता आला नाही. शेवटी कसेतरी करून 'पूर्वप्रस्थापित सुसवादा'च्या कल्पनेचा लंगडा आधार त्याला घ्यावा लागला विचाराच्या शास्त्रशुद्ध व सुव्यवस्थितपणाच्या आणि मितव्ययाच्या तत्त्वाप्रमाणे शेवटी अनेक तत्त्वे कमी करीत जाऊन ती कमीत कमी करून त्याच्या साहाय्याने विश्वाचे अर्थपूर्ण विवरण व उपपादन करता आले पाहिजे, ही गोष्ट तर्कशास्त्र व व्यावहारिक ज्ञानाच्या दृष्टीने आवश्यक असते

संदर्भ-ग्रंथ : टेलर, ए ई · *एलिमेंट्स ऑफ मेटॅफिजिक्स* (लंडन, १९०३, आ १३, १९५३); पासमोर, जे . *फिलॉसॉफिकल रीझनिंग* (लंडन, १९६१), मूर, जी ई *फिलॉसॉफिकल स्टडीज* (लंडन, १९२२), रसेल, बी *फिलॉसॉफिकल एसेज* (लंडन, १९१०), जेम्स, डब्ल्यू *ए प्ल्युरॅलिस्टिक युनिव्हर्स* (लंडन, १९०९), हिरियण्णा, एम *आउटलाइन्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९३२),

ग ना जोशी

एक व अनेक (वन ॲंड मेनी) : या विश्वाचे आदि (उपादान) कारण एक आहे की अनेक आहेत याविषयी बराच गोंधळ व वाद तत्त्वज्ञानात पाहावयास मिळतो विश्वाच्या बुडाशी फक्त एकच तत्त्व आहे आणि त्यातून विश्वातील असंख्य व विविध प्रकारच्या वस्तु निर्माण झालेल्या आहेत असे एकत्ववादी म्हणतात. हे एक तत्त्व भौतिक, जड आणि अचेतन आहे व विश्वाचे आदि उपादान–कारण एक भौतिक द्रव्य आहे असे म्हणणारे 'भौतिकतावादी' समजले जातात उलट, या विश्वाच्या बुडाशी असणारे अतिम एक तत्त्व अजड, चिन्मय, जाणीवपूर्ण व ज्ञानप्रधान आहे असे मानणारे एकत्ववादी हे 'चिद्‌वादी' समजले जातात. त्याच्या मते अतिम तत्त्व हे अनाद्यनंत, निर्गुण, निराकार व अविनाशी असते विश्वाचे आदि-तत्त्व व अधिष्ठान एकच मानणारे जगातील विविधता आणि अनेकत्व याचें एकामध्ये रूपातर करण्याचा प्रयत्न करतात, आणि जगातील अनेकता व विविधता याना खरे अस्तित्व नाकारतात, त्याचे अस्तित्व हे भासरूप, अतिम अर्थाने मिथ्या व असत्य असते असे त्याचे म्हणणे आहे. या प्रकारची भूमिका शकराचार्याची आणि स्पिनोझाची आहे 'अतिम तत्त्व', 'ब्रह्म' व 'द्रव्य' आहे; केवळ ते एकच सत्य आहे आणि त्याव्यतिरिक्त इतर सर्व भेद, अनेक व विविध वस्तु ह्या असत् आणि मिथ्या होत अशी त्याची भूमिका आहे

हे विश्व घडविणारी अनेक भिन्न घटक-द्रव्ये किंवा उपादान-कारणे आहेत असे मानणारे 'अनेकत्ववादी' समजले जातात

पाश्चात्त्य व पौरस्त्य मते एंपेडॉक्लीस याने त्या सर्वांना एकत्र करून या विश्वाचे घटक-कारण पृथ्वी, आप, तेज व वायु ही चार मूलद्रव्ये आहेत असे मत प्रतिपादन केले. डिमॉक्रिटस याने या विश्वाचे घटक वेगवेगळ्या आकारांचे सूक्ष्म अणु आहेत व त्याच्या विविध प्रकारच्या समिश्रणातून विश्वातील अनतविध आकारांच्या आणि गुणधर्मांच्या वस्तु बनल्या असा विचार माडला भारतीय तत्त्वज्ञानात वैशेषिकहि अणुवादी आहेत; मात्र त्यांची अणुवादाची कल्पना डिमॉक्रिटसच्या कल्पनेहून भिन्न आहे वैशेषिकाचे अणु हे गुणात्मकदृष्ट्या परस्पराहून भिन्न आहेत व ते अविनाशी असतात. पृथ्वी, आप, तेज, वायु व आकाश याचे प्रत्येकाचे अणु गुणात्मकदृष्ट्या परस्पराहून भिन्न असतात आणि त्याच्या सयोग-वियोगातून पदार्थांची अनुक्रमे निर्मिति व विनाश होत असतो या अणूंतील गुणात्मक भेद अंतिम स्वरूपाचे असतात आणि एकाचें दुसऱ्यात रूपातर होऊ शकत नाही. या दृष्टीने वैशेषिक गुणात्मक-अनेकतत्त्ववादी होत. साख्य हे द्वितत्त्ववादी होत अद्वैती हे एकतत्त्ववादी होत अद्वैत्याच्या मतें अंतिम तत्त्व एकच आणि ते ब्रह्म असते केवळ ब्रह्म सत्य असते व त्याव्यतिरिक्त इतर सर्व सान्त, पार्थिव सगुण वस्तु ह्या भ्रामक, मिथ्या व असत् असतात अशी शाकर अद्वैताची भूमिका आहे उलट, जीव व जगत् हे भेद सत्य असून ते ईश्वराचेच भिन्न आविष्कार होत असे रामानुजमतवादी विशिष्टाद्वैती मानतात एक आणि त्यात वसणारे अनेक – सागर व त्याच्या लाटा आणि बुडबुडे दोन्ही – सत्यच असतात असे द्वैताद्वैतवादी निंबार्कासारखे मानतात. एकामध्ये अनेक वसत असतात आणि ते एकाचेच आविष्कार असतात अनेक एकाहून सवेद्य रूपात भिन्न असले तरी साररूपाने ते एकच असतात अशी द्वैताद्वैतवाद्याची भूमिका आहे. याचा अर्थ, भेद हे जरी व्यावहारिक अर्थाने सत्य असले, तरी अतिम अर्थाने किंवा पारमार्थिक भूमिकेवर फक्त एकच सत्य असते, पण अनेकाशिवाय एकाचे एकत्व प्रतीत होत नाही आणि एकाशिवाय अनेकानाहि अस्तित्व व अर्थ उरत नाही, अशी चिद्‌वादी टेलरची भूमिका आहे. एक व अनेक एकमेकाशी ओतप्रोत असतात आणि त्याच्यातील भेद हा अतर्क्य असतो, आणि जो भेद केला जातो तो कृत्रिम रीतीने केला जातो अशी चिद्‌वाद्याची भूमिका आहे. अनेक हे सख्येने अनंत व अगण्य असतात, ते सर्वत्र चैतन्याचे बिंदु असतात व ते सनातन आणि परस्पराहून संपूर्णत: भिन्न असतात अशी लायब्निझ या चिद्‌वाद्याची भूमिका आहे

एकूण एक व अनेक हे परस्पर-व्यावर्तक नसून परस्परपूरक असतात असें समजणे युक्त ठरेल, आणि हे जर खरे मानले तर शेवटी अनेकांच्या सुसंबद्ध व सुसंवादी कार्यप्रवृत्तीचा अर्थ अनेकाना एकत्र गुंफणारी आणि धारण करणारी अशी एकच प्रणाली असली पाहिजे, हे तार्किक दृष्टीने मान्य करणे आवश्यक ठरते.

संदर्भ-ग्रंथ : कुशमन, एच. ई. · *ए बिगिनर्स हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, २ खं* (लंडन, १९११), विंडेलबँड, डब्ल्यू. *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु जे. एच. टफ्ट्स (न्यूयॉर्क, १८९३); हिरियण्णा, एम : *आउटलाइन्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९३२)

ग. ना जोशी

एकवस्तुवाद व अनेकवस्तुवाद · या जगाचे अधिष्ठान व आदि-कारण हे एक आहे की अनेक आहेत याविषयी तत्त्वज्ञामध्ये

मतभेद असलेले आढळतात. या विश्वांत जी अत्यंत व्यापक व गुंतागुंतीची विविधता आहे ती कशातून निर्माण झाली आहे? केवळ गुणात्मक-दृष्ट्या एका सत्तेतून ही विविधता आणि वैचित्र्य निर्माण झालेले आहे की विविधता व वैचित्र्य यांच्या बुडाशी जी कारणे आहेत ती गुणात्मक-दृष्ट्या परस्पराहून भिन्न असून अनेक आहेत या विचाराने तत्त्वज्ञ बुचकळ्यात पडलेले आहेत आणि त्यासंबधी वेगवेगळे दृष्टिकोण मांडलेले आहेत असे आढळते. उदा.– या विश्वाचे आदि आणि अंतिम अधिष्ठान हें एक निर्गुण व निराकार असे शाश्वत तत्त्व आहे आणि त्यांतून विश्वांतील सर्व भेद, विविधता व वैचित्र्य निर्माण झालें आहे असे रामानुज, वल्लभ, निंबार्क वगैरे अद्वैती समजतात. अनेकविध वस्तु व भेद हे अंतिम अर्थाने खरे नसून ते वरवर दिसणारे भासमान आणि मिथ्या आहेत व अनंत, निर्गुण व निराकार सत्ता हीच फक्त खरी आहे असे शंकराचार्यांचे मत आहे. 'एकास' खरे मानणारे ते 'अनेकास' ('नाना'स) मिथ्या समजतात. उलट या विश्वातील भेद व विविधता ही खरी आहे असे मानणारे 'एक' हे मिथ्या मानतात आणि या विश्वांतील विविधतेस कारणीभूत असणारी तत्त्वे ही परस्परभिन्न व अनेक आहेत असें मानतात. यात द्वैती व अनेकवस्तुवादी येतात. उदा.–द्वैती सांख्य व देकार्त किंवा सप्त पदार्थ मानणारे वैशेषिक किंवा चार मूलद्रव्ये मानणारा ग्रीक तत्त्वज्ञानी एपेडॉक्लीस व चार्वाक किंवा अनंत अणु खरे मानणारा डिमॉक्रिटस हे त्यात मोडतात. 'वैशेषिक' हा शब्द 'विशेषापासून'च आलेला असून प्रत्येक पदार्थ मुळातच आणि स्वरूपतः इतरांहून भिन्न आहे व एकाचे दुसऱ्यात रूपांतरण होत नाही, व सर्व भेद अंतिम आहेत असे त्याचे मत आहे.

सध्याच्या रसायनशास्त्रांतहि शतोत्तर मूलद्रव्याची कल्पना चांगलीच प्रस्थापित व मान्य झालेली अशी आहे; पण 'अणुविच्छेदना'च्या उपपत्तीनुसार या रासायनिक मूलद्रव्यांचेंहि आणखी विश्लेषण करून त्यांचे मूलभूत भेद हे मूलभूत नसून दुय्यम स्वरूपाचे आहेत आणि शेवटी ही अनेक द्रव्यें एकाच आदिशक्तीचे आविष्कार होत असा विचार मांडणारी 'एकशक्तिवादाची' एक उपपत्ति आहे.

अनेक मूलद्रव्यांचे परस्परसंबंध : विश्वांत एकाहून अधिक अंतिम व मूलद्रव्ये आहेत असें मत धारण करणाऱ्यानाहि त्या अनेक मूलद्रव्यांचे परस्परसंबंध कशा प्रकारचे असतात आणि त्या सर्वांचे संयोजन कसें होतें हे तार्किक व सत्ताशास्त्रीय पद्धतीने सांगणे कठीण होऊन बसते. मग 'पंगु-अंधवत्' यासारखे सांख्यांप्रमाणे दृष्टान्त घेऊन त्यांच्या संबंधाचे लंगडें व वेडेंवाकडें समर्थन करण्यापेक्षा त्यांना जास्त काही करतां येत नाही. 'अनेकतत्त्ववाद' हा वास्तववादी दृष्टिकोणाचाच एक भाग आहे. तो मानावयासहि हरकत नाही, पण त्याच्या अनुषंगाने दिले जाणारे युक्तिवाद तार्किक व सत्ताशास्त्रीय निकषांवर टिकूं शकत नाहीत, व म्हणून शेवटी अनेकांनासुद्धा कोणत्यातरी एका अंतिम तत्त्वाच्या पार्श्वभूमीवर व अनुरोधाने समजावून घेणें भाग पडतें. 'अनेकांस' अंतिम अर्थाने सत्यता लाभूं न शकल्याने पुनः 'एकतत्त्व-वाद' हा अपरिहार्य समजला जातो, पण 'एकास' सत्य समजण्याच्या आग्रहात 'अनेकांना' ('नाना'स) गौणत्व व म्हणून मिथ्यात्व देण्याकडे कल झुकतो; आणि म्हणून जगातील वैचित्र्य व विविधता याची उपेक्षा करण्यात येते. याउलट अनेकांना सत्य मानण्याच्या आग्रही मतांत 'एकाकडे' दुर्लक्ष होतें व मग अनेकांत सुसंवाद (मेळ) दाखविणें अशक्य होऊन बसतें. 'एक' व 'अनेक' यांना परस्परव्यावर्तक समजण्यात मूळ सत्तेच्या रूपाचे विकृतीकरण होतें; आणि म्हणून अशीं व्यावर्तक मते कृत्रिम, एकांगी व चुकीचीं बनण्याकडे कल झुकतो.

यासाठी 'एक' व 'अनेक' ही परस्परांहून अभिन्न व अवियोज्य समजणे अनेकांस एक आधार व अधिष्ठान म्हणून अत्यावश्यक असतें आणि आपलें प्रभुत्व, समृद्धि व विविधता व्यक्त करण्यासाठी एकाला अनेक रूपें कशी पूरक व आवश्यक असतात हे जर दाखविता आलें तर 'एकांत अनेक' आणि 'अनेकात एक' हे टेलरचें हेगेलियन मत किंवा ब्रॅड्लेचे केवल तत्त्ववादी मत हें कसें अधिक युक्त आहे हें दिसून येईल. एकूण बुद्धीने एक व अनेक यांच्यांत भेद निर्माण केल्याने हा वाद निर्माण झालेला आहे आणि त्याला यथार्थ उत्तर सापडणे फार कठीण आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : कुशमन, एच. ई. . ए *बिगिनर्स हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, २ खं. (लंडन, १९११); विंडेल्बँड, डब्ल्यू : ए *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु. जे. एच. टफ्ट्स (न्यूयॉर्क, १८९३); राधाकृष्णन, एस. *इंडियन फिलॉसफी*, २ खं. (लंडन, १९२३, सुधा. आ. १९२९); हिरियण्णा, एम. . *आउटलाइन्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९३२).

ग. ना. जोशी

एकेश्वरवाद (मोनोथिइझम) : या तात्त्विक प्रणालीनुसार एकाच ईश्वराचे अस्तित्व मान्य केले जाते. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानपरंपरेत ईश्वर हा प्रज्ञावान्, स्वतंत्र, सर्वसमर्थ, निर्गुण, अविशिष्ट आणि परमपुरुष समजला जातो. आधुनिक भारतीय विचारदर्शनांत ईश्वर हा सगुण, विशिष्ट, विश्वाध्यक्ष, सृष्टीचें निमित्तकारण समजला जातो. या दृष्टिकोणानुसार ईश्वर हा विश्वात्मा सृष्टीचें उपादानकारण समजला जात नाही. भारतीय विचारांत 'सगुणत्व' ही ईश्वराची मर्यादा मानली जाते. विश्वसम्राट् ही त्यामधील ईश्वरविषयक कल्पना पाश्चात्त्य विचारांशी जुळणारी नाही. पाश्चात्त्य एकेश्वरवादामधील ईश्वर म्हणजे निरपेक्ष, विश्वात्मक परमसत्तेचें मानवी कल्पनेंतून साकारलेले रूप होय.

अनेकेश्वरवादामध्ये विविध देव, देवतांची श्रेणी स्वीकारली जाते. हेनोथिइझम या एकेश्वरवादाच्या विशिष्ट प्रकारांत उपलब्ध अनेक देवतामधून एकाची तात्कालिक निवड धर्मसाधनेत केली जाते. सर्वे-श्वरवादामध्ये काही वेळां निरपेक्ष, काही वेळां मानवी कल्पनासापेक्ष अशी सगुण ईश्वरकल्पना स्वीकारली जाते. हा ईश्वर म्हणजे विश्वांतील एकविधतेचे प्रतीक असतो. विश्वांतील आतरिक एकता हे ईश्वराचें स्वरूप समजले जातें किंवा त्याचें शरीर समजले जाते. या सर्व कल्पनांहून एकेश्वरवाद भिन्न आहे. अद्वैतवादामध्ये ईश्वर म्हणजे अनन्य, अतीत, निर्गुण अशी परमसत्ता (परब्रह्म) समजला जातो. त्याचें अस्तित्व विश्वसर्जनावर अवलंबून नसते; परंतु त्या परमसत्तेच्या कारणशक्ती-शिवाय परतंत्र पदार्थांनी भरलेल्या विश्वाची निर्मिति, धारणा व क्रिया-त्मकता शक्य नसते; म्हणजेच परमसत्ता ही विश्वातीत असली तरी

विश्वाचे विवर्तोपादानकारण असते हा अद्वैतवादी दृष्टिकोण पाश्चात्त्य एकेश्वरवादाशी जुळणारा आहे म्हणूनच एकेश्वरवाद हा यहुदी, ख्रिश्चन व इस्लाम धर्मतत्त्वज्ञानाचे केवळ प्रातिनिधिक स्वरूप आहे असे नव्हे, तर अद्वैत वेदान्ताशीहि त्याचे वैचारिक साम्य आहे. साराश, एकेश्वरवादानुसार ईश्वर हे निरपेक्ष, अनन्य, अतीत, प्रज्ञावान, स्वतत्र, सर्वशक्तिमान् असे विश्वाचे आदिकारण होय या विश्वाशी ईश्वराचा निकट सवध असतो, कारण तो विश्वात्मा, विश्वान्तर्यामी आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : रॉइस, जे व इतर . *दि कन्सेप्शन ऑफ गॉड* (वर्क्ले, १८९७), वेब, सी सी. जे *गॉड ॲंड पर्सनॅलिटी*, २ ख. (लडन, १९१८), सोर्ले, डब्ल्यू आर *मॉरल व्हॅल्यूज ॲंड दि आयडिआ ऑफ गॉड* (केंब्रिज, १९१८, आ २, १९२१); प्रिंगल-पॅटिसन, ए. एस : *दि आयडिआ ऑफ गॉड इन दि लाइट ऑफ रीसेंट फिलॉसफी* (ऑक्सफर्ड, १९१७) व ' ईश्वर ' या लेखाखालील नोंदी पहा.

आर. व्ही. डस्मेट

एखार्ट, माइस्टर : (इ. स. १२६०–१३२७) एखार्ट याचा जन्म जर्मनीत झाला. डोमिनिक ह्या भिक्षुधर्मसघात दाखल होऊन त्याने विद्यापीठाच्या सर्वोच्च पदव्या सपादन केल्या आणि पॅरिस व कलोन येथे अध्यापकाचे काम केले पुढे त्या पथाच्या शासनाचे काम त्याच्याकडे सोपविण्यात आले. तेव्हापासून हयातीच्या अखेरीपर्यंत लोकाना गूढवाद व अध्यात्म शिकविण्याचे काम त्याने फार उत्साहाने व नेटाने केले. त्याने जर्मन व लॅटिन भाषात भाष्ये, प्रश्न, निबंध, प्रवध, प्रवचने या स्वरूपाचे अनेक ग्रथ लिहिले आहेत. विरोधाभासी निवेदनाचा आश्रय घेतल्यामुळे अनेक वेळा लोकानी त्याच्या धर्मनिष्ठेवद्दल संशय व्यक्त केला. त्याच्या मृत्यूनतर लवकरच धर्माधिकाऱ्यानी त्याच्या ग्रथांतून गोळा केलेली २८ विधाने नास्तिक वृत्तीची अगर अतीव सदिग्ध असल्याचे जाहीर केले आधुनिक ख्रिस्ती पडितानी त्याच्या त्या विधानाचा सदर्भ नीट लक्षात घेऊन योग्य तो अर्थ लाविला आहे. (त्याच्या लिखाणाची गुणदोषविवेचनात्मक आवृत्ति तयार होत आली आहे.) त्याच्या मतावरून असे दिसते की, त्याच्या समकालीनापेक्षा या पडितांना त्याच्या अभावार्थी ईश्वरशास्त्राची अधिक यथार्थ कल्पना आली आहे. ख्रिस्ती तत्त्वज्ञानाचा गाभा असलेला जो मूलभूत अद्वैतवाद त्याची काहीशी अतिरजित सूत्ररूप रचना हेच त्याच्या सिद्धान्ताचे स्वरूप आहे. एखार्ट हा ॲक्वायनस याच्या पहिल्या शिष्यापैकी एक असून स्वत तो गूढवादी होता.

ईश्वरचिंतन : एखार्टच्या लिखाणात त्याच्या गुरूचा बुद्धिवाद व डायोनिशियस व ऑगस्टीन यानी विकसित केलेली सेट जॉनची वचनामृते – सुसमाचार – यांतील विचाराची सागड घातलेली आहे ईश्वर हाच प्रामुख्याने त्याच्या चितनाचा विषय आहे. सृष्टीतील मर्यादित व सर्वसामान्य नाशवत गोष्टीबद्दल त्याला मुळीच आस्था वाटत नाही. जीवात्मे अनेकरूप व मर्यादित आहेत. ईश्वर कोणत्याहि जीवात्म्यापेक्षा श्रेष्ठ आहे तो केवल चैतन्यमय (प्रकृतीच्या पलीकडचा) असून सर्व प्राणिमात्रांचे आदिकारण आहे. दुसऱ्या दृष्टिकोणातून पाहिल्यास आपल्याला असेहि म्हणता येईल की, ईश्वराशी तुलना केल्यास सर्व प्राणी क पदार्थ आहेत. कारण ईश्वर म्हणजेच सत्ता. ईश्वर एकमेव व शिवतत्त्व ह्याचे एकीभूत रूप आहे ईश्वर म्हणजेच स्वयसिद्ध ज्ञान, व हे ज्ञान म्हणजेच जीवन आणि त्यातील विविध व्यापार ईश्वर सर्वातीत असून त्याची व्याख्या करण्यास अगर त्याचें वैशिष्टच सागण्यास शब्द तोकडे पडतात. “ईश्वर शब्दातीत व अज्ञेय आहे आणि त्याच्या स्वरूपात सर्वच सृष्टि ही अवर्णनीय म्हणून सामावून गेलेली आहे;” परतु अविकारी ईश्वर म्हणजेच जीवन असल्यामुळे, ईश्वराच्या एकत्वांतच त्रित्व (पिता, पुत्र व पवित्र आत्मा) नादते. आपल्या पूर्ण ज्ञानाने ईश्वर आपली स्वत.ची परिपूर्ण प्रतिमा घडवितो व त्याचा पुत्र ईश्वरासमोर तो आपला पिता म्हणून उभा राहतो; आणि या दोन (पितृरूप व पुत्ररूप) ईश्वरी स्वरूपांच्या पूर्ण प्रेमातूनच ईश्वराचे तिसरे रूप (पवित्र आत्मा) निर्माण होते प्रतिविंवाल मूळ वस्तूचे स्वरूप जसेच्या तसेच प्राप्त होते, त्यात नवीन असे काही निर्माण होत नाही म्हणूनच विंव-मूल-भूत पितृरूप पिता व प्रतिविंवरूप पुत्र ही एकाच निर्गुण ईश्वराची दोन अभिन्न रूपे आहेत हाच न्याय तिसऱ्या ईश्वरस्वरूपालाहि लागू पडतो ही तिन्ही ईश्वररूपे भिन्न सत्त्वे नसून एकाच सत्त्वाचा तिहेरी आविष्कार आहेत व आपल्या प्रेमाच्या मुक्त उद्रेकाने त्यानी प्राणिरूपाने आपल्याच अपूर्ण कृति निर्माण केल्या आहेत या अपूर्ण कृतीचे पूर्ण व शाश्वत रूप बुद्धिगम्य असून ते ईश्वरी स्वरूपाहून भिन्न नाही. प्राणिनिर्मितीची दैवी क्रिया अनिर्वध असली तरी ती निर्गुण ईश्वरी स्वरूपाचाच एक आविष्कार आहे – ती एखादी सर्वथैव भिन्न शक्ति नव्हे. तिचा कार्य-कारण-भावाने निर्मित प्राण्याशी सवध येतो एवढेच ईश्वर ज्या ज्या वस्तु निर्माण करतो त्या त्या ईश्वरांतच समाविष्ट असतात; परंतु अनेकरूप व सगुण (मर्यादित) असल्यामुळे त्या ईश्वराचा भाग नसतात. त्या ईश्वराच्या निवळ उपाधि असतात तसेच ईश्वराव्यतिरिक्त त्याना स्वतत्र अस्तित्व नसते आणि त्या ईश्वराच्या स्वरूपात कसलीहि भर घालीत नाहीत. अ-ब्रह्मस्वरूप व अ-सत् असल्यामुळे, त्या वस्तु अस्थिर असून त्यांच्यात सतत वदल व घडामोडी होत असतात, आणि त्याच्या कणाकणात ईश्वरी गुण व क्रियाशीलता भरलेली असूनहि त्या सतत त्याच्या प्राप्तीची इच्छा करीत असतात.

ख्रिस्ताकडून त्याच्यांत मानवांचे पुनर्जनन होणे म्हणजे त्याच्या ठिकाणी पित्याकडून त्याच्या सनातन निर्मितीचे ज्ञान होऊन त्याचा मानवास साक्षात्कार होणे हें असते या दृष्टीने पाहिले तर ख्रिस्ताचे जीवन, मृत्यु व पुनर्जीवन हे ऐतिहासिक प्रसग म्हणजे त्याने मानवाकरिता सतत केलेल्या सनातन कार्याचे गतिमान् टप्पेच ठरतात. तसेच ख्रिस्ताच्या अनुयायाच्या जीवनावर त्याच्या जीवनाचे किती महत्त्वाचे परिणाम झाले आहेत हेहि या दृष्टिकोणातून पाहिल्यास दिसून येते.

शून्यस्वरूप सृष्टीपासून मनाला अलिप्त ठेवून मनुष्य जेव्हा अत स्थ दैवी आत्म्यांच्या चिरकालीन व्यापाराचा जागरूकपणे विचार करूं लागतो, तेव्हा तो गूढगुजनात रमून जातो व स्वत चे व्यापार फोल आहेत याची त्याला जाणीव होते त्याच्या या विनम्र वृत्तीमुळे तो ईश्वराशी तादात्म्य पावतो व तो ईश्वरी सामर्थ्य, जीवन व अस्तित्व यात अशभागी होतो. आत्म्यातील अनादि (अनिर्मित) तत्त्व म्हणजेच ईश्वर. त्याच्या तुलनेने जे जे (पर) निर्मित आहे ते ते सर्व अगदीच क्षुद्र ठरते

संदर्भ-ग्रंथ . करेर, ओ. संपा. *माइस्टर एखार्ट स्पीक्स, ए कलेक्शन ऑफ दि टीचिंग्ज,* अनु ई. स्ट्रकोश (लंडन, १९५७); क्लार्क, जे. एम. व स्किनर, जे व्ही, अनु. व संपा. : *माइस्टर एखार्ट, सिलेक्टेड ट्रीटिज अँड सर्मन्स* (लंडन, १९५८); अॅन्सेलॉट, एच. जे. *माइस्टर एखार्ट अँड दि न्हाइनलँड मिस्टिक्स* (लंडन, १९५७), ऑटो, आर : *मिस्टिसिझम. ईस्ट अँड वेस्ट,* अनु. एल. ब्रेसी व आर. सी. पेन (न्यूयॉर्क, १९५७).

आर. व्ही. डस्मेट

ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर (ह्यूम) : अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात विशेष महत्त्व पावलेला ह्यूमचा 'ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर' हा ग्रंथ फ्रान्समध्ये लिहिला गेला व १७३९ साली लंडन येथे प्रसिद्ध झाला. ह्यूम १५ वर्षांचा असताना त्याने एडिंबरो विद्यापीठ सोडलें व तेव्हापासून त्याने स्वतंत्र विचारांची कास धरली. त्या विचारातूनच त्याची तात्त्विक प्रणाली निर्माण झाली व तीच 'ट्रीटिज'च्या स्वरूपात त्याने प्रसिद्ध केली. त्याच्या स्वत:च्या म्हणण्या-प्रमाणे तो छापखान्यातून मृतावस्थेतच बाहेर पडला. त्या पुस्तकाचा प्रभाव बरेच दिवसपर्यंत दिसून आला नाही. त्याच्या या ग्रंथाबद्दल त्याचें कौतुक होण्याऐवजी निंदाच पदरांत पडली; पण तरीहि नाउमेद न होता त्याने १७४० मध्ये **'अॅन अॅब्स्ट्रॅक्ट ऑफ ह्यूमन ट्रीटिज'** प्रसिद्ध केला. या पहिल्या दोन्ही पुस्तकावर त्याने लेखक म्हणून आपलें नाव घातलें नाही.

'ट्रीटिज'चे तीन भाग आहेत : ऑफ दि अंडरस्टँडिंग, ऑफ दि पॅशन्स व ऑफ मॉरल्स. **पहिल्या भागाचे** चार विभाग केले असून त्यातील पहिला मानसशास्त्रीय आहे, दुसऱ्यांत दिक्कालाचे विवेचन आहे, तिसऱ्यात ह्यूमची कारणतेची मीमांसा आहे व चौथ्यांत चित् व अचित् यांना सरसकट संस्कार या सदरापर्यंत आणून बसविले आहे. **दुसऱ्या भागांत** आवेगाची उत्पत्ति, आणि त्याचे प्रकार यांची माहिती आहे. **तिसऱ्यांत** राज्यशास्त्र, न्याय व नैतिकता हे आवेगातून येतात हा प्रसिद्ध सिद्धान्त आहे.

प्रायोगिक पद्धती सर्वत्र वापरून मानवी मनाचा न्यूटन बनण्याची ह्यूमची इच्छा आहे. तदनुसार त्याने 'ट्रीटिज'ला 'नैतिक विषयांत प्रायोगिक पद्धती वापरण्याचा प्रयत्न' असा उपमथळा दिला आहे. 'ट्रीटिज'वर १७ व्या शतकातील बुद्धिवादी दर्शनाचा व अनुभववादी तत्त्वज्ञांचा छाप असून, कॅथॉलिक व प्रॉटेस्टंट पंथांतील मतभेद तसेच ईश्वरवाद व अलिप्तदेववाद यांतील मतभेदाचीहि छाया त्यांत दिसते.

ज्ञानशास्त्र : मनुष्याचें सर्व ज्ञान संस्कार व कल्पना यांतून येते. संस्कारांत बाह्य-वेदने व आंतरिक भावना येत असून कल्पनांत स्मृति व विकल्प हे येतात. संस्कार हे जिवंत, रसरशीत व सामर्थ्यशाली असून कल्पना अंधूक असतात व त्या संस्कारांच्या प्रतिकृति असतात. संस्कार कल्पनांचे उगमस्थान असून ते कल्पनांच्या आधी येतात. संस्कार आणि कल्पना दोन प्रकारच्या असतात : सरल व संकीर्ण. ज्यात काही भाग पाडता येत नाहीत ते सरल व ज्याची विभागणी होऊं शकते ते संकीर्ण. संस्कारांना बाह्यवस्तूचे प्रतिनिधि समजणे चूक आहे. संस्काराहून आणि कल्पनाहून वेगळी सत्ता काही नाही. संस्कार व कल्पना याच सद्वस्तु. 'वेदनां'चे व 'विचारा'चे असेहि संस्काराचे दोन प्रकार आहेत. वेदनांचे संस्कार अज्ञान कारणापासून येतात तर विचारांचे आंतरिक असतात सुख व दु:ख हे मूळचे संस्कार असून आवेग हे दुय्यम संस्कार आहेत.

संस्कार साहचर्याने एकत्र येतात व एका संस्काराने दुसरा सुचवला जातो. संबंध, प्रकार, द्रव्य वगैरे संकीर्ण कल्पना साहचर्याने येतात. साम्य, सामीप्य व कारणता अशी तीन साहचर्ये आहेत. साहचर्याने नवीन संस्कार मात्र निर्माण होत नाहीत.

या ह्यूमच्या सुट्या सुट्या संस्कारांच्या राज्यांत सामान्य सिद्धान्तांना बिलकूल स्थान नाही, आणि म्हणून निश्चित ज्ञान शक्य नाही. म्हणून अनुभववादापासून सुरुवात झालेलें हें ज्ञानशास्त्र संशयवादापर्यंत येतें. कल्पनाकल्पनांतील ज्ञान निश्चित असते म्हणून गणितांत निश्चित ज्ञान मिळते; परन्तु घटनांचें निश्चित ज्ञान मिळत नाही. ज्ञानाच्या क्षेत्रांतील गोंधळ पाहून ह्यूम म्हणतो की, मानवी बुद्धींतून निघालेल्या परस्परविरोधी विधानानी माझे डोकें इतकें फिरून गेलें आहे की, सर्वच श्रद्धांचा त्याग करण्यास मी तयार आहें. आपल्या मनाच्या शक्ति किती स्खलनशील आहेत याचा विचार केला तर यच्चयावत् सर्व ज्ञान संभाव्यतेच्या पायरीवर येऊन बसतें व अंततोगत्वा सर्व श्रद्धांचा नाश होतो; पण बुद्धीने अनेक गोष्टी सिद्ध करण्यासारख्या नसल्या तरी त्यांचा संपूर्ण नाशहि ह्यूमला सहन होत नाही; म्हणून अबौद्धिक आधाराने तो पुन्हा त्यांना जागेवर आणून बसवतो. तो म्हणतो की, आपण केवळ विचारच करीत नाही तर आपल्याला भावनाहि आहेत; तसेच श्रद्धा ही केवळ विचाराचा विषय नसून एक प्रकारचे **वेदनहि** आहे व ते सर्वस्वी नाहीसें होत नाही.

सहजात कल्पना ह्यूमला मान्य नव्हत्या. तसेच बर्क्लेचा अमूर्त कल्पनाविषयीचा सिद्धान्त तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात फार महत्त्वाचा असून आपल्याला तो मान्य आहे व त्याबद्दल कोणीहि संशय घेऊं नये असेहि ह्यूम म्हणतो.

सत्ताशास्त्र : आपल्या संवेदना व त्याहून वेगळें जडवस्तूचें अस्तित्व असें दुहेरी अस्तित्व खरे नाही वेदन हेच अस्तित्व. वेद्य गुणाच्या समू-हाला आपण नित्य समजतो आणि त्याला 'वस्तु' म्हणतों. गुणाना आश्रय म्हणून वस्तु या द्रव्याची जरूर नाही. अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाने प्राथमिक व दुय्यम गुणांत केलेला फरकहि चुकीचा आहे. त्यामुळेहि जडवस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होण्यास मदत मिळत नाही दोन वस्तूतील सारखेपणा-मुळे वस्तु नित्य मानण्याची चूक होते. एकसारख्या संस्कारांना तेच संस्कार मानणे चूक आहे एकाच वस्तूचा विचार करण्यांतील आणि समान वस्तूंचा पाठोपाठ विचार करण्यातील मनाची प्रक्रिया समान असते.

आत्म्याची कल्पना कोणत्याच संस्कारातून आलेली नाही म्हणून आत्मा असें द्रव्य अस्तित्वात नाही. वेदनें, संवेदने किंवा संस्कार म्हणजेच आत्मा. जडवस्तु नाही हे जसें तत्त्वज्ञ कबूल करू लागले आहेत तसें आत्मा नाही हेहि आता त्यांना कबूल केले पाहिजे एक तर स्वत:ला आत्म्याची जाणीव नाही. 'मी' या कल्पनेचा एकहि संस्कार नाही. तसा संस्कार असेल तर तो डोळयानी आला आहे काय ? तर मग आत्मा रंग असला पाहिजे; कानानी आला आहे काय ? मग आत्म

आवाज असला पाहिजे, ...पण आत्मा यापैकी काही असल्याचे कोणी कबूल करीत नाही शिवाय नित्य आत्म्याला नित्य संस्काराची जरुरी आहे, पण सस्कार तर क्षणभगुर असतात दुसरे म्हणजे अन्त-निरीक्षणातूनहि आत्म्याचा सस्कार येत नाही. मी जेव्हा 'मी' मध्ये डोकावून पाहूं लागतो तेव्हा एखाद्या सवेदनापाशी येऊन थडकतो. 'मी' असे मला काहीच मिळत नाही. अर्थात् मी म्हणजे दुसरे-तिसरे काही नसून संवेदनाचा समूहच आहे त्याना एकत्र आणण्यास आत्म्याची जरुरी नाही रंगभूमीवर येणाऱ्या-जाणाऱ्या पात्राप्रमाणे मनांत सवेदने जा-ये करीत असतात आत्मा असे द्रव्यच नाही. ते अमर आहे की अजड आहे हे प्रश्नच उद्भवत नाहीत दुसऱ्यांना असेल तर असो, मला मात्र आत्मा नाही.

ह्यूमचे हे अनात्मवादी भूमिकेचे समर्थन अभिजात तात्त्विक वाङ्मयात जमा होईल; पण त्यावर टीकाहि तितक्याच जोराने झाली व त्याच्या युक्तिवादातील दोष दाखविले गेले आत्मा नित्य आहे हे समजणे चूक आहे असे ह्यूम म्हणतो, कारण त्यासाठी नित्य संस्कार नाही; पण नित्यतेची कल्पना तरी कुठून आली, असे कॅल्किन्स विचारते. पुढे, नित्यतेचा संस्कार नसतो, आणि नित्यतेची कल्पना संस्कारा-खेरीज येऊ शकत असेल तर आत्म्याची का नको? आत्मा पाहताना प्रत्येक वेळेस संवेदने असतात हे खरे; पण म्हणून आत्मा नाही हें कुठे सिद्ध होतें? सवेदने ही 'आत्म्या'ची असतील आणि मी स्वत:मध्ये डोकावून पाहतो म्हणजे काय? 'संवेदनाचा समूह' 'सवेदनाच्या समूहांत' डोकावतो असें त्याचें रूपांतर केले तर ते ह्यूमला चालेल काय?

बुद्धीतून आपल्याला शक्तीची कल्पना मिळत नाही. कार्य उत्पन्न करण्याची शक्ति असलेले ते कारण अशी सुस्पष्ट व्याख्या करतां येत नाही. कारणकार्य हे एक साहचर्य आहे कल्पनाकल्पनातील संबंधांनी निश्चित निष्कर्ष निघत असले तरी त्यांतून घटनेबद्दल काही कळत नाही आणि कारणता तर घटनेशी संबद्ध असते. म्हणून कारणतेबद्दल निश्चित निष्कर्ष मिळत नाही. निकट व पूर्ववर्ती अशा ज्या संस्काराने दुसऱ्या घटनेबद्दल जिवत कल्पना उभी राहते त्याला आपण कारण म्हणतों. अशी काही कल्पना उभी न राहिली तर आपण यदृच्छेबद्दल बोलतो. कारणांत उपादान, निमित्त, आकारिक किंवा प्रयोजक असा फरक करणें बरोबर नाही. त्याच कारणांतून तेंच कार्य येते अशी एक-विधतेची कल्पना म्हणजे केवळ आपली अपेक्षा आहे व ती अनुभवावर आधारलेली आहे पुन पुन्हा एखादी गोष्ट घडू लागली, की तिला 'रूढि' म्हणतात.

कारणता हें सिद्ध झालेले तत्त्व नाही; तरीहि त्याची कल्पना येत असल्यामुळे ह्या कल्पनेमागील संस्कार शोधला पाहिजे. वस्तूचा एक-मेकीशी संबध नसतो आजपर्यंत फळ खालीच पडत आले म्हणून ते खालीच पडणार अशी अपेक्षा आपण आधीच करतो व मनाची तशी धारणा तयार होते, हाच कारणतेच्या कल्पनेमागील संस्कार ही कारणता मानसिक आहे, वस्तुस्थितींत नाही; विषयिगत आहे, विषयगत नाही. रूढीमुळे आपण ती मानतो व वस्तूवर लादतो कोणत्याहि दोन गोष्टी भिन्न असल्याने कारणांत कार्य शोधणें बरोबर नाही. कारणतेला वास्तविक आधार नसून तो कल्पनाशक्तीचा खेळ आहे.

ह्यूमची ही कारणतेची चर्चा सुदीर्घ तात्त्विक युक्तिवादाचा एक नमुना आहे. त्याने मूलभूत प्रश्न उपस्थित केले व कांटसारख्या तत्त्वज्ञांनी ह्यूमला दिलेले उत्तरहि कारणतेची खरी समस्या सोडवू शकले नाही.

दिक् व काल ही केवल अस्तित्वे नाहीत त्या वस्तूच्या अस्तित्वांत असण्याच्या पद्धती आहेत दिक् व काल अनतापर्यंत विभाजनीय आहेत ही कल्पना चूक आहे

नीतिशास्त्र : नैतिक घटना, नैतिक निर्णय, सद्गुण हे मुळातले नसून आवेगावर आधारित आहेत. आवेग युक्तिवादांनी निर्माण होत नसून सुखदु:खाच्या भावनेने येतात म्हणून बुद्धि हा इच्छाशक्तीचा हेतु होऊं शकत नाही. बुद्धि आवेगाची गुलाम आहे व राहिली पाहिजे. नैतिक युक्तायुक्तता ठरविण्याचें काम बुद्धि करीत नसून नैतिक भावगंड करीत असतो. त्या भावगडाने न्याय पाळण्याची नैतिक जबाबदारी येते.

आवेगाचे ह्यूमने प्रशांत व क्षुब्ध तसेच प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष असे प्रकार केले आहेत चांगल्या किंवा वाईट गोष्टीपासून स्वाभाविकपणे उत्पन्न होणारे ते प्रत्यक्ष आवेग. यांतूनच मनाच्या काही शक्तीनुसार गर्व किंवा विनम्रता, प्रेम किंवा द्वेष या भावना उत्पन्न होतात. या अप्रत्यक्ष होत प्रशांत आवेगाना अनेकदा बुद्धि समजलें जाते. क्षुब्ध आवेगावर प्रशांत आवेग किती विजय मिळवू शकतात त्यावर स्वभावाचे सामर्थ्य अवलंबून आहे.

मानवताप्रेम, परहित वगैरे न्यायाचे मूळ हेतु नाहीत. प्रत्येक मनुष्य स्वत वर जास्त प्रेम करतो व म्हणून त्याचा स्वभाव आणि बाह्य परि-स्थिति यामुळे तो समाजाच्या विरुद्धच राहतो. याला औषध नैसर्गिक नसून कृत्रिम आहे व ते म्हणजे रीतिरिवाज. हे रीतिरिवाज उपयुक्ततेवर आधारित आहेत सहानुभूतीने काही गोष्टी सर्वांनाच हव्या असतात ही जाणीव होते व त्यांतून न्याय, मालमत्ता, कर्तव्यें, हक्क या सर्व कल्पना येतात. न्यायाची कल्पना नैसर्गिक नसून कृत्रिम आहे; पण शिक्षण, रीतिरिवाज, परपरा यांतून ती निश्चितपणे उद्भवते व जणू स्वाभाविकच झाली आहे. न्याय करारावर अवलंबून नाही.

राज्यशास्त्र : राज्यसस्था उपयोगी असली तरी अपरिहार्य नाही; तिच्याशिवाय काही काळ समाज टिकवून धरणे अशक्य नाही. राज्याचा उदय आपसांतील भांडणांतून झाला नसून समाजासमाजातील भांडणातून झाला आहे. मनुष्य स्वतंत्र असून करारातून राज्य जन्माला येतें व त्या राज्याचे नियम पाळण्याचे निसर्गावस्थेंत माहीत नसणारें कर्तव्य त्याला करावे लागते हे सर्व खोटे आहे. राज्याशिवाय समाज राहू शकत असला तरी न्याय, मालमत्तेचे रक्षण व तिचा सर्वांच्या संमतीने उपयोग व वचन पाळणें यांची त्याला जरूर आहे.

धर्मशास्त्र : घटनांबद्दल नैगमनिक सिद्धता अशक्य असल्याने ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. काहीच कशाचें कारण नाही असें समजलें तर ईश्वरहि कशाचें कारण होत नाही. उलट, ईश्वर कारकशक्ति असून सर्व कारणांना शक्ति पुरवतो असे म्हटलें तर तो चांगल्याचा व वाइटाचा दोहोचा धनी होतो याबद्दल अंतिम निर्णय घेणे मानवा-पलीकडील आहे विश्वातील सुसबद्धतेवरून सर्वशक्तिमान् ईश्वराची कल्पना येते. धर्माला आधार देण्यास एवढी कल्पना पुरेशी आहे धर्म भावनेवर अवलंबून आहे आणि धर्माचा मानसशास्त्रीय इतिहासच शक्य आहे.

उपसंहार . लॉकच्या तत्त्वज्ञानाचा तर्कशुद्ध निष्कर्ष म्हणून ट्रीटिजकडे बोट दाखविता येईल. लॉकच्या ज्ञानशास्त्राचें विवरण करताना ह्यूम बर्क्लेच्याहि पुढे एक पाऊल गेला आहे व लॉकने रंगवलेल्या आत्मे, जडवस्तु वगैरेंनी युक्त अशा सामान्य मनुष्याच्या जगाऐवजी त्याने इतस्तत. विखुरलेल्या व एका काश्मिरी कवीने एका संस्कृत काव्यात म्हटल्याप्रमाणे असत् अशा भितीवरील चित्राप्रमाणे किंवा 'ॲलिस इन वंडरलँड'मधील चेशायरच्या माजराच्या हास्या-प्रमाणे द्रव्याविना राहणाऱ्या संस्कार आणि कल्पना यांनी भरलेले जग आपलें आहे. अनुभवापलीकडे ज्ञान नेणे योग्य नाही असे सांगणारा 'ट्रीटिज हा अनुभवसत्तावादावरील प्रमुख ग्रंथ आहे.

ह्यूम अठ्ठाविसाव्या वर्षी मेला असतां तरी त्याचें जीवनकार्य तेव्हा उरकले होतें व त्याची कीर्ति तिळभरहि कमी झाली नसती हें लिटन स्ट्रॅचीचें म्हणणे अतिशयोक्तिपूर्ण असले तरी ह्यूमच्या नंतरच्या बहुतेक ग्रंथांतून 'ट्रीटिज'मधील तत्त्वज्ञानच पुन्हा सांगितले आहे हे निस्संशय. 'ट्रीटिज'मध्ये तारुण्यसुलभ जोश आहे आणि नवीन पायावर सर्व शास्त्रांची मांडणी करण्याची महत्त्वाकांक्षा आहे सारासारविचार करणारा ह्यूम स्वतःची मते म्हणून आपली परिपक्व विचारांची पुस्तकें पुढे करील; पण नवनवीन वाटा पाडणारा ह्यूमच सर्वांना प्रिय असल्याने **'ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर'** हाच त्याचा प्रातिनिधिक ग्रंथ समजावा लागेल.

संदर्भ-ग्रंथ : सेल्बी-बिग, एल. ए. : *ए ट्रीटिज ऑन ह्यूमन नेचर बाय डेव्हिड ह्यूम*, ३ खं. (लंडन, १८८८); लेअर्ड, जे. : *ह्यूम्स फिलॉसफी ऑफ ह्यूमन नेचर* (लंडन, १९३२); सबाइन, जी. एच. : *ए हिस्टरी ऑफ पोलिटिकल थिअरी* (लंडन, १९३७; सुधा. आ. ३, १९६३); लेग, बी. एम. : *डेव्हिड ह्यूम* (लंडन, १९३२); स्मिथ, एन. के. . *दि फिलॉसफी ऑफ डेव्हिड ह्यूम* (लंडन, १९४१).

पद्मा भी. कुलकर्णी

ए ट्रीटिज कन्सर्निंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज (बर्क्ले) : 'ट्रीटिज कन्सर्निंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज '(प्रिन्सिपल्स) हा बर्क्लेचें तत्त्वज्ञान सुव्यवस्थित रीतीने मांडणारा ग्रंथ आहे. तो ट्रिनिटी कॉलेज, डब्लिन येथे रचला गेला व १७१० साली प्रथम प्रसिद्ध झाला. द्रव्य व शक्ति या बर्क्लेच्या तत्त्वज्ञानांतील मध्यवर्ती संकल्पनांचें 'प्रिन्सिपल्स' या ग्रंथांत पूर्ण विवेचन असलें, तरी तो ग्रंथ पूर्ण झाला आहे असे वाटत नाही. त्याच्यावर भाग १ असें लिहिलेलें होतें आणि आपल्या 'डायलॉग्ज बिट्वीन हायलॅस ॲंड फायलोन्स' या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत आपण 'प्रिन्सिपल्स'चा दुसरा भाग लिहिणार असल्याचें बर्क्लेने आश्वासन दिले आहे. मात्र हा दुसरा भाग कधीच प्रसिद्ध झाला नाही. त्याबद्दल सॅम्युएल जॉन्सनला लिहिलेल्या पत्रांत बर्क्ले म्हणतो की, "१४ वर्षांपूर्वी माझें हस्तलिखित इटलीत हरवले. आता त्याच विषयावर दोनदा लिहिण्याचा मला कंटाळा आला आहे."

'प्रिन्सिपल्स 'मधील मजकूर आणि भाषा यांवरून बर्क्लेने लॉकच्या 'एसे'चा काळजीपूर्वक अभ्यास केला असल्याचे स्पष्ट होतें. बर्क्लेने आपल्या पुस्तकांत लॉकच्या मतावर सपाटून हल्ला केला आहे. लॉक अनुभववादी असला तरी त्याने अनुभववाद सगळीकडे नीट लावला नाही अशी बर्क्लेची तक्रार आहे बर्क्लेचा अनुभववाद लॉकच्या पुढे एक पाऊल जातो. 'प्रिन्सिपल्स 'वर लॉकखेरीजकरून मालब्रांश व देकार्त याचाहि प्रभाव दिसून येतो. सुरुवातीस प्रस्तावना असून विशेष व मूर्त गोष्टीच अस्तित्वात आहेत असा त्यातील निष्कर्ष आहे. हें सर्व विवेचन नामवादाचे रूप घेते. नंतर तात्त्विक ज्ञानाचे 'नवीन सिद्धान्त' सांगितले असून त्यावर काय आक्षेप घेतले जातील याची कल्पना करून त्यांचा परिहारहि करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

ज्ञानशास्त्र : लॉक घेतो त्याप्रमाणे आपल्या शक्तीबद्दल संशय घेण्याचें कारण नाही. आपण तिचा उपयोग कसा करतों ते पाहिलें पाहिजे. आपणच धूळ उडवून, दिसत नाही अशी तक्रार करण्यांत अर्थ नाही. अमूर्त कल्पना, अमूर्त द्रव्य, अमूर्त दिक्-काल किंवा गति, सर्व निखालस खोटे असून त्यांनी तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात गोंधळ घातला आहे. अनेक वस्तूंची तुलना करून, त्यातील वैशिष्ट्ये काढून टाकून व साधारण असणारे गुण घेऊन त्या शब्दाचा सामान्य म्हणून उपयोग केला जातो असें लॉक म्हणतो ही सामान्ये मनात अमूर्त रूपाने असतात; पण बर्क्लेच्या मते सामान्ये मनातहि नसतात आणि बाहेरहि नसतात. ती एक सत्ताशास्त्रांतील घोडचूक आहे शब्दाचा सामान्य म्हणून उपयोग करीत असतांना आपण वेदनकल्पनांच्या मदतीनेच विचार करीत असतो. केवळ अमूर्ताचा विचार केला तरी वेदनापाशी येऊन थडकतों, स्मृतिकल्पनाहि वेदनाशीच निगडित असतात. म्हणून अमूर्त कल्पना हें तत्त्वज्ञाच्या डोक्यातून निघालेलें खूळ आहे. जो त्रिकोण, काटकोण त्रिकोण, विशालकोण त्रिकोण नाही, पण जो यांतील काहीच नसून सर्व काहीहि असू शकेल अशा त्रिकोणाची कल्पना करणे शक्य नाही. त्रिकोण म्हटले तर तो कोणता तरी विशिष्टच असला पाहिजे. व्यक्तिगत वैशिष्ट्याखेरीज आपण कोणतीच गोष्ट पुढे मांडू शकत नाही. अमूर्त कल्पना हे मनुष्याचें वैशिष्ट्च आहे, हें लॉकचें म्हणणेहि बर्क्लेला मान्य नाही.

आता आपण केवळ सामान्य गुणधर्मांचा उपयोग करून एका त्रिकोणाबद्दल जें खरें आहे तें दुसऱ्याबद्दलहि आहे असें म्हणूं शकतों. चिन्ह म्हणून त्याचा उपयोग करूं शकतो हें खरें आहे, असें बर्क्ले म्हणतो. त्या सामान्य गुणधर्माने सामान्य अशी वस्तु मात्र सुचवली जात नाही. बर्क्लेच्या या विधानाबद्दल असें म्हणता येईल की, चिन्हाने एका जातीच्या अनेक वस्तु सुचवल्या जातात, याचाच अर्थ चिन्ह सामान्यांचें काम करूं लागलें आहे. हें सामान्य संवेदनांतून आलेलें नसून संकल्पनेतून आलेलें आहे. येथे त्याला विशेषवादापासून दूर नेणारा प्रत्ययाचा सिद्धान्त सुचवला गेला आहे. सामान्य मान्य केल्यावर लॉकच्या सिद्धान्तावर केलेली टीका व्यर्थ जाते. शिवाय हें सामान्य बर्क्लेच्या वेदनवादाला मानवण्यासारखे नाही.

सत्ताशास्त्र : ज्ञानाच्या क्षेत्राकडे नजर टाकली तर त्यांत ज्ञानेंद्रियां-तून आलेल्या वेदन-कल्पना, भावना, इच्छा वगैरे आंतरिक कल्पना व स्मृतीच्या किंवा विकल्पशक्तीच्या मदतीने तयार झालेल्या कल्पना असतात. वेदन-कल्पना निष्क्रियपणे स्वीकारल्या जातात व त्या सामर्थ्यवान्, प्रभिन्न व जिवंत असून त्यात सुसंगति दिसते. मात्र या सर्वच कल्पना, विचार करणारें, इच्छा करणारें, आठवणारे द्रव्य

अस्तित्वात आहे हे सुचवतात हेच मन, चिद्वस्तु किंवा आत्मा. हाच आत्मा मनात अनेक कल्पना आणूं शकतो किंवा त्या बदलूं शकतो. म्हणून क्रियाशीलता हे आत्म्याचे वैशिष्टच आहे. भावना किंवा विचार मनाखेरीज राहूं शकत नाहीत. प्रत्येक अनुभव ज्ञात्यापाशी येऊन थडकतो हे सर्वजण मान्य करतील. हे विश्व, आत्मे व त्यांच्या कल्पना यानी बनलेले आहे. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातून बर्क्लेने बाह्यवस्तु (१) ज्ञातृनिरपेक्ष अस्तित्व व (२) अचित् किंवा जडवस्तूचें अस्तित्व या दोन्ही अर्थी काढून टाकली. (१) घरे, नद्या, पर्वत वगैरे वस्तु सवेदनानिरपेक्ष अस्तित्वात असतात, अशी लोकांची समजूत आहे; परतु जरा विचार केला तर आढळून येईल की, या वस्तु आपल्या जाणिवेबाहेर आहेत काय ? आणि आपल्याला कल्पनाखेरीज कशाची जाणीव होते ? वस्तु आहे म्हणजेच तिचे सवेदन झालें आहे. रंग आहे पण दिसलेला नाही, आवाज आहे पण ऐकलेला नाही, हा वदतोव्याघात आहे. मनावर अवलबून असणाऱ्या विशिष्ट वस्तूच फक्त खऱ्या आहेत. बाह्यवस्तु नाहीत असे नाही, पण त्या कल्पनांचा समूह आहेत. एक एक कल्पना काढून टाकली तर खाली काही उरत नाही म्हणून अस्तित्व म्हणजेच सवेदनविषयत्व कल्पना बाह्य वस्तूचे प्रतिनिधित्व करतात, असा लॉकचा प्रातिनिधिक सवेदनाचा सिद्धान्त आहे; पण त्या बाह्य-वस्तु अनुभवल्या जातात की नाही असे बर्क्ले विचारतो. अनुभवल्या जात असतील तर त्या कल्पनाच झाल्या; अनुभवल्या जात नसतील तर कल्पना अशा वस्तूचें प्रतिनिधित्व करूंच शकणार नाहीत; कारण एक कल्पना फक्त दुसऱ्या कल्पनेसारखीच असते; एवंच अनुभवनिरपेक्ष वस्तु अस्तित्वांत नाही शिवाय अशी वस्तु मानल्यास तिची कल्पना बरोबर आहे की नाही हे बघण्यास त्याची तुलना कशी करणार ? कारण वस्तु स्वतत्रपणें कळतच नाही म्हणून कल्पनाव्यतिरिक्त बाह्य जग आहे हे सांगण्यास आधार नाही (२) जडवस्तु अस्तित्वात नाही. लॉकने गुणाचे प्राथमिक व दुय्यम गुण असे वर्गीकरण करून प्राथमिक गुणाना आधार म्हणून वस्तु मानली; पण हे वर्गीकरणच चुकीचें आहे. तथाकथित प्राथमिक गुणहि वस्तुत नसून व्यक्तिसापेक्ष म्हणजेच दुय्यम असतात; म्हणून प्राथमिक गुणांना आधार म्हणून धरलेली जडवस्तूहि आवश्यक नाही. गुणापलीकडे केवळ एक निरर्थक अमूर्त कल्पना शिल्लक उरते. 'मला जें माहीत नाही' अशा उचित वस्तूत गुण राहतात कसे हें कळत नाही. शिवाय या जडद्रव्याला आधार म्हणून आणखी एक जडद्रव्य लागेल आणि ही मालिका अनंतापर्यंत वाढत जाईल, म्हणून मुळातच असें जड द्रव्य मानून चालूं नये. कल्पनांना आधार हवा असेल तर चित्-द्रव्यांत तो सापडतो.

जडद्रव्याबाबतच्या त्याच्या सिद्धान्तावर जे आक्षेप येण्यासारखे आहेत त्याना तो उत्तरे देतो. 'विस्तार हा गुण मनांत राहतो तर मन विस्तृत असले पाहिजे' या आक्षेपावर तो म्हणतो की, 'विस्तार' मनात राहतो, तो विस्तार म्हणून नव्हे तर कल्पना म्हणून न्यूटनचे आणि इतर नैसर्गिक शास्त्रांतील शोध बाह्यवस्तु धरून चालतात, यावर तो म्हणतो की, "नैसर्गिक शास्त्रे मूर्त घटनांचा विचार करतात, मनाशी काहीच सबंध नसलेल्या वस्तूचा नव्हे." 'आपण बोलतांना शक्ति किंवा कारणता वस्तूत कल्पितों, ती काढण्यांत काय तात्पर्य आहे ?' या प्रश्नाला बर्क्ले उत्तर देतो : आपण सामान्य मनुष्या-प्रमाणे बोलतो, तरी विद्वान् माणसाप्रमाणे विचार करण्यास शिकले पाहिजे बोलताना बाह्य वस्तूला कारण मानलें तरी मनोमन कल्पना निष्क्रियच असतात आणि खरी कारणता ऐच्छिक किंवा मानसिक आहे हें जाणले पाहिजे.

दिक्, काल, गति ह्या केवल सत्ता नाहीत. काळ विशिष्ट 'क्षणां'नी म्हणजे विशिष्ट व्यक्तीच्या विशिष्ट वेदनानी बनलेला, अतएव व्यक्ति-सापेक्ष आहे. तसेच दिक्बद्दलहि सागता येईल. केवळ गति अशक्य व अनावश्यक आहे. ईश्वर गतीचे अतिम कारण आहे. कारणता म्हणजे ईश्वर आपल्याला ठराविक क्रमाने वेदने देतो तो क्रम. कारण-कार्यांत निश्चित सबध नाही. कारण हें कार्याचें चिन्ह आहे आणि ते कार्य सूचित करते. निसर्ग ईश्वराच्या नियमानी बद्ध असल्याने त्याच चिन्हाने तेंच कार्य सुचविलें जातें एवढेच

आत्म्याचें ज्ञान हे कल्पनेने होत नसून प्रत्ययाने होते. संबंधांचे ज्ञानहि प्रत्ययाने होते. आत्म्याचें अस्तित्व सवेदन-विषयत्व असण्यांत नसून सवेदनविषयित्व असण्यात आहे. प्रत्येकाला स्वत चें अव्यवहित ज्ञान होत असतें. इतर आत्म्याचें ज्ञान साम्यानुमानाने होतें त्यांच्या शरीरांवरून ते आपल्यासारखेच सीमित व उत्पन्न झालेले आहेत हे स्पष्ट होते. ईश्वराचें अस्तित्वहि सिद्ध करता येतें. माझ्या मनाने मी काही कल्पना करीत असलो तरी सर्व कल्पनावर माझा ताबा नाही. डोळे उघडल्यावर मला हवी ती वस्तु दिसत नाही या कल्पना जडवस्तु नसल्याने तिच्यांतून येत नाहीत. कल्पना निष्क्रिय असल्याने त्यांच्यांतून येत नाहीत म्हणून त्याचे मूळ चित्-द्रव्यात असले पाहिजे. पण त्याचें कारण मी नाही तेव्हा इतर कोणीतरी असलें पाहिजे; पण इतर सीमित आत्मेहि त्यांचे कारण असू शकत नाहीत; म्हणून या कल्पनाचें कारण ईश्वरच असला पाहिजे. शिवाय आपले सवेदन थांबले तरी वस्तु नाहीशी होत नाही; म्हणून हे नित्य संवेदन फक्त नित्य अशा ईश्वरानेच स्पष्ट होते वेदन-अनुभवांत आपल्याला विशाल बुद्धीच्या व कणखर इच्छाशक्तीच्या खुणा दिसतात. निसर्ग म्हणजे ईश्वराने निर्माण केलेल्या, आपल्या मनापुढे येणाऱ्या कल्पनाच्या मालिका. निसर्गनियम म्हणजे ईश्वराची भाषा आहे डोळे उघडले की सर्वत्र ईश्वराच्या खुणा दिसतात. नियमितपणा, रेखीवपणा, सौंदर्य, सुसंगति, सहजप्रवृत्ति, सुखदु.खांचे नियम या सर्वातून आपल्याला अत्युच्च शक्तीचे दर्शन होतें; आणि आपण एका सुसंबद्ध प्रणालीचे भाग आहोत हे जाणवते. असें असूनहि अनेकांना ईश्वराचें अस्तित्व कां जाणवत नाही ? बर्क्ले म्हणतो, ईश्वराच्या प्रखर प्रकाशाने त्याचे डोळे दिपून जातात हेच खरें.

नीतिशास्त्र : आपल्या दृष्टीला काही गोष्टी दुरित वाटतात; परंतु आपला दृष्टिकोण व्यापक केला, की त्या गोष्टी दुरित वाटेनाशा होतात. विशाल विश्वाच्या सुसंगतीत दुरिताला स्थान नाही. निसर्ग-नियमांनी अनुभव एकरूप असल्याची ग्वाही आपल्याला मिळते, त्यावरून स्वत.च्या कल्याणासाठी दूरदृष्टि वापरण्यास मदत होते. येथे बर्क्ले ईश्वरकेंद्रित व मानवकेंद्रित दृष्टिकोणांत घोटाळतो. ज्ञानाच्या दृष्टीने ईश्वराला महत्त्व आहे कारण तो निर्माण करतो त्याचप्रमाणे कल्पनाचे ज्ञान आपल्याला होतें; परंतु प्रत्यक्ष व्यवहारात मनुष्याला महत्त्व येतें, कारण ज्या सुसंगतीची ईश्वराला बिलकूल जरूर नाही ती तो नियमित निसर्ग-व्यवहारांत निर्माण करतो. आपला आत्मा अविस्तृत, अविभाज्य असे चित्-तत्त्व असून तो अमर आहे. जरा-मरणांचे शरीरावर परिणाम होतात, ते आत्म्यावर होण्याचें कारण नाही.

सारांश : बर्क्लेच्या युक्तिवादाने चित्-वाद स्थापन होतो काय या प्रश्नावावत पेरीचें विवेचन लक्षांत घेण्याजोगें आहे. चित्-वादाचा मुख्य सिद्धान्त त्याने 'प्रिन्सिपल्स'मध्येच माडला आहे पेरी म्हणतो की, बाह्य वस्तु व कल्पना या द्वैतावर बर्क्लेने हल्ला केला तरी त्यांतून चित्-वाद निघत नसून ज्ञानशास्त्रीय एकत्ववाद निघतो या सिद्धान्तान्वये कल्पना व वस्तु स्वतन्त्र नसून, वस्तु माहीत होत असताना तिचा ज्ञात्याशी जो संवध येतो तिला कल्पना म्हणतात वस्तूत अनेक गुण असून ज्ञेयत्व हा त्यातीलच एक गुण आहे बर्क्लेने इतर गुणांकडे दुर्लक्ष केलें व वस्तु माहीत होतांना ती कल्पना होते यावरून ती कल्पनाच असते आणि कल्पना असणें म्हणजेच वस्तूचे अस्तित्व असे तो म्हणू लागला; पण हें सिद्ध होत नाही ज्ञेयत्व हा माहीत असलेला गुण घेऊन त्याला सारभूत गुण करून वस्तूची व्याख्या करणे योग्य नव्हे याला पेरी 'सुरुवातीच्या विधेयावरून व्याख्या करणे' असे नाव देऊन तो दोष बर्क्लेच्या युक्तिवादात आहे असे म्हणतो पुढे अनुभवनिरपेक्ष वस्तु नाहीच हे सिद्ध करण्यासाठी बर्क्ले आव्हान देतो की, मनोनिरपेक्ष वस्तु म्हणजे काय ते सागा वस्तु आहे असे म्हणण्यातच माझ्या अनुभवांत ती येते यावर पेरीचें म्हणणे असे आहे की, यांत 'अहंकेंद्रित स्थिति'चा दोष येतो. ज्ञानावाहेरील वस्तु 'पाहत असतांना' हा ज्ञाता-ज्ञेय संवध जोडला जातो. ज्ञातृनिरपेक्ष वस्तु काय आहे हें पाहणे हा एक प्रकारें तोच संवंध पुन्हा आणणें होय; म्हणून आपण स्वतःच्या अनुभवावाहेर जाऊंच शकणार नाही; पण एवढयाने 'जी वस्तु अनुभवली जात आहे, ती अनुभवली जात आहे' एवढेच अतिरिक्त विधान करता येईल; पण 'जी वस्तु अस्तित्वात आहे ती अनुभवली जात आहे' हे सिद्ध होणार नाही. या दोन प्रमुख दोषामुळे बर्क्लेच्या युक्तिवादाने चित्-वाद स्थापन होत नाही असे पेरीचें म्हणणें आहे, तरीहि शास्त्रीय जडवादाच्या पुरस्कर्त्यानें वाह्य जडवस्तूचे अस्तित्व धरून चालले म्हणजे तो कोणत्या अडचणीत सापडतो याचे बर्क्लेचें विवेचन अभिजात तात्त्विक वाङ्मयात जमा होण्यासारखे आहे त्याच्या चित्-वादाच्या सिद्धान्तात अर्वाचीन चित्-वादाची मुळे आहेत हे कवूल केले पाहिजे.

विश्वावद्दलच्या इतक्या मौलिक व विदग्ध तत्त्वज्ञानाकडे जे लक्ष जायला पाहिजे ते बर्क्लेच्या तत्त्वज्ञानाकडे अगदी धीरे धीरे दिले गेले. एका तरुण आणि जवळजवळ माहीत नसलेल्या लेखकाने इंग्रजी वौद्धिक जीवनाच्या केंद्रापासून दूर अशा ठिकाणी सत्ताशास्त्रावर काही लिखाण प्रसिद्ध केलें, त्याकडे दुर्लक्ष होणे साहजिकच होते. 'प्रिन्सिपल्स'चा उपमथळा सांगतो की, त्यात संशयवाद, निरीश्वरवाद व अधार्मिकता यांची मुळें शास्त्रांत कशी येतात याची चौकशी केली आहे. ही मुळे बर्क्लेला जडवादात सापडली. त्याचा अजडवाद युक्तिवादावर आधारित असण्यापेक्षा धार्मिक श्रद्धेवर जास्त अवलंबून आहे. ईश्वरावरील श्रद्धा बळकट करणे हे त्याचे ध्येय आहे. तदनुरूप 'प्रिन्सिपल्स'च्या शेवटी बर्क्ले म्हणतो की, अभ्यासांत सर्वप्रथम विचार कशाचा करायचा असेल तर तो ईश्वर आणि आपले कर्तव्य याचा. माझ्या लिखाणाने तो हेतु साध्य झाला नाही. माझ्या वाचकाचे मन ईश्वर-प्रेमाने भरून गेले नाही, तर माझे काम मी व्यर्थ समजेन.

संदर्भ-ग्रंथ : फ्रेझर, ए. सी. : *वर्क्स ऑफ जॉर्ज बर्क्ले*, खं. १, (लंडन, १८७१; न आ. १९०१); – : *बर्क्ले* (लडन, १८८१) जॉन्स्टन, जी. ए. : *दि डेव्हलपमेंट ऑफ बर्क्लेज फिलॉसफी* (लंडन, १९२३); पेरी, आर. बी. : *प्रेझेंट फिलॉसॉफिकल टेंडन्सीज* (न्यूयॉर्क, १९२५).

पद्मा मो. कुलकर्णी

एडिंग्टन, आर्थर : (१८८२–१९४४) सर एडिंग्टन हे जागतिक कीर्तीचे खगोलशास्त्रज्ञ युनायटेड किंग्डममध्ये होऊन गेले. त्याचा जन्म केंडल गावी वेस्ट मोरलँड तालुक्यांत २८ डिसेंवर १८८२ मध्ये झाला. त्याचे उच्च शिक्षण ओवेन कॉलेज, मँचेस्टर व ट्रिनिटी कॉलेज, केंब्रिज ह्या प्रसिद्ध महाविद्यालयांतून झाले. १९०४ मध्ये ते रँग्लर झाले १९०२ पासून १९१३ पर्यंत ग्रीनिच येथील 'रॉयल ऑब्झरवेटरी' या वेधशाळेत मुख्य सहायक होते. नंतर १९१३ मध्ये त्यांना केंब्रिज विद्यापीठातील खगोलशास्त्रात 'प्लुमियन आसन' प्राध्यापक नेमण्यात आले. त्याच सुमारास जगप्रसिद्ध शास्त्रज्ञ व तत्त्वज्ञानी सर डार्विन ह्यांच्या निवृत्तीने रिकामी झालेली 'प्रायोगिक तत्त्वज्ञान' विषयाची प्राध्यापकाची जागा सर एडिंग्टन ह्यांना मिळाली. तसेच सर रॉबर्ट बॉल ह्यांच्या निवृत्तीनतर सर एडिंग्टन विद्यापीठाच्या वेधशाळेचे प्रमुख झाले.

तारकीय गतिशास्त्र : त्याचा विषय 'तारकीय अभ्यास' होता. त्यांच्या संशोधनामुळे 'तारकीय गतिशास्त्रांत' मोठीच प्रगति झाली. 'तारकीय गति व तारकीय रचना' ह्यांचें सैद्धान्तिक विवेचन करून सापेक्षता सिद्धान्ताची खगोलशास्त्रांतील प्रचीती त्यांनी प्रथम दाखविली. त्याचा पहिला ग्रंथ 'तारकीय गति व तारकीय रचना' हा होय. त्यानी 'तारकीय गतिकी' नावाचा नवा विषयच तयार केला व त्या विषयाची प्रमेये रचली. त्यांच्या वरील विषयातील सिद्धान्तानुसार ताऱ्यातील ऊर्जा व प्रकाश उष्णतारूपाने जरी ताऱ्यांच्या पृष्ठभागांपासून बाहेर फेकली जात असली तरी ताऱ्याच्या गर्भापासूनच तिचे विकिरण होत असते. ताऱ्यांचा गर्भ व पृष्ठ वायुमय आहे. ताऱ्याचे द्रव्यमान व त्यांची प्रकाश-प्रखरता ह्यांना जोडणारें हे प्रमेय आहे. 'श्वेत बुटके' ताऱ्याचे घनत्व तारकीय माध्यमावर अवलंबून आहे. १९२६ च्या सुमारास प्रसिद्ध केलेल्या तारकांची 'रचना' ह्या पुस्तकात ताऱ्यांच्या घटकाचा बराच ऊहापोह केला आहे.

सर एडिंग्टन ह्यांनी २९ मे १९१९ मध्ये पश्चिम आफ्रिकेंतील प्रिन्सिपाय बेटावर सशोधन-यात्रा काढली. तेथे खग्रास सूर्यग्रहणाचे वेध घेतले. त्यांत प्रकाशाचें वक्रीकरण आढळून आलें. आइन्स्टाइनने सापेक्षता-सिद्धान्तात प्रकाशकिरणाच्या वक्रीकरणावद्दल भाकीत केले होतें. त्याचें प्रायोगिक निरीक्षण सर एडिंग्टन ह्यानी अवकाशांत करून सापेक्षता–सिद्धान्ताला पुष्टीच दिली. 'अवकाश, काळ व गुरुत्वाकर्पण' आणि 'सापेक्षतेचा गणिती सिद्धान्त' ह्यासारखे ग्रंथ लिहून सापेक्षता-सिद्धान्त–अभ्यासात महत्त्वाची भर टाकली. १९३० मध्ये 'क्वांटम यांत्रिकी व सापेक्षता सिद्धान्त ह्याचे एकीकरण' नांवाचा प्रबंध लिहून पदार्थ-विज्ञानशास्त्रात महत्त्वाचें पाऊल टाकले.

अणुशास्त्र : सर एडिंग्टन ह्याचें अणुशास्त्रातमुद्धा महत्त्वाचें कार्य आहे. त्यांनी प्रथम प्रोटॉनचें द्रव्यमान, सिलेक्ट्रॉनचें द्रव्यमान ह्या अनुपाताच्या किमतीचें भाकीत केले. त्यांचे पुढील ग्रंथ फारच महत्त्वाचे असून शास्त्रीय जगतात वाखाणलेले आहेत :

(१) घनकण व ऋणकण ह्यांचा सापेक्षता-सिद्धान्त (१९३६), (२) क्वाटम यांत्रिकी व सापेक्षता सिद्धान्ताचा समन्वय (१९४३), (३) मौलिक सैद्धान्तिका (१९४३) (मृत्यूनतर पुस्तकरूपाने), (४) भौतिक सृष्टीची रचना (१९२८), (५) भौतिक शास्त्राचे तत्त्वज्ञान (१९३९)

त्याचे ग्रथ बुद्धीला चालना देणारे आहेत वरील यादीतील शेवटचे दोन ग्रंथ सामान्याकरिता लिहिले असून त्याची भाषा सुबोध व सोपी आहे. सामान्याकरिता लिहिलेल्या ग्रंथात सर एडिंग्टन ह्याच्या ग्रथाचे स्थान प्रथम श्रेणीचें आहे त्यांचें ग्रंथलेखन समृद्ध आहे

सशोधनाच्या बाबतीत त्याची एक वैचारिक बैठक आहे. त्यांच्या मते शास्त्रज्ञ आपली मतप्रणालि कित्येक वेळा प्रयोगावर लादतात विशिष्ट सैद्धान्तिक तत्त्वांमध्येच निरीक्षणे बसविण्याचा प्रयत्न करतात. त्यांनी असे प्रतिपादिले की, भौतिक शास्त्रात अभ्यास करतांना खुल्या मनाने अनिर्वंधात्मक निरीक्षण करून सिद्धान्त माडावेत

युनायटेड किंग्डमच्या सरकारने खास राजशाही फर्मान काढून त्याचा सन्मान केला नोव्हेंबर २२, १९४४ ला त्याचा मृत्यु झाला

संदर्भ-ग्रंथ डग्लस, ए व्ही : *लाइफ ऑफ सर आर्थर स्टॅन्ले एडिंग्टन* (टोरोंटो, १९५६), एडिंग्टन, ए. एस. · *स्पेस, टाइम अँड ग्रॅव्हिटेशन,* (केंब्रिज, १९२०), —— : *दि मॅथेमॅटिकल थिअरी ऑफ रिलेटिव्हिटी* (केंब्रिज, १९२३)

म. भा. कर्णिक

एथिका निकोमॅकिआ : (**ॲरिस्टॉटल**) ॲरिस्टॉटलच्या नीतिशास्त्रावर सुरुवातीस प्लेटोच्या विचाराचा प्रभाव पडलेला दिसून येतो; परतु 'निकोमॅकिअन एथिक्स' ह्या ग्रथापासून तो प्रभाव पूर्णपणे नाहीसा झालेला दिसतो. ॲरिस्टॉटलचे नीतिशास्त्रावरील एकूण तीन ग्रंथ उपलब्ध आहेत. 'प्रोट्रेप्टिकस डायलॉग', 'युडेमियन एथिक्स' व 'निकोमॅकिअन एथिक्स' हे ते तीन ग्रंथ होत; परतु ह्यांपैकी पहिले दोन त्याच्या शिष्यानी लिहिले असावेत असे सामान्यपणे समजले जातें. निकोमॅकिअन एथिक्समधीलदेखील पाच, सहा व सात ही प्रकरणे प्रक्षिप्त असावीत असे काहींचें मत आहे, परतु सर्वसाधारणपणे हा ग्रंथ ॲरिस्टॉटलनेच लिहिला आहे. निकोमॅकिअन एथिक्स हे नाव पडण्याचे सभाव्य कारण ॲरिस्टॉटलचा मुलगा निकोमॅकस हा लेखक व संपादक ह्या नात्याने त्या ग्रंथाशी सबधित असावा तसेंच ह्या नावामुळे 'युडेमिअन एथिक्स' ह्या ग्रथापासूनचे त्याचे वेगळेपण स्पष्ट होते. ॲरिस्टॉटलचे नीतिशास्त्र त्याचें ज्ञानशास्त्र व मानसशास्त्र ह्यावर आधारित आहे. मनुष्याचे आद्य कर्तव्य, त्याचे नि श्रेयस, व्यक्ति व समाज ह्याचा सबध इत्यादि प्रश्नांची चर्चा नीतिशास्त्रांत आढळते. नीतिशास्त्र हे वेगळे शास्त्र नसून ॲरिस्टॉटलच्या मते राज्यशास्त्राचाच तो भाग आहे युडेमिअन एथिक्स ह्या ग्रथात आदि चित्-तत्त्वाचे अखंड चितन हा प्लेटोप्रमाणे सर्व नीतीचा आधार ॲरिस्टॉटलने मानला होता. 'निकोमॅकिअन एथिक्स' ह्या ग्रंथात हा पगडा जाऊन मानवी जीवनाचा विचार सामाजिक दृष्टिकोणातून केलेला आहे. आध्यात्मिक किंवा दैवी दृष्टिकोणाची छटा त्यात नाही नीतीचा विचार करण्यापूर्वी ॲरिस्टॉटलने तात्त्विक ज्ञान, व्यावहारिक ज्ञान आणि उत्पादक ज्ञान असे ज्ञानाचे तीन प्रकार पाडले आहेत. राज्यशास्त्राचा समावेश व्यावहारिक शास्त्रामध्ये होतो. नीतिशास्त्र निराळे नसून त्याचा विचार राज्यशास्त्रांतच अंतर्भूत आहे. नीतिशास्त्रात व्यक्तीला महत्त्व तर राज्यशास्त्रांत समाजाला. पण अंतिमत. व्यक्ति व समाज ह्याच्या हिताचा अलगपणे विचार करतांच येणार नाही. ह्या ग्रथाच्या दहाव्या प्रकरणात मानवी जीवनाचें अंतिम ध्येय म्हणजेच आनंद किंवा स्वास्थ्य ह्यांचें मार्मिक विश्लेषण ॲरिस्टॉटलने केलेले आहे त्याची सुखाची कल्पना भौतिक किंवा भोगवादी नसून बौद्धिक किंवा आत्मिक स्वरूपाची आहे. तेराव्या व चौदाव्या प्रकरणांत मैत्रीचा सविस्तर उल्लेख आढळून येतो. मैत्री सद्‌गुणाशी संबंधित असून मैत्रीसाठी नि स्वार्थी बुद्धि व त्यागी वृत्ति याची नितान्त आवश्यकता असते. स्वास्थ्य किंवा सर्वहित हे सद्‌गुणाला अनुसरून कृति करण्यांत असते. सद्‌गुणाचें स्वरूप व त्याचे प्रकार याची चर्चा सहाव्या पुस्तकात ॲरिस्टॉटलने केलेली आहे सातव्या पुस्तकांत विचार व इच्छा, संयम व स्वैराचार याचे विवेचन येते. शेवटच्या प्रकरणात परत एकदा सुख किंवा समाधान यांची चर्चा आहे. ॲरिस्टॉटलने आपल्या ग्रंथाचा $\frac{1}{5}$ भाग मित्रभावाच्या विवेचनाकरिता खर्च केलेला आहे. हा भाव सद्‌गुणनिदर्शक आहे. मित्रांच्या सहानुभूतीने माणसाचें दु ख व क्लेश कमी होतात. ह्या ग्रंथाच्या आरभी एकाच वाक्यांत ॲरिस्टॉटलच्या नीतिमीमांसेचें सार आलेले आहे. ते वाक्य असे . "कोणतीहि कला, कोणताहि विचार, कोणतेहि कृत्य आणि कोणतीहि निवड काहीतरी चांगली हितकर गोष्ट डोळचांपुढे ठेवून होत असते. त्यामुळे सर्व गोष्टी हित साधण्याकरिता होत असतात." ॲरिस्टॉटलच्या ह्या प्रयोजनवादी विचारसरणीचा प्रभाव सर्वत्र दिसून येतो. वैयक्तिक नि.श्रेयस हा नीतिशास्त्राचा मुख्य विचार. नि.श्रेयस कशाला म्हणावयाचें हे प्रथम ठरवून नतर तें कसे साधावयाचें हा पुढील प्रश्न विचारांत घ्यावा लागतो. ॲरिस्टॉटल ह्या दोन्ही प्रश्नाची चर्चा करतो. तसेंच स्वत च्या हितावरोबर एकूण समाजाचे हित कसे साधू शकेल हाहि ॲरिस्टॉटलचा मुख्य प्रश्न आहे. हे सर्व प्रश्न सोडविताना तो व्यावहारिक दृष्टीचा अवलंब करतो. तात्त्विक दृष्टीचा नाही.

सद्‌गुणांची कल्पना . 'निकोमॅकिअन एथिक्स' च्या दुसऱ्या विभागांतील सहावे प्रकरण फार उद्‌बोधक आहे. त्या ठिकाणी व्यक्त झालेली ॲरिस्टॉटलप्रणीत सद्‌गुणाची कल्पना ही सुवर्णमध्याच्या सिद्धान्तावर आधारलेली आहे गोष्टीच्या तीन अवस्था कल्पिता येतात : अतिरेक, सुवर्णमध्य व उणीव. सद्‌गुणी मनुष्य अतिरेक व उणीव टाळीत असतो आणि सुवर्णमध्य साधीत असतो सुवर्णमध्य साधणे याचा अर्थ योग्य वेळी, योग्य वस्तूच्या संदर्भात योग्य व्यक्तीकरिता, योग्य हेतूने, योग्य पद्धतीनुसार ह्या भावनाचा प्रत्यय घेणे. कलात्मक चांगलेपणातदेखील ही मध्यमानाची कल्पना अंतर्भूत असते असें ॲरिस्टॉटलने ह्याच सदर्भात सुचवून टाकले आहे. चांगला कलावंत हा आपल्या कलाकृतीमध्ये अतिरेक व उणीव ही दोन्ही टोके टाळीत असतो ॲरिस्टॉटलचें सत्ताशास्त्र आणि मानसशास्त्र त्याच्या नीतिशास्त्राला पायाभूत आहे. सॉक्रेटीसने उपस्थित केलेल्या परमश्रेष्ठ शिवतत्त्वाच्या प्रश्नाला निश्चितपणे उत्तर देण्याचा ॲरिस्टॉटलचा प्रयत्न आहे. ह्या शिवतत्त्वाला तो स्वास्थ्य किंवा सर्वहितवाद असे नांव देतो. आपण त्याला आनद म्हणतों. मात्र

हा आनंद म्हणजे केवळ सुख नव्हे. सुख हा सदाचाराचा दुय्यम परिणाम आहे. तो स्वास्थ्यांत समाविष्ट आहे, परंतु दोन्ही एकरूप नाहीत. आत्म-साधन हे मनुष्याच्या दृष्टीने श्रेष्ठ शिव-तत्त्व आहे. मात्र आत्म-साधनाचा अर्थ व्यक्तिगत स्वार्थ नसून परार्थवाद असा आहे परहित-वादाला ॲरिस्टॉटल किती महत्त्व देतो हे जाणण्यासाठी 'एथिक्स'मधील मैत्री व न्याय याच्यावरील प्रकरणे वाचली पाहिजेत ॲरिस्टॉटलच्या मते नीतिशास्त्र हें मानवी जीवनाचे नि.श्रेयस शोधून काढण्याचा प्रयत्न करते. जीवनाला अनेक ध्येये असली तरी ती पुढील ध्येयांची साधने असतात. आपल्या इच्छा-आकाक्षाना अंतिम ध्येय असलें पाहिजे. आनंद हे तें अंतिम ध्येय आहे खरा आनद विवेकनिष्ठ आचरणामध्ये किंवा आत्म्याच्या पूर्ण आविष्कारामध्ये सापडतो सुख हे वासना किंवा विकार आणि विवेक याचे समतोलत्व साधण्यात आहे. सिनिक्स-पथीयानी भावनाचे पूर्णपणे निर्मूलन करण्याचा पुरस्कार केला, तर एपिक्यूरियनानी भावनाचे स्तोम माजविले. ॲरिस्टॉटल बुद्धीच्या जोरावर वासनाचे नियंत्रण करण्यास सागतो. आत्मप्रेम हे सर्वश्रेष्ठ नैतिक तत्त्व आहे. आत्मप्रेम म्हणजे स्वार्थ किवा इद्रियशमन नव्हे, तर आपले जे उच्च बुद्धिनिष्ठ जीवन आहे त्याचा आविष्कार म्हणजे आत्मप्रेम मानवी जीवनाचे ॲरिस्टॉटलने तीन प्रकार केलेले आहेत : (१) सुखोपभोगाचे जीवन, (२) चिंतनशील जीवन, (३) राजकारणी जीवन. ॲरिस्टॉटल सुख व समाधान ह्यांत भेद करतो. समाधान मानसिक क्रिया आहे, सुख क्रिया नाही; ती भावना आहे. जीवन क्रियाशील असावे असें ॲरिस्टॉटल वारंवार बजावतो. ह्यावरून तो नुसताच सुखवादी नव्हता. युडेमोनिया ह्या शब्दाचा ॲरिस्टॉटलचा अर्थ 'सकीर्ण' आहे बुद्धीला अनुसरून केलेले कार्य दा सर्वश्रेष्ठ सद्गुणाच्या आचरणाने होणारे कार्य यांनी होणारा मानसिक परिणाम म्हणजे युडेमोनिया. ॲरिस्टॉटलचा कटाक्ष सद्गुणी कार्यावर आहे. केवळ सद्गुणावर नाही. म्हणून चिंतनशील व क्रियाशील जीवन सर्वश्रेष्ठ होय. सक्रिय, सदाचारी जीवन हे अंतिम ध्येय असून ते केवळ बाह्य गोष्टीवर अवलबून नसतें. बाह्य परिस्थिति उत्तम असल्यास ती पोषक ठरेल; परंतु खरें समाधान सातत्याने कमावलेल्या शीलामुळे, स्वभावामुळे प्राप्त होतें. ॲरिस्टॉटलच्या ह्या ग्रथांत सद्गुण, न्याय, मैत्री अध्य-व्यसायस्वातंत्र्य इत्यादीविषयी व्यक्त झालेल्या विचारांच्या आधारें आता ॲरिस्टॉटलच्या नीतिशास्त्राचे स्वरूप पाहू व तदनंतर त्याचें आधुनिक काळाच्या सदर्भात टीकात्मक मूल्यमापन करूं.

कोणत्याहि पदाची व्याख्या करावयाची म्हणजे प्रथम त्याची प्रजाति शोधली पाहिजे. सद्गुणाची प्रजाति भावना, क्षमता वा प्रवृत्ति ह्यांपैकी एक असली पाहिजे. सद्गुण हा सुख, दु.ख इत्यादीप्रमाणे भावना असू शकत नाही; कारण ह्या भावनांवद्दल आपण मनुष्याची स्तुति किंवा निदा काहीच करीत नाही तसेच सद्गुण ही केवळ क्षमता पण नाही. ती एक प्रवृत्ति असून क्षमतेचा योग्य वापर केल्याने ती निर्माण होते. सद्गुणाचें व्यवच्छेदक लक्षण कोणतें ? मध्यमान हे ते व्यवच्छेदक लक्षण आहे. सद्गुण हा मध्यमान निवडण्याच्या प्रवृत्तीत असतो हे मध्यमान स्व-परिस्थितीच्या संदर्भात शहाणपणाने ठरविलें पाहिजे. सदाचार हा नैसर्गिक नाही व अनैसर्गिकहि नाही. प्रयत्नाने सदाचारी होतां येते. कोणतीहि क्रिया करतांना अंतिम बाजू टाळून सुवर्णमध्याचा मार्ग पत्करला पाहिजे. सद्गुण दोन टोकांच्या पराकोटीच्या मध्यभागी असतो. उदा.– अविचारी साहस व भित्रेपणा याचा धैर्य हा सुवर्णमध्य आहे. लाजाळूपणा व निर्लज्जपणा ह्याचा विनयशीलता मध्यमान आहे. ह्याला अपवाद नाही असें नाही. ज्या गोष्टी मूलतः वाईट आहेत त्यांना मध्यमान नाही. शुद्ध बुद्धीचा शहाणपणा मनुष्य ठरवील त्याप्रमाणे हा मध्य शोधून काढला पाहिजे. ह्या मध्यमानासंबंधी काही ठळक बाबी लक्षात घेतल्या पाहिजेत : (१) नैतिक सद्गुण निवड किंवा संकल्प करण्यात असतो. (२) मध्यमान म्हणजे गणित-मध्य नव्हे त्यामुळे सर्वांना तें समान असू शकणार नाही. (३) शहाण्या माणसाच्या निर्णयाने ते प्रत्येकाने स्व-परिस्थितीच्या सदर्भात सापेक्षतेने ठरविले पाहिजे. एक प्रकारच्या मर्मदृष्टीने ते निश्चित केलें पाहिजे; म्हणूनच नैतिक सद्गुणाला बौद्धिक सद्गुणाची जोड द्यावी लागते.

प्रत्येक वस्तूचा जो विशिष्ट गुण असतो, त्या गुणाचा उत्कर्ष हेच त्या वस्तूचे जीवन-साफल्य असते. मनुष्याचे वैशिष्टच त्याच्या बुद्धीत आहे; म्हणून बुद्धीचा विकास हें मनुष्याचे जीवनसाफल्य आहे. आत्मानंद आत्मज्ञानापासून होतो. ॲरिस्टॉटल सद्गुणाचे बौद्धिक व नैतिक असे दोन भाग पाडतो. मनुष्य म्हणजे केवळ बुद्धि नाही तो बुद्धि व भावना याचें मिश्रण आहे. ॲरिस्टॉटल आपल्या नीतिशास्त्रात ह्या दोघांची योग्य ती दखल घेतो व निसर्गवाद आणि यतित्ववाद ह्या दोन आत्यंतिक टोकांपासून नीतिशास्त्राला वाचवितो. प्लेटोप्रमाणे ॲरिस्टॉटल सद्-गुणाचे पद्धतशीर असे वर्गीकरण देत नाही; कारण सद्गुणांची अशी सुसूत्र रचना निर्माण करणें त्याच्या स्वभावाविरुद्ध होतें. त्याची सद्-गुणांची यादी व्यावर्तक नसून उदाहरणात्मक आहे. ॲरिस्टॉटलने आपल्या ग्रंथाच्या चौथ्या प्रकरणात धैर्य, संयम, मनाचा मोठेपणा इत्यादि काही सद्गुणांचा विचार केला आहे.

ॲरिस्टॉटलचा मध्यमानाचा सिद्धान्त न्यायाला लागू पडत नाही. न्यायाचा संबंध त्याने कायदेपालनाकडे जोडलेला आहे. न्याय शब्दाला कायदेपालन व दुसऱ्याशी वागतांना प्रामाणिकपणे वागणे असे दोन अर्थ ॲरिस्टॉटलच्या मते आहेत. वितरक न्याय व परिमार्जक न्याय असे त्याचे त्याने दोन प्रकार पाडले आहेत. वितरक न्यायात अपराधाचा भाग नसतो. त्यांत व्यक्तीच्या योग्यतेप्रमाणे हक्क, सन्मान, अनुदान इत्यादीचें विभाजन करावयाचें असतें. ज्याच्या त्याच्या अधिकारा-प्रमाणे योग्य वाटणी झाली पाहिजे. परिमार्जक न्यायाला विस्कट-लेली घडी बसवावी लागते. न्यायाधीशाचें ते काम असतें. न्यायाचा आणखी एक प्रकार म्हणजे जशास तसे किंवा ठोशास ठोसा ॲरिस्टॉटलने न्यायदानाचा बराच सखोल विचार केलेला दिसतो.

ॲरिस्टॉटल मैत्रीचा फार व्यापक अर्थ करतो. ॲरिस्टॉटल पदार्थ-वादी आहे, हे त्याच्या मैत्रीच्या कल्पनेंत स्पष्ट होते. प्रेम मिळण्यापेक्षा प्रेम करणें हा मैत्रीतील त्याच्या मते महत्त्वाचा घटक आहे. सुखदु.खाच्या उपभोगामध्ये मैत्रीची नितान्त आवश्यकता असते. सहानुभूति आणि नि.स्वार्थीपणा हीं मैत्रीची दोन प्रमुख लक्षणें आहेत

ॲरिस्टॉटल अध्यवसायस्वातंत्र्य मानतो; तरीपण निवड करतांना इच्छेप्रमाणे मनसोक्त आचरण करता येत नाही. निवड करतांना

केवळ वासना व सद्‌विचाराधिष्ठित इच्छा यात ॲरिस्टॉटलने फरक केला आहे. वासना आणि विचार याच्यात सहकार्य आवश्यक आहे. स्वच्छेने होणारे कृत्य काही सिद्धान्तावर आधारलेले असतें. एकदा माणसाचा स्वभाव बनला, की त्याला तो इच्छेप्रमाणे बदलता येत नाही.

महामनस्क मनुष्याची सन्मानाकडे बघण्याची वृत्ति कशी वैशिष्टच-पूर्ण असते हे ॲरिस्टॉटलने रेखाटले आहे. महामनस्क मनुष्यात इतर सद्‌गुण आलेलेच असतात; कारण दुर्गुण व महामनस्कता हे एकत्र असू शकत नाहीत सन्मान हा त्याच्या मते त्याचा हक्कच असून क्षुल्लक व्यक्तींनी दिलेल्या सन्मानाची तो कदर करीत नाही. तो दान देतो, घेत नाही तो उच्च पातळीवर वावरत असतो ॲरिस्टॉटलची महा-मनस्क मनुष्याची कल्पना त्याची आदर्श मनुष्याची कल्पना काय होती ते दाखवते.

समालोचन . ॲरिस्टॉटलची स्वास्थ्यवादाची उपपत्ति व सुखवाद यांची गल्लत करता कामा नये. सुख हा सद्‌गुणाचा आवश्यक व तात्कालिक परिणाम आहे, परतु ते नि श्रेयस किवा परमप्राप्तव्य नाही. ज्ञान म्हणजेच सद्‌गुण हे सॉक्रेटीसचे मत ॲरिस्टॉटलला मान्य नाही. केवळ ज्ञान पर्याप्त नाही ज्ञान तर हवेच; त्याव्यतिरिक्त सद्‌गुण जोपासण्याची आणि कृतीत आणण्याची प्रवृत्ति हवी. ॲरिस्टॉटलचे नीति-शास्त्र अनुभववाद व प्रयोजनवाद ह्यांवर आधारित आहे ॲरिस्टॉटलच्या नीतिशास्त्राचें दोन शब्दात वर्ण नकरावयाचे झाल्यास 'अतिरेक टाळणे' असे करता येईल. एकूण विचार करता ॲरिस्टॉटलचा 'निकोमॅकिअन एथिक्स' हा ग्रथ सुसगत आहे. जीवनाचे अतिम ध्येय आनद किवा स्वास्थ्य असून पूर्ण व यशस्वी कृतीत ते पाहावयास मिळते ही उपपत्ति व्यवस्थित रीतीने माडलेली आहे. सद्‌गुण हा दोन टोकातील मध्य साधण्यात असतो, हा सिद्धान्त नैतिक सद्‌गुणाना लागूं पडतो, बौद्धिक सद्‌गुणाना नाही. ॲरिस्टॉटलचे नीतिशास्त्र त्याच्या सत्ताशास्त्राशी-पण सुसंगत आहे त्याचे सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्त हे नैतिक आशावादाचेच आविष्कार आहेत. विश्वातील विकास प्रयोजनपूर्ण असतो. अर्थात् ॲरिस्टॉटलचे वरेचसे नीतिशास्त्र हे तात्त्विक नसून तो व्यावहारिक अनुभवाचा परिपाक आहे; परतु असे असूनहि तें सत्ताशास्त्राशी विसंगत नाही. सिनिकाचा व्यक्तिगत स्वार्थवाद आणि प्लेटोचा अव्यवहार्य विश्ववाद ह्या दोहोंच्या दरम्यान ॲरिस्टॉटलचे नीतिशास्त्रीय विचार आहेत. मनुष्याच्या जीवनाला बौद्धिक व भावनिक ह्या दोन्ही बाजू असतात, हे सत्य ॲरिस्टॉटलने ओळखलें होतें. आधुनिक काळांत ॲरिस्टॉटलच्या सद्‌गुणविषयक उपपत्तीवर खालीलप्रमाणे आक्षेप घेण्यात येतो. सद्‌गुण आणि दुर्गुण ह्यांमध्ये ॲरिस्टॉटल केवळ परि-माणात्मक फरक करतो. त्यामुळे योग्य व अयोग्य ह्याच्यातील फरक पूर्णतः स्पष्ट होत नाही, परतु ह्या संदर्भात ग्रीक लोक कृतीला योग्य वा अयोग्य न म्हणता शिव व अशिव म्हणत असत, हे लक्षात घेतलें पाहिजे. ह्या दृष्टिकोणातून प्रत्येक कृति ही एक कलाकृति समजली जात होती. त्यामुळे कला व वाङ्मय ह्याप्रमाणे नीतिशास्त्रांतदेखील अतिशयोक्ति व न्यूनता ह्या गोष्टी टाळल्या पाहिजेत आणि पूर्णत्व मिळविले पाहिजे. ॲरिस्टॉटलच्या मध्यमान सिद्धान्तात ही कल्पना अभिप्रेत आहे. मात्र ॲरिस्टॉटलच्या सद्‌गुणांच्या यादीत उदारता, पवित्रता, क्षमाशीलता, भक्ति इत्यादि ख्रिश्चन सद्‌गुण आढळत नाहीत; परंतु याचे कारण ॲरिस्टॉटल नीतीची धर्मापासून फारकत करतो आणि पवित्रता, भक्ति इत्यादि गोष्टी नीतिनिरपेक्ष समजतो. शहाणपणा व न्याय याचीपण तो स्वतंत्र चर्चा करतो. ॲरिस्टॉटलचे मध्यमानाचें तत्त्व व्यवहारांत अनुसरणें कठीण वाटते. त्याचप्रमाणे जीवनांतील काही प्रसंग असे असतात की, त्या ठिकाणी मध्यमान शक्यच होणार नाही कर्तव्यावर ॲरिस्टॉटलने भर दिलेला नाही मध्यमान कळण्यासाठी दोन्ही बाजूंच्या आत्यतिकतेचे ज्ञान आवश्यक आहे. अशा प्रकारची टीका ॲरिस्टॉटलच्या नीतिशास्त्रावर करता येईल; परंतु ॲरिस्टॉटल आपल्या विविध प्रवृत्तींमध्ये एक प्रकारची क्रमवार रचना निर्माण करतो. तसेच दोन वाईट गोष्टींमध्ये मध्यमान असू शकत नाही. ह्या त्याच्या नीतिशास्त्रांतील उल्लेखनीय गोष्टी होत आणि म्हणूनच गॉपर्झ म्हणतो की, ॲरिस्टॉटलच्या मध्यमान सिद्धान्तावर आक्षेप घेण्याजोगे असले तरी त्यांत बरेंच तथ्य आहे

आधुनिक काळातील नीतिशास्त्रासंबधीचे विचार ॲरिस्टॉटलच्या खूपच पुढे गेले आहेत, तरीदेखील ॲरिस्टॉटलचा प्रभाव आजहि कायम आहे आणि त्याच्या विचारांची दखल घेतल्याशिवाय कोणाहि तत्त्व-ज्ञान्याला पुढे जाता येत नाही. ॲरिस्टॉटलच्या न्यायकल्पनेत वैधनिकता व वाजवीपणा ह्या दोन्ही कल्पना अंतर्भूत आहेत नागरिकांचा सदाचार व सुख हे राज्याचे मुख्य ध्येय असते, ह्या प्लेटोच्या विचाराशी ॲरि-स्टॉटल सहमत होता राज्य हें व्यक्तीचा आकार नसून व्यक्ति हे राज्याचे द्रव्य आहे मनुष्य हा समाजप्रिय प्राणी आहे नैतिक जीवनाचे सुसबद्ध असे शास्त्र ॲरिस्टॉटलने प्रथम निर्माण केले.

संदर्भ-ग्रंथ : थिली,एफ : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९१४; आ. ३, सपा एल. वुड, १९५१); कुशमन, एच ई. : *ए बिगिनर्स हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी. ख. १*, (लंडन, १९११); वॅलेस, ई . सपा. : *आउटलाइन्स ऑफ दि फिलॉसफी ऑफ ॲरिस्टॉटल* (लंडन, १८७५; सुधा. आ. ३, १८८३); फुल्लर, बी. ए जी. . *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, खं. १–हिस्टरी ऑफ एन्शण्ट अँड मीडिव्हल फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९३८); रॉस, डब्ल्यू. डी. . *ॲरिस्टॉटल* (लडन, १९२३; सुधा आ ५, १९४९); तुळपुळे, गो. वि *ॲरिस्टॉटल, चरित्र व तत्त्वज्ञान* (पुणे, १९६४).

हे. द. गोखले

एथिक्स (स्पिनोझा) : भौमितिक पद्धतीने लिहिलेला स्पिनोझाचा ग्रथ 'एथिक्स' हा लिहिण्याची सुरुवात १६६२ च्या सुमारास झाली असावी. १६७५ साली तो प्रसिद्धीस तयार होता परंतु स्पिनोझाने ईश्वरावर एक ग्रथ लिहिला असून त्यात ईश्वर अस्तित्वात नाही असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे अशी एक वदंता उठल्याने, स्पिनोझाने त्याचे प्रकाशन मागे टाकले. मृत्यूपर्यंत तो 'एथिक्स'मध्ये सुधारणा करीत होता त्याच्या मृत्यूनतर ऑपेरा पॉस्थ्यूमा या नांवाखाली 'एथिक्स' व त्याचे इतर काही लिखाण १६७७ मध्ये प्रसिद्ध झाले. स्पिनोझाला जगापुढे येण्याचा कटाळा होता; आणि म्हणून त्याच्या सागण्यानुसार ह्या ग्रंथावर केवळ बी. डी. एस. ही त्याच्या नावाचीं आद्याक्षरेच लिहिलेली होती. मोठ्या अक्षरात असूनहि हा ग्रंथ केवळ २५० पृष्ठाचाच होता. त्याची मूर्ति लहान असली तरी कीर्ति महान् झाली. जगाच्या अभिजात तात्त्विक वाङ्मयातील अगदी छोटचा ग्रंथांपैकी 'एथिक्स' हा एक ग्रथ आहे त्याने लिहिलेल्या 'ट्रॅक्टॅटस थिऑलॉजिको

पॉलिटिक' या ग्रंथाने त्याच्याबद्दल गैरसमज झालेले असल्याने 'एथिक्स'चा तत्कालीन तात्त्विक विचारावर काही परिणाम झाला नाही.

'एथिक्स' पांच भागात विभागलेले आहे : (१) ऑफ गॉड, (२) ऑफ दि नेचर अँड ऑरिजिन ऑफ दि माइड, (३) ऑफ दि नेचर अँड ऑरिजिन ऑफ इमोशन्स, (४) ऑफ ह्यूमन बॉडेज, (५) ऑफ ह्यूमन फ्रीडम. स्पिनोझा व्याख्या आधी देतो. मग ॲक्शम्स किवा पॉश्चुलेट्स म्हणजे स्वयंसिद्ध तत्त्वे देतो. त्यानंतर थिअरम्स किवा प्रॉपोझिशन्स म्हणजे सिद्धान्त येतात. मग डेमॉन्स्ट्रेशन किवा प्रूफ म्हणजे सिद्धता असून यामध्ये नतर येणारे सिद्धान्त आधीच्या सिद्धान्तातून व हे आधीचे सिद्धान्त स्वयंसिद्ध तत्त्वातून कसे निघतात हे दाखवले आहे. या चार मुख्य गोष्टीशिवाय, जरा कमी महत्त्वाचे असे सिद्धान्तांतून निघणारे उपसिद्धान्त व मग स्कोलिअम म्हणजे सिद्धतेची जास्त माहिती दिली आहे भूमितीला आवश्यक अशी तार्किक सुसंबद्धता येथे दिसून येते. काही ठिकाणी तपशीलवार चर्चा, प्रस्तावना वा परिशिष्टेहि दिली आहेत.

ज्ञानशास्त्र . सर्व कल्पना हे विचाराचे प्रकार असून त्यांचे कारण कल्पनाच असते, वस्तु नसते कल्पनेला स्पिनोझा मनाची सकल्पना म्हणतो. संकल्पनेने मनाची क्रिया सूचित होते. कल्पना व वस्तु यांत अन्वय शक्य नाही. एका अर्थी त्या दोन्ही एकच आहेत; कारण, एकाच वस्तूच्या त्या दोन बाजू आहेत. दुसऱ्या अर्थी त्या संपूर्ण वेगळ्या आहेत; कारण, कल्पना अजड तर वस्तु जड व त्यांच्यांत सबंध शक्य नाही. कल्पना या विचाराचे प्रकार असल्याने त्याना स्वतंत्र अस्तित्व नाही. त्याची सत्ता ईश्वराच्या अनंत कल्पनेवर अवलंबून आहे. सर्वात खरी कल्पना म्हणजे ईश्वराची अनंत कल्पना. ती इतर सर्व कल्पनांचा आधार आहे ही स्वत चीच वस्तु असून संपूर्ण, सुसंगत, पर्याप्त, स्पष्ट व म्हणून सत्य आहे आणि स्वतःचा व दुसऱ्यांचा निकष आहे. अशा रीतीने सत्याचा निकष अतर्गत आहे. जसें प्रकाशामुळे प्रकाश व अधार दोन्ही दिसतात तसें सत्याने सत्य व असत्य दोन्ही कळतात आपल्या कल्पना विस्कळित व अपर्याप्त असतात. परिपूर्ण ज्ञानात अशी अपर्याप्तता नसते. कनिष्ठ मनातून ज्ञानाचे अंश दिसतात. आपणांत ईश्वरी अंश जितका अधिक तितके सत्य अधिक. स्पिनोझाने ज्ञानाचे तीन अंश मानले आहेत : (१) विकल्पज्ञान. येथे वेदनानुभवाचा समावेश होतो. वेदनकल्पनेवरून बाह्यवस्तूचे अनुमान काढणें विकल्पज्ञानाच्या शक्तीपलीकडील असल्याने हें ज्ञान अपर्याप्तच राहते. प्रत्यक्ष वस्तूशी सबध न जोडला तर हें ज्ञान स्वत.पुरतें खरें असतें. सूर्य तवकडीएवढा दिसतो म्हटले तर ते खरे आहे प्रत्यक्ष सूर्याचा आकार तेवढाच आहे म्हटले तर मात्र ते असत्य होईल. बाह्य प्रयोजनपूर्णता, अध्यवसायस्वातंत्र्य, विकास हे सर्व विकल्पज्ञानाचेच प्रकार आहेत (२) बौद्धिक ज्ञान. विकल्पाच्या अयथार्थतेला उपाय म्हणजे आपल्याला जर काही पर्याप्त कल्पना मिळाल्या तर आपण बुद्धीच्या मदतीने त्यातून सत्य रचना करूं शकतो. बुद्धि सर्वात सारखीच असल्याने शास्त्रीय ज्ञान ही कोणा एकाची मालमत्ता नाही. हें ज्ञान खरे असते. त्याच्या सत्यतेची त्याच्या स्पष्टतेने व प्रभिन्नतेने ग्वाही दिली जाते; परंतु एका अर्थी शास्त्रीय ज्ञानहि अमूर्त आहे; कारण तें दिक्कालाकडे दुर्लक्ष करतें. वस्तूच्या सामान्य गुणधर्माचे येथे ज्ञान होते खरे; पण दिक्कालाशिवाय वस्तूला वैशिष्ट्य प्राप्त होत नाही आणि तिचे व्यक्तित्व झाकलें जाते अंतिम सद्वस्तूच्या दृष्टीने विशिष्ट वस्तूत सुसगतीची कोणती पातळी आहे हेहि कळत नाही. वस्तूला फक्त विस्ताराचा किंवा विचाराचा एक कुठला तरी प्रकार इतकेच अस्तित्व उरते. कोणत्याहि व्यक्तीचा 'मी'पणा शिल्लक राहत नाही. अशा रीतीने शास्त्रीय ज्ञानाच्या हातून वस्तूचा प्राणच निसटतो व तो परत आणणे शास्त्राला जमत नाही. (३) ही गोष्ट फक्त तिसऱ्या एका ज्ञानाला म्हणजे अंत स्फूर्त ज्ञानालाच शक्य आहे. बुद्धीने जे मूर्त व्यक्तित्व नाहीसे केलेले असते ते या ज्ञानाने वस्तूला परत मिळते प्रत्येक वस्तु विश्वाच्या अधिष्ठानाच्या चौकटीत कशी चपखल बसते हे येथेच फक्त कळतें ईश्वराचा व सर्व वस्तूचा बरोबर सबंध कळणें म्हणजेच वस्तूकडे पारमार्थिक दृष्टीने पाहणें होय.

सत्ताशास्त्र : द्रव्य एकच आहे व ते अनत आहे स्पिनोझाने द्रव्याची व्याख्या पुढीलप्रमाणे दिली आहे : "जे स्वतंत्र किंवा स्वयभू असून स्वयज्ञात आहे तें द्रव्य होय" अर्थातच द्रव्याची संकल्पना करण्यास आणखी कशाच्या सकल्पनेची जरुरी नाही. स्वतंत्र वस्तूला कोठून मर्यादा येणे शक्य नाही व अशा दोन वस्तु असणेहि शक्य नाही. द्रव्यावर सर्व अवलंबून आहे. सर्व गोष्टीचा कर्ता या अर्थी स्पिनोझा द्रव्याला 'ईश्वर' म्हणतो जास्तीत जास्त मूर्त व संपन्नतेची कल्पना केली तर ती म्हणजे ईश्वर. मात्र ईश्वर अनेक भागांनी बनलेला नसून निरवयव आहे. ईश्वर स्वतःचे व इतर सर्वांचें कारण आहे. सर्वांच्या अस्तित्वाचें आणि सारतत्त्वाचें कारण आहे. तो पहिले, अतर्यामी व स्वतंत्र असें निमित्तकारण आहे ईश्वराची सर्वशक्तिमानता अनादि कालापासून प्रकट आहे आणि अनंत कालापर्यंत तशीच राहील. त्याला शरीर नसले तरी विस्तार व विचार दोन्ही आहेत. जड द्रव्याचा ईश्वरी स्वरूपांतच अंतर्भाव होतो त्रिकोणाच्या तीन कोनांची बेरीज दोन काटकोन होते हा गुणधर्म जसा त्याच्यास्वरूपावरून निष्पन्न होतो तसेंच ईश्वराच्या स्वरूपावरून सर्व जग निश्चितपणें निष्पन्न होते. तें स्वत.मध्ये नसून ईश्वरांत असते, म्हणून ते स्वावलंबी नाही. ईश्वर वस्तूचें अंत स्थ व अंतर्यामी कारण आहे. यालाच 'कारणप्रकृति' म्हणतात आपल्या कारणतेचा निश्चित परिणाम म्हणून ईश्वर सर्व सीमित वस्तूची बेरीज आहे यालाच 'कार्यप्रकृति' असे म्हणतात. ईश्वराच्या कृतीना आतरिक आवश्यकता आहे. याचाच अर्थ त्याची कृति स्वतंत्र आहे. त्याला दुसरा कोणी काही करण्यास भाग पाडू शकत नाही, कारण ईश्वराच्या बाहेर काहीच नाही. त्याचें अस्तित्व व त्याची कृति याचा आधार एकच आहे. त्याची शक्ति व सारतत्त्व याचें तादात्म्य आहे. अस्तित्वात आहे याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि रीतीने ईश्वराचा विचार करतां येत नाही. सद्वस्तु नाही असें म्हणणें हा वदतोव्याघात आहे ईश्वराच्या संकल्पनेंत त्याचें अस्तित्व अंतर्भूत आहे. स्वयंभूत्व म्हणजे निश्चित अस्तित्व होय. अनंत तत्त्व व सीमित वस्तु यांतील सबंध म्हणजे स्वावलंबी व परावलबी, एक व अनेक, सामान्य व विशेष यांतील सबध होय अनत म्हणजे शुद्ध अस्तित्व असून ते आणि सीमित वस्तु यांना नेहमी बाजूला ठेवले पाहिजे. सीमित वस्तु निर्धारित म्हणजे एकमेकापासून भिन्न असतात, म्हणजेच त्यांत काहीतरी कमी असते; म्हणूनच निर्धारण म्हणजे निषेधन. ईश्वर अर्थातच संपूर्ण अनिर्धारित आहे.

द्रव्य स्वतःच आपल्यावर काही परिणाम करीत नाही, तर गुणांतून करते. 'गुण म्हणजे द्रव्याचें सारतत्त्व म्हणून बुद्धि पाहते तो.' अखिल-सद्-वस्तु आणि अखिल-सामान्य-वस्तु असणाऱ्या द्रव्यांत अनंत गुण असतात;

पण मनुष्याला त्यातील विस्तार व विचार या दोनच बाजू कळू शकतात प्रत्येक गुण अतिम आहे, म्हणजे विस्ताराचे विचारांत व विचाराचे विस्तारात स्पष्टीकरण देता येत नाही प्रत्येक गुण अपरिमित आहे. सर्व विस्तृत वस्तूचा, नि शेषपणे, विस्तार या गुणात अंतर्भाव होत असल्याने त्याच्याबाहेर काहीच नाही द्रव्य व गुण हे समव्याप्तीचे आहेत सबधच्या सबंध द्रव्य विस्तार म्हणून आणि विचार म्हणून प्रकट होते. अचेतन जडवस्तु किवा अजड चैतन्य असें काही नाही.

'ज्याचे अस्तित्व दुसऱ्या कशावर अवलबून आहे तो प्रकार होय.' प्रकार म्हणजे द्रव्याचा परिणाम होय सर्व सीमित वस्तु ईश्वराचे प्रकार आहेत. ईश्वराबाहेर काहीच अस्तित्वांत नसतें म्हणून प्रकाराना स्वत.चे अस्तित्व असे नाहीच अव्यय द्रव्याची ती क्षणभगुर रूपे आहेत. दोन गुणांचे प्रत्येकी दोन प्रकार आहेत. विस्ताराचे प्रकार गति व स्थिरता आणि विचाराचे प्रकार बुद्धि व इच्छाशक्ति हे होत. यांच्या सारतत्त्वात अस्तित्वाची सकल्पना नाही. हे सर्व निमित्तकारणांच्या साखळीने बांधलेले असतात व त्यात यदृच्छेला वाव नसतो. या साखळ्या निश्चित व अनादि-अनत आहेत, परतु एका जातीच्या प्रकाराचे कारण त्याच जातीचा दुसरा प्रकार असतो विस्तार व विचार या दोन्ही प्रकारांच्या मालिका एकमेकास समांतर असतात. एक दुसऱ्याचें कारण होऊ शकत नाही; पण, द्रव्य एकच असल्याने, ही कारणमालिका दुहेरी दिसली तरी खरोखरी एकच आहे. हेच तत्त्व मानवाला लावले म्हणजे शारीरिक हालचाल, व मानसिक हालचाल समातर व एकसमयावच्छेदे-करून होते हे सिद्ध होते

मनुष्य हा द्रव्याचा परिमित प्रकार आहे तो द्रव्य नाही. अनेक संकीर्ण वस्तूनी मानवी शरीर बनले आहे. शरीराची कल्पना म्हणजे मन. हा सपूर्ण सबध ईश्वरी ज्ञानालाच कळू शकेल. प्रत्येकाची स्व-संरक्षणाकडे प्रवृत्ति होत असते. मनुष्यातील या प्रवृत्तीला स्पिनोझा 'क्षुधा' म्हणतो. फक्त मनाच्या सदर्भात क्षुधेला 'कामना' म्हणतात. क्षुधे-बद्दल मनुष्याला जेव्हा जाणीव असते तेव्हा तिला 'इच्छाशक्ति' म्हणतात. मनुष्यांत मूळ तीन भाव असतात. क्षुधा म्हणजे आपली शक्ति कायम आहे ही जाणीव, सुख म्हणजे शक्ति वाढणें किंवा परिपूर्णतेकडे जाणे व दु ख म्हणजे शक्ति कमी होणे. यानंतर स्पिनोझाच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे असलेलें वर्गीकरण म्हणजे निष्क्रिय भाव व सक्रिय भाव हें होय. निर्धारित सीमित वस्तु म्हणून मन इतर सीमित वस्तूवर अवलंबून असते. मनांत अपर्याप्त कल्पना येत असतात. त्यांचीच भावनात्मक बाजू म्हणजे निष्क्रिय भाव होत. निष्क्रिय भावांच्या अमलाखाली असणे म्हणजे परतंत्र असणें; सक्रिय भावांचा अंमल वाढणें म्हणजे स्वतत्न होणे.

नीतिशास्त्र व धर्मशास्त्र · जे मनुष्याला बौद्धिक जीवनापासून मागे खेचते ते दुरित होय. स्वसंरक्षणासाठी बुद्धीच्या कलाने वागणे म्हणजे सद्गुण होय सद्गुण ही शक्ति आहे. अस्पष्ट ज्ञानांतून उत्पन्न होणारे निष्क्रिय भाव नाशवंत गोष्टीच्या मागे लागतात; पण बुद्धीतून निर्माण होणारे सक्रिय भाव शाश्वत वस्तूसाठी प्रयत्न करतात. बौद्धिक आयुष्य म्हणजे नैतिक किवा स्वतंत्र आयुष्य. कोणत्याहि आवेगाचें स्पष्ट ज्ञान झालें, की त्याचें आवेगत्वच नष्ट होतें. अंत.स्फूर्त ज्ञानाच्या प्राप्तीने मनात जास्त जास्त पर्याप्त कल्पना येतात व सद्वस्तूत आपण जास्त सहभागी होत असल्याने मनाची क्रियाशीलताहि वाढते· विकल्पाच्या पातळीवरच निरुपयोगी पश्चात्ताप जाऊन, त्या जागी, जें आहे त्याचा जास्तींत जास्त उपयोग करण्याची बौद्धिक जाणीव होते. भाव हे खरोखर वस्तूच्या स्वाभाविक स्वरूपातूनच उत्पन्न होतात हे कळते व असें त्याचे ज्ञान झाल्यावर निष्क्रिय भावावर विजय मिळविता येतो. साहजिकच ईश्वरप्रेमाने मन भरून येते ईश्वराचे ज्ञान व प्रेम म्हणजेच बौद्धिक प्रेम हाच परमसद्गुण होय हे परमकल्याण म्हणजे सद्गुणाचे फळ नसून तोच सद्गुण आहे ईश्वराबद्दलचे प्रेम मनांत टिकून राहतें; निष्क्रिय भाव व आवेग याचा क्षय होतो. असूया मनात राहत नाही व या प्रेमांत सर्वांनी सहभागी व्हावें असे वाटते. एथिक्सच्या शेवटी स्पिनोझा म्हणतो – आत्मप्रत्ययांत सर्व जीव व ईश्वर यांची एकता व विशिष्ट अर्थाने सर्व जीवाचा एकमेकापासून व ईश्वरापासून फरक कळतो. येथे आपले व ईश्वराचे विचार एकरूप होतात. आपल्या कल्याणाबद्दलची आपली जाणीव किंवा आपलें प्रेम म्हणजेच ईश्वराचे स्वत.बद्दलचे किंवा आपल्याबद्दलचें प्रेम आणि ईश्वराचे स्वत.बद्दलचें प्रेम म्हणजेच आपले ईश्वरप्रेम. हीच आपली परमगति, हेंच अमृतत्व किवा स्वातंत्र्य. येथे मन सुप्रशांत होते. धर्मग्रथांत ज्याला 'ईश्वरी वैभव' म्हटलें आहे ते हेंच.

सारांश · स्पिनोझाच्या परिपक्व विचारांचें दर्शन एथिक्समध्ये होतें. बुद्धीच्या मदतीने अंतिम सत्याची प्राप्ति होऊं शकेल व गणिताची पद्धती सामर्थ्यशाली आहे असा स्पिनोझाचा विश्वास होता. भौतिक शास्त्रांप्रमाणेच मानसशास्त्र किवा नीतिशास्त्रहि वस्तुनिष्ठ पद्धतीने अभ्यासले पाहिजे. विस्तार म्हणून विश्वाचें स्पष्टीकरण गणिताने देता आलें तर विचार म्हणूनहि देतां आलें पाहिजे इतर पद्धतींवर व्यक्तित्वाचा छाप उमटतो. गणिताच्या पद्धतीत सर्व गोष्टी अलिप्तपणें सांगता येतात; म्हणून ही पद्धती श्रेयस्कर आहे या पद्धतीने त्याला प्रयोजनपूर्णतेच्या कल्पनेला फाटा देता आला वस्तुनिष्ठता व अलिप्तता हे त्याच्या शैलीचे विशेष आहेत. गणिती पद्धतीची तरफदारी करणारा तो पहिला तत्त्वज्ञ मात्र नाही. त्याच्या आधी देकार्त व हॉब्स याची तिच्या योग्यतेबद्दल खात्री झाली होती.

अत्यंत सुव्यवस्थित मांडणीमुळे स्पिनोझाच्या एथिक्सचा वाचकांवर फार परिणाम होतो. त्याचे सामर्थ्य अपूर्व आहे वैचारिक दृष्टीच्याच नव्हे तर कलेच्या दृष्टीनेहि त्याचें मूल्य उच्च आहे. प्राचीन शोकातिकेशी त्याची तुलना केली जाते. एथिक्सचे पाच भाग म्हणजे जणू नाटकाचे पांच अंक होत. पांचव्या अंकात पहिले चार अंक गुंफून त्यावर कळस चढवला आहे. एथिक्स हा ग्रंथ परिपूर्ण आहे असें प्रत्ययास येतें; कारण जीवनाच्या प्रत्येक बाजूला त्याने स्पर्श केला आहे; तरीहि मुख्य हेतू-वरून त्याची दृष्टि ढळली नाही. स्पिनोझा हा मुख्यत्वेकरून नीति-शास्त्रज्ञ होता त्यानुसार एथिक्समधील सत्ताशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय सिद्धान्त हे मंगल जीवनाच्या किवा मुक्तीच्या वाटेवरील खुणा आहेत असे तो म्हणतो. शास्त्रीय गोष्टीतील गोडी व नैतिक मूल्यांबद्दलची आसक्ति यांमुळे त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें आकर्षण जबरदस्त आहे एथिक्स-मधील तत्त्वज्ञान चेतना देणारे तसेंच शाति देणारेहि आहे; तरीहि एथिक्सबद्दल कोणी वाईट बोललेंच नाही असे मात्र नाही. पांडित्यदर्शी तर्कशास्त्राच्या आधाराने भौमितिक साच्यात कोंबलेल्या शुष्क कल्पनांनी एथिक्सचा बराचसा भाग भरलेला असून उरलेल्या भागात स्वभावू

कविकल्पना आहेत असे त्याबद्दल म्हणणें कठीण नाही. स्पिनोझाच्या विचारांचें स्वरूप स्वतःला आच्छादणारे असल्याने त्याचे एथिक्स अवघड झालें आहे. त्यातून काय अर्थ काढावयाचा हे चटकन कळत नाही असें म्हटले जाते, ते काहीसे खरें आहे; परंतु स्पिनोझा एथिक्सच्या शेवटी मानवाच्या परमनिःश्रेयसाबद्दल जें म्हणतो तेच त्याच्या एथिक्स-बद्दल म्हणतां येईल : 'अत्युत्तम गोष्ट जशी दुर्मीळ, तशी कठीणहि असते.'

संदर्भ-ग्रंथ : जोआकिम, एच एच. : *ए स्टडी ऑफ स्पिनोझाज एथिक्स,* (ऑक्स्फर्ड, १९०१); शाक्स, ए. : इट्रोडक्शन टु *स्पिनोझाज एथिक्स* (लडन, १९३८); रॉथ, एल. : *स्पिनोझा* (लडन, १९५४); मॅकिऑन, आर. : *दि फिलॉसफी ऑफ स्पिनोझा* (न्यूयॉर्क, १९२८).

पद्मा भी. कुलकर्णी

एपिक्टिटस : याचा जन्म इ स. ५५ च्या सुमारास (बहुधा) फ्रिजियामध्ये झाला. याला मिळालेल्या 'एपिक्टिटस' या नांवामध्ये त्याच्या पूर्वायुष्यांतील दास्याचा गर्भित निर्देश आहे. याचा धनी एपिफ्राडायटस याने एपिक्टिटसला कालांतराने दास्यांतून मुक्त केलें. इ. स. ८९ च्या सुमारास एपिक्टिटस रोममध्ये तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन करूं लागला; तथापि, रोमन सम्राट् डॉमिटियन याने तत्त्वज्ञांना रोममधून हद्दपार केलें तेव्हा एपिक्टिटस उत्तर ग्रीसमधील निकोपोलिस या गावीं जाऊन राहिला. येथेच त्याने एक महाविद्यालय स्थापन करून अखेरपर्यंत अध्यापनाचें कार्य चालविले. इ. स. १३५ च्या सुमारास त्याला मृत्यु आला.

एपिक्टिटसने स्वतः एकहि ग्रंथ लिहिला नाही; तथापि, त्याचा शिष्य फ्लॅव्हियस एरिॲनस याने त्याच्या व्याख्यानांचीं काळजीपूर्वक टिपणें घेतली होतीं. या टिपणांच्या आधारें त्याने एपिक्टिटसच्या तत्त्वोपदेशाचे दोन सारग्रंथ प्रसिद्ध केले. यांपैकी, 'डिस्कोर्सेस' या ग्रंथाचे (मूळ आठ खंडांपैकी) चार खंड उपलब्ध आहेत. 'एन्कायरी-डियन' या दुसऱ्या ग्रंथामध्ये एपिक्टिटसच्या प्रमुख सिद्धान्तांचें सूत्र-रूपाने निवेदन आहे.

एपिक्टिटसच्या हितोपदेशाचें पहिलें सूत्र असें की, प्रत्येकाच्या ठिकाणी स्वभावत. सदाचरणक्षमता असते. हित व अहित या प्राथमिक कोटीच्या नीतिसंकल्पना प्रत्येकाच्या ठिकाणी मूलत.च असतात; तथापि, व्यवहारामध्ये विशिष्ट प्रसंगीं या संकल्पनांचा उपयोग करतां येण्यासाठी तत्त्वज्ञानाचें अध्ययन अवश्य आहे. या अध्ययनाने मनुष्याला स्वाधीन आणि परतंत्र वस्तूंमध्ये भेद करतां येतो आणि नीतितत्त्वें आचरणांत आणणें शक्य होतें.

दुसरें सूत्र असें की, संकल्पशक्तीखेरीज दुसरी कोणतीहि वस्तु हितकर वा अहितकर नाही. संकल्पशक्ति आणि घटनांचें मूल्यमापन करणारी बुद्धि या मानवाधीन आहेत. इतर घटना आणि वस्तु मानवाधीन नाहीत; म्हणून मानवाने घटनांच्या पूर्वपिक्षणाचा किंवा नियंमनाचा यत्न न करतां त्यांचा सुबुद्धपणें स्वीकार केला पाहिजे. यांतील अभिप्राय असा की, विश्वाचें नियमन करणारा ईश्वर दयाळू असून, तो विश्वाचें अपत्यवत् पालन-शासन करतो याविषयी दृढ श्रद्धा बाळगली पाहिजे.

तिसरे सूत्र असे की, ज्या घटना मानवाधीन नाहीत त्यांविषयी तितिक्षा बाळगली पाहिजे. व्याधि, दु.ख, मरण, यासारख्या घटना मानवाधीन नसल्या तरी खरा आनंद मानवाधीनच असतो. ईश्वराला विनम्रभावाने शरण जाऊन त्याने नेमून दिलेलें कार्य करणें, ईश्वर-संकल्पाधीन होणे, यांतच मानवाचें खरें हित आणि सुख आहे. त्याचें तत्त्वज्ञान जास्त धार्मिक स्वरूपाचें आहे.

एपिक्टिटसच्या तत्त्वज्ञानाचें मूल्यमापन करतांना काहींनी असें म्हटले आहे की, यात स्टोइक नीतिप्रतिपादनापेक्षा नवीन काही नाही. काही असे म्हणतात की, त्याच्या उपदेशांत आपल्या पूर्वायुष्यांतील दास्याचें प्रतिबिंब दिसतें. ज्या दास्यवृत्तीने त्याने स्टोइक तत्त्वज्ञानाचा स्वीकार केला त्याच दास्यवृत्तीने त्याने तत्कालीन राजकारण, धर्म आणि समाजव्यवस्था यांचाहि स्वीकार केला दास्यांतूनच तितिक्षा आणि विरक्ति उद्भवतात; तथापि, एपिक्टिटसच्या उपदेशामध्ये सदाचरणाच्या व नीतीच्या एका उदात्त आदर्शाचे प्रतिपादन आहे हे अमान्य करता येत नाही; म्हणूनच रोमन स्टोइक पथाच्या विकासा-मध्ये त्याच्या विचाराला महत्त्वाचे स्थान आहे

संदर्भ-ग्रंथ : ओल्डफादर, डब्ल्यू के, अनु . *एपिक्टिटस,* २ खं. (न्यूयॉर्क, १९२६–२८); अर्नोल्ड, ई. व्ही : *रोमन स्टोइसिझम* (लंडन, १९५८).

भा. ग. केतकर

एपिक्युरस : जीवन : एपिक्युरस (ख्रि. पू. ३४१–२७०). हा एपिक्युरिअन संप्रदायाचा आद्य संस्थापक होय. त्याचा जन्म आशिया-मायनरमधील सॅमॉस गावी झाला. इ. स. पू. ३०७ मध्ये अथेन्स येथे त्याने महाविद्यालय स्थापन केले त्याचें तत्त्वज्ञान मुख्यत्वे डिमॉक्रिटसच्या अणुवादावर आधारित आहे. सुख इष्ट असून दु ख अनिष्ट आहे हा एपिक्युरसच्या विचारसरणीचा केंद्रबिंदु होय एपिक्युरस हा एक महान् लेखक होता. त्याने निर्माण केलेली ग्रंथसंपदा विपुल होती. 'ऑन नेचर' हें त्याचें सर्वात महत्त्वाचें व मोठे पुस्तक होय. 'कॅनॉन' नामक पुस्तकांत त्याने स्वत.ची ज्ञानविषयक उपपत्ति मांडली आहे.

ज्ञानशास्त्र : प्रत्यक्ष हेंच ज्ञानाचें यथार्थ प्रमाण एपिक्युरसने मानले. वेदनावाचून ज्ञानप्राप्ति होणारच नाही. वेदनें नेहमीच सत्य असतात भ्रम किंवा मिथ्याज्ञान इंद्रियांच्या चुकीने निर्माण होत नाही तर वेदनांच्या समालोचनात किंवा विवरणांत चूक झाल्याने तें निर्माण होतें. निरनिराळ्या विशिष्ट वेदनांच्या पुनरावृत्तीने स्मृतीवर त्यांचा ठसा उमटून संकल्पना तयार होतात. संकल्पनांना, ज्या ज्या वेदनांपासून त्या निर्माण होतात, तेवढी सत्यता निश्चितच असते; मात्र एपिक्युरस, प्लेटो व ॲरिस्टॉटलप्रमाणे संकल्पनांना स्वतंत्र व अमूर्त अस्तित्व देत नाही. अभ्युपगम-कल्पना किंवा मतें इंद्रिय-प्रत्यक्षांनी पडताळून पाहतां येत असतील किंवा त्यानी सूचित होत असतील व त्यांच्याशी विरोधी नसतील तरच सत्य मानावीत. एपिक्युरसच्या ह्या निरूपण-उपपत्तींत प्रचलित तार्किक अनुभवसत्तावादाचीं बरीच लक्षणे दिसून येतात. डिमॉक्रिटसच्या प्रत्यक्षासंबंधीच्या उपपत्तीवर एपिक्युरसचा संपूर्ण विश्वास होता. वस्तु प्रत्यक्ष अवलोकिल्या जात नाहीत. इंद्रियांशी संनिकर्ष होऊन निर्माण होणाऱ्या त्यांच्या प्रतिकृति अवलोकिल्या

जातात वेदने त्याचा अनुभव घेणाऱ्याला आवडणारी किंवा नावडणारी असतात. ह्यातूनच नीतिशास्त्राला पायाभूत ठरणाऱ्या स्थिरभावना तयार होतात ज्ञानाचे कार्य माणसास अधश्रद्धा, अज्ञान, रूढि, ईश्वर व मृत्यु याची भीति यापासून मुक्त करण्याचें आहे आणि ही मुक्तता झाल्याशिवाय सुखप्राप्ति अशक्य आहे

सत्ताशास्त्र · डिमॉक्रिटसच्या अणुवादाची थोडासा फेरफार करून परत माडणी म्हणजेच एपिक्युरसचे विश्वशास्त्र होय. जड वस्तूच्या हालचालीसाठी व समावेशनासाठी काहीतरी असले पाहिजे. ते म्हणजे पोकळी किवा असत् उत्पत्ति व विनाश म्हणजे अणूचे केवळ एकत्रीकरण व विभक्तीकरण होय. अणु अदृश्य, अविभाज्य, अविनाशी व अपरिवर्तनीय असून ते सतत गतिमान् असतात. त्याच्यांतील फरक प्रकाराचा नसून केवळ प्रमाणाचा आहे वजन, आकार या बाबतीत ते एकमेकापासून भिन्न असतात वजनामुळे ते लबरेषेत सारख्या गतीने अधोगमन करतात; परंतु ह्या मार्गापासून विचलित होण्याची उत्स्फूर्त शक्तिपण त्याच्या ठिकाणी आहे घटना दैवी किवा आध्यात्मिक कारणानी घडत नाहीत त्या नैसर्गिक कारणानी घडतात. प्रयोजनवाद एपिक्युरसला मुळीच मान्य नव्हता, मात्र मनुष्याला आत्म-स्वातंत्र्य आहे असें त्याचें मत होते. एपिक्युरस जडवादी व निरीश्वरवादी होता. देव नाहीत असे नाही, पण त्याचें जग वेगळे असून ते ह्या जगात मुळीच हस्तक्षेप करीत नाहीत.

नीतिशास्त्र : सुख हें मानवी जीवनाचें नि.श्रेयस आहे असें एपिक्युरसचें मत होते. त्याचा दृष्टिकोण व्यावहारिक होता ज्ञानाने मानवी जीवन सपन्न झालें पाहिजे. तत्त्वज्ञान हें आत्म्याचे औषध आहे अशी त्याची धारणा होती; मात्र खरें सुख कोणते हे सर्वांना कळतेंच असें नाही. क्षणिक तीव्र सुखापेक्षा टिकाऊ सौम्य सुख श्रेयस्कर असतें. अंतिम सुखासाठी पुष्कळ वेळा दु.ख आवश्यक असतें; म्हणून बुद्धीने सुखदु.खाचे मूल्यमापन केलें पाहिजे असे एपिक्युरसचे मत होते शारीरिक व भौतिक सुखांपेक्षा मानसिक, बौद्धिक व आत्मिक सुखाना तो जास्त प्राधान्य देत असे; म्हणून त्याची सुखाची कल्पना सिरिनेइक्सपेक्षा जास्त उदात्त होती सर्वश्रेष्ठ व चिरस्थायी सुख म्हणजे मनाची शांत, निश्चल, समतोल व निर्विकार अवस्था होय ह्या अवस्थेला तो 'ॲटॅरॅक्झिया' म्हणत असे. धर्म व ईश्वर यांच्या भीतीने ही मनाची स्थिति बिघडते. म्हणून एपिक्युरस त्याना सुखाचे शत्रु समजतो. स्टोइकाप्रमाणे इच्छा व गरजा नाहीशा करून सुख मिळवावे असे एपिक्युरसला वाटत नाही; उलट त्या भरपूर प्रमाणांत भागविल्यामुळेच मनाला शांतता लाभेल असें त्याचें मत होतें. मात्र इच्छा बाळगणे, त्या तृप्त करणें व अखेरीस निरिच्छता ऊर्फ निर्विकार स्थितीचे परमोच्च सुख गाठणें असा क्रम तो आखतो. इच्छातृप्तीचा आनंद हाहि एक मानसिक आंदोलनाचाच प्रकार आहे; म्हणून तोपण शाश्वत नाही. एपिक्युरसची सुखाची कल्पना भावात्मकतेपेक्षा अभावात्मकतेला जवळची वाटते. सुख म्हणजे दु खाचा उपशम. मनाची आदोलन-रहित अवस्था. सद्गुणाला मूलतः महत्त्व नाही. त्याचें मूल्य त्याच्याबरोबर मिळणाऱ्या सुखाने निश्चित केले जातें. सद्गुण हे साध्य नसून सुखप्राप्तीचे ते साधन आहे.

मूल्यमापन : एपिक्युरसला ज्ञानशास्त्रांतील अनुभववादी पंथाचा आद्य प्रवर्तक म्हणावे लागेल. त्याचें तत्त्वज्ञान म्हणजे सिरेनाइक्सचा सुखवाद व डिमॉक्रिटसचा अणुवाद यांचें मिश्रण होय. तो सखोल तत्त्वचिंतक नव्हता गणित व इतर गहन शास्त्रीय संशोधन सुखात भर टाकीत नसल्यामुळे तो त्याचा तिरस्कार करी. ज्ञान जीवनोपयोगी असले पाहिजे अशी त्याची धारणा होती. प्रत्यक्ष-प्रमाण यथार्थ मानून लोकभ्रम, रूढि, खुळचट कल्पना याच्यापासून लोकाना मुक्त करण्याचा त्याने प्रयत्न केला त्याचा सुखवाद केवळ वैयक्तिक स्वार्थाचा पुरस्कार करणारा नाही, उलट तो अभिजात स्वरूपाचा आहे नीतिभ्रष्टता, स्वैराचार इत्यादि आरोप निदान एपिक्युरसच्या शिकवणुकीला व आचरणाला तरी लागूं पडणारे नाहीत. चार्वाकाप्रमाणे एपिक्युरसपण ऋण काढून सण साजरे करण्यास शिकविणारा आहे अशी जी टीका केली जाते, ती त्याच्यावर अन्याय करणारी आहे. निसर्गनियमाचे आणि स्वत च्या स्वभावाचे अज्ञान हें त्याच्या दृष्टीने सुखप्राप्तीतील दोन अडथळे होते. अनेक प्रश्न तो यशस्वीपणे सोडवू शकला नसेल, परंतु ते उपस्थित करणें हाच त्याचा मोठेपणा व कर्तबगारी मानली पाहिजे

संदर्भ-ग्रंथ : पटवर्धन, वा. पु : *युरोपियन तत्त्वज्ञानाचा सक्षिप्त इतिहास* (पुणे, १९६५); थिली, एफ . *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९१४, आ. ३, संपा. एल. वुड, १९५१); सांकृत्यायन, रा. : *दर्शन-दिग्दर्शन* (अलाहाबाद, १९४४, आ. ३, १९६१); झेलर, ई. : *आउटलाइन्स ऑफ दि हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (लंडन, १८८३; सुधा. आ. १३, अनु. एल आर. पामर, संपा डब्ल्यू नेसल, १९३१).

हे. द. गोखले

एपिक्युरिअन संप्रदाय : ख्रि. पू. ३०० च्या सुमारास एपिक्युरिअन संप्रदाय निर्माण झाला. त्याच्या दृष्टीने तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख कार्य म्हणजे मनुष्याला सुखी जीवनाप्रत नेणे; म्हणून मनुष्यानें ह्याच जीवनात जास्तीत जास्त सुख प्राप्त करून घ्यावे. ल्युक्रिटस याने आपल्या 'डी रेरम नॅच्युरा' या काव्यात एपिक्युरियन सिद्धान्त मोठ्या उत्साहाने मांडून अंधश्रद्धांतून मुक्त होण्याचा आदेश दिला. समग्र एपिक्युरिअन तत्त्वज्ञानाचा हा एकमेव आधारग्रंथ आहे.

ज्ञानशास्त्र : अमूर्त कल्पनांना प्लेटो व ॲरिस्टॉटल समजतात तसें स्वतत्र अस्तित्व नाही. वेदनांशीं ज्या कल्पना किंवा अभ्युपगम विरोधी नाहीत किंवा ज्यांचे निकषण व निश्चितीकरण वेदनांद्वारा होऊं शकते त्या सत्य मानाव्यात. वस्तु प्रत्यक्ष अवलोकिल्या जात नाहीत, त्यांच्या प्रतिकृतीमार्फत अनुभवल्या जातात.

सत्ताशास्त्र : डिमॉक्रिटसच्या यांत्रिक अणुवादाची पुनर्मांडणी म्हणजेच जवळजवळ एपिक्युरिअनाचे सत्ताशास्त्र होय. ईश्वर, परलोक, आत्म्याचें अमरत्व यांच्यावर त्यांचा मुळीच विश्वास नाहीं; उलट धर्मवेड, अधश्रद्धा, मृत्यूची व ईश्वराची भीति हे सुखप्राप्तीच्या मार्गातील अडथळे आहेत मानवी आत्मा भौतिक आहे. तो अतिशय सुंदर, सूक्ष्म, गोलाकार अशा अग्नि व वायु ह्याच्या अणूचा बनलेला आहे. जग ही नैसर्गिक कारणांनी नियन्त्रित होणारी यत्रणा आहे; तरीहि मनुष्याला इच्छा-स्वातंत्र्य आहे असें एपिक्युरस मानी. अणुअणूमध्ये गुणात्मक फरक नसून वजनाचा व आकाराचा फरक आहे. ते सतत गतिमान् असतात; परंतु लंबाकार रेषेंत अध.क्रमण करतांना त्या मार्गापासून

किंचित् विचलित होण्याची उत्स्फूर्त शक्ति त्यांच्या ठिकाणी आहे. हाच डिमॉक्रिटसच्या व एपिक्युरियनाच्या अणुवादांतील फरक.

नीतिशास्त्र : सुख मिळविणे ही माणसाची नैसर्गिक प्रवृत्ति व मानवी जीवनाचे अतिम ध्येय आहे असा सुखवाद त्यानी माडला शारीरिक व भौतिक सुखापेक्षा मानसिक, आत्मिक व बौद्धिक सुखें श्रेष्ठ असतात सद्गुण हें साध्य नसून सुखाचे साधन आहे. सर्वश्रेष्ठ व शाश्वत सुख म्हणजे मनाची निर्विकार स्थिति. हिलाच एपिक्युरस 'अॅटॅरॅक्झिया' म्हणतो. इच्छा वाळगणे, त्या तृप्त करणे पण अखेरीस विकारालिप्त बनणें हाच परमोच्च व चिरस्थायी सुखाचा मार्ग आहे. एपिक्युरस, अॅट्टीकस, होरॅस, ल्यूक्रिशियस यांनी काव्य, शास्त्र, सदाचार यांना महत्त्व दिले. ह्यावरून एपिक्युरिअन नीतिशास्त्र सुसस्कृत स्व-हितवादी असेंच म्हणावे लागेल

मूल्यमापन : एपिक्युरिअनाचे ग्रीक तत्त्वज्ञानांतील स्थान, महत्त्व, व कार्य भारतीय दर्शनातील चार्वाकाप्रमाणेच आहे सर्वच एपिक्युरिअन स्वार्थी आणि धूर्त नव्हते. सुशिक्षित व सुसस्कृत चार्वाकांप्रमाणे काही एपिक्युरिअन तत्त्वज्ञाचा मुखवादहि केवळ वैयक्तिक स्वार्थासाठी नसून समाजहितासाठी होता. ज्ञानशास्त्रातील अनुभववादी पथाचे त्याना पाईकच म्हणावे लागेल. मध्ययुगीन काळातील नामवादाचे ते अग्रदूतच होत. वेदनानी कल्पनांचे निकषण करून घेण्याची त्यांची उपपत्ति सध्याच्या तार्किक अनुभव-सत्तावादांत पूर्ण विकसित अवस्थेंत दिसते. व्यावहारिक व जीवनोपयोगी शास्त्रेच त्यानी मानली त्यानी सगीत, गणित, भूमिति याच्याकडे पूर्ण दुर्लक्ष केले आत्मा जडस्वरूपी आहे ही त्याची कल्पना सयुक्तिक वाटत नाही. समाजनिर्मिति म्हणजे स्व-संरक्षण, स्व-हित यासाठी झालेला तो एक करार आहे त्याचें राजयोगी तत्त्वज्ञान स्टोइकांच्या हटयोगी तत्त्वज्ञानाच्या विरुद्ध होते.

संदर्भ-ग्रंथ : स्टेस, डब्ल्यू. टी . *ए क्रिटिकल हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (लडन, १९२०); थिली, एफ . *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९१४; सुधा आ ३, सपा. एल वुड, १९५१); फुल्लर, ए. वी. : *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, खं. १, हिस्टरी ऑफ एन्शंट अॅड मिडिव्हल फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९३८).

हे. द. गोखले

एअर, ए. जे. : [एअर, आल्फ्रेड जूल (जन्म १९१०)] ईटन आणि ऑक्स्फर्ड येथे ह्याचे शिक्षण झाले. १९३२ मध्ये पदवी संपादन केल्यानतर तेव्हा फारशा माहीत नसलेल्या 'व्हिएन्ना-मंडळा' च्या तात्त्विक विचाराचा परिचय करून घेण्यासाठी व्हिएन्ना विद्यापीठांत त्यांनी काही काळ घालविला. दुसऱ्या महायुद्धात ते सैनिकी अधिकारी होते. तेवढा कालखड सोडला तर १९३३ पासून ऑक्स्फर्ड व लंडन ह्या दोन विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे शिक्षक म्हणून त्यांनी काम केले आहे. १९५९ पासून ऑक्स्फर्ड येथे तर्कशास्त्राचे वाइकहॅम प्राध्यापक ह्या पदावर ते आहेत.

'भाषा, सत्य आणि तर्कशास्त्र' (लँग्वेज, ट्रुथ अँड लॉजिक) ह्या १९३६ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या, तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत खळवळ माजविलेल्या पुस्तकाने त्यांनी सर्वाचे लक्ष वेधून घेतले. सुबोध, सफाईदार, सुवक भाषा हे ह्या पुस्तकाचे एक ठळक वैशिष्टच. एअर ह्याच्या सर्वच तात्त्विक लिखाणाचे हे वैशिष्टच आहे. ब्रिटिश अनुभववादी परंपरेचा एक टप्पा म्हणून हे पुस्तक इतिहासात नमूद होईल. रसेल, विट्गेन्स्टाइन ह्यानी विकसित केलेल्या नवीन आकारिक तर्कशास्त्राचा, बर्क्ले व ह्यूम ह्यांच्या अनुभववादाचा, त्याचप्रमाणे व्हिएन्ना-मडळ त्या वेळी प्रसृत करीत असलेल्या विचाराचा आपल्या पुस्तकावर प्रभाव पडला आहे असे एअर ह्यानीच प्रस्तावनेत नमूद केले आहे. विधानाच्या अर्थपूर्णतेचा निकष घालून देणारें प्रचीती-तत्त्व हें ह्या पुस्तकातील विवेचनाचा आधार आहे. एअर ह्यांनी स्वीकारलेल्या सौम्य स्वरूपांत हे तत्त्व असे : एखादे विधान जर अर्थपूर्ण असायचें असेल तर ते एकतर विश्लेपक असले पाहिजे किंवा प्रचीतीक्षम असलें पाहिजे; म्हणजे निरीक्षणाच्या, इद्रियानुभवाच्या साहाय्याने त्याची प्रचीतीच घेता येणे शक्य असलें पाहिजे. एखादे विधान विश्लेषक असतें ह्याचा अर्थ ज्या वाक्याने ते विधान व्यक्त करण्यात आलेले असते त्यातील शव्दाच्या आणि शव्दप्रयोगाच्या केवळ अर्थामुळे ते खरे ठरत असते. उदा.— सर्व सासवा (कुणाच्या तरी) आया असतात । गणितातील आणि आकारिक तर्कशास्त्रांतील विधाने अशा स्वरूपाची, विश्लेपक असतात व म्हणून अर्थपूर्ण असतात. त्याचप्रमाणे जेव्हा एखादे विधान निरीक्षणाच्या साहाय्याने खरे (किंवा संभवनीय) किंवा खोटे ठरविता येते तेव्हा ते प्रचीतीक्षम असतें प्रत्यक्षानुभवाच्या आधारावर आपण एऱ्हवी जी विधानें करतो ती, त्याचप्रमाणे विज्ञानांत 'प्रस्थापित' करण्यात आलेली विधानें प्रचीतीक्षम असतात; व म्हणून अर्थपूर्ण ठरतात; पण पारंपरिक सत्ताशास्त्रात करण्यांत येत असलेली विधाने विश्लेपकहि नसतात आणि प्रचीतीक्षमहि नसतात. उदा.— जग म्हणजे माया आहे. ही विधाने अर्थपूर्ण नसतात, ती अक्षरशः अर्थशून्य असतात. म्हणजे ती खरीखुरी विधानेच नसतात; कृतकविधाने असतात. इद्रियानुभवातीत अशा वास्तवतेचे वर्णन करणे हे सत्ताशास्त्राचे कार्य आहे आणि सत्ताशास्त्र म्हणजे तत्त्वज्ञानाचा गाभा आहे ही पारंपरिक समजूत चूक आहे; कारण ज्ञानाचा असा प्रांत अशा प्रकारच्या विधानाचा असू शकत नाही तत्त्वज्ञानाचें खरे कार्य म्हणजे आपण जी वेगवेगळ्या प्रकारची विधानें करतो त्यांच्या अर्थाचे विश्लेपण करणे. सत्ताशास्त्राचा भाग वगळला तर पारंपरिक तत्त्वज्ञानांत वस्तुत पण अजाणता हेच काम करण्यांत येत असे. उदा० भौतिक वस्तूसंबंधी आपण करीत असलेल्या विधानाचे सवेदनासबंधीच्या विधानाच्या गटात विश्लेषण करण्याचा बर्क्लेने प्रयत्न केला आहे. तेव्हा तत्त्वज्ञानाचें कार्य म्हणजे विश्लेपण — वेगवेगळ्या प्रकारच्या विधानाच्या अर्थाचे विश्लेषण.

अनुभवाधिष्ठित ज्ञानाचे मूलाधार : एअर ह्याचे दुसरे पुस्तक म्हणजे 'अनुभवाधिष्ठित ज्ञानाचे मूलाधार' ('दि फाउंडेशन्स ऑफ एम्पिरिकल नॉलेज', १९४०). 'प्रत्यक्षाच्या द्वारे वाह्य जगाचे ज्ञान आपल्याला कसें होऊ शकते ?' हा ब्रिटिश अनुभववादी परंपरेंतील कूटप्रश्न ह्या पुस्तकाचा मध्यवर्ती विषय आहे. ह्या प्रश्नाच्या वावतीत दोन भूमिका स्वीकारण्यात आलेल्या आढळतात : एक, प्रत्यक्षानुभवांत आपल्याला वाह्य, भौतिक वस्तूच्या अस्तित्वाचें आणि गुणधर्माचें साक्षात् ज्ञान होते ही वास्तववादी भूमिका. दुसरी भूमिका अशी की, प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या साक्षात् परिचयाचाच विषय भौतिक वस्तु नसतात, तर अक्षिग्राहचें (सेन्स-डेटा) ह्या वेगळ्या स्वरूपाच्या वस्तु (एंटिटीज) असतात. आता येथे उपस्थित झालेला प्रश्न

'विश्वात कोणकोणत्या प्रकारच्या वस्तु आहेत ?' ह्या स्वरूपाचा आहे असे साधारणपणे मानण्यात येते. 'अक्षिग्राह्ये आणि भौतिक वस्तु अशा दोन प्रकारच्या वस्तु विश्वांत खरोखरच आहेत का ? की केवळ अक्षिग्राह्येच आहेत आणि भौतिक वस्तु नाहीतच ? की केवळ भौतिक वस्तु आहेत आणि अक्षिग्राह्ये नाहीतच ? आणि जर दोन्ही प्रकारच्या वस्तु विश्वात असतील तर त्याचा परस्परसवध काय ?' अशा स्वरूपात हे प्रश्न उपस्थित करण्यात येतात. एअर ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे हा प्रश्न 'विश्वात कोणकोणत्या प्रकारच्या वस्तु आहेत ?' अशा स्वरूपाचा नाही; तर तो एक भाषिक प्रश्न आहे. प्रत्यक्षानुभवात आपल्याला ज्याचा साक्षात् परिचय होतो त्या वस्तु भौतिक वस्तूच्या स्वरूपाच्या असतात की अक्षिग्राह्याच्या स्वरूपात असतात ह्या प्रश्नाचा निर्णय काळजीपूर्वक केलेल्या निरीक्षणाच्या आधारावर करता येणारच नाही; त्या प्रकारचा तो प्रश्नच नाही. प्रत्यक्षानुभवात आपल्याला जे प्रतीत होते त्याचे सुसगत आणि (आवश्यक असेल तितके) संपूर्ण वर्णन भौतिक वस्तूच्या परिभाषेत करता येते, आणि त्याच प्रकारचे सुसगत आणि सपूर्ण वर्णन अक्षिग्राह्याच्या परिभाषेतहि करता येते. ह्या दोन पर्यायी वर्णनातील एक वर्णन चूक आणि दुसरे बरोबर आहे असे अनुभवाच्या आधारावर आपण ठरवू शकणार नाही; कारण ही दोन वर्णने पर्यायी असली तरी परस्परांशी स्पर्धा करणारी, परस्परविरोधी अशी ती वर्णने नव्हेत, उदा — 'मला एक साप दिसला, पण तेथे वास्तविक साप नव्हता.' तेव्हा ह्या साप दिसण्याच्या अनुभवाचा विषय एक भौतिक वस्तु नव्हती. पण मला काहीतरी दिसले होते. ह्या दिसण्याच्या अनुभवाचा काही आशय होता तेव्हा भौतिक वस्तु नसलेला असा अनुभवाचा आशय असतो हा आशय म्हणजे अक्षिग्राह्य. तेव्हा अक्षिग्राह्यें असतात ह्या युक्तिवादाच्या आधारें अक्षिग्राह्याचे अस्तित्व कुणी सिद्ध करूं पाहील तर त्यावर असे उत्तर देता येईल की, तो दिसलेला साप हा भौतिक सापच होता. फक्त आम्ही स्वीकारीत आणि शिफारस करीत असलेल्या परिभाषेत भौतिक वस्तु ह्या टिकाऊ आणि सार्वजनिक (म्हणजे अनेक प्रेक्षकांना एका वेळी दिसू शकणाऱ्या) असतातच असा 'भौतिक वस्तु' ह्या पदाचा अर्थ नाही. ह्याचा अर्थ असा की, अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या आशयाचे अक्षिग्राह्याची परिभाषा न स्वीकारता केवळ भौतिक वस्तूच्या परिभाषेत वर्णन करतां येते. फक्त 'भौतिक वस्तु' ह्या पदाच्या अर्थाला मुरड घालावी लागते आता 'भौतिक वस्तु'ची भाषा आणि 'अक्षिग्राह्यां'ची भाषा ह्या दोन भाषांतून कोणती भाषा स्वीकारावी हा एअर ह्याच्या म्हणण्याप्रमाणे केवळ सोयीचा प्रश्न आहे. कोणती भाषा अधिक यथार्थ, अस्तित्वाला अधिक अनुरूप आहे असा हा प्रश्न नव्हे. फक्त एका भाषेत मांडलेल्या विधानांचें दुसऱ्या भाषेत भाषांतर कसे करावे ह्याचे नियम घालून द्यावे लागतील. असे नियम घालून देणें कितपत शक्य आहे, त्यांतील अडचणी कोणत्या आणि ह्या नियमाचे स्वरूप कसे असेल ह्या प्रश्नांची चर्चाहि ह्या पुस्तकात एअर ह्यांनी केली आहे

'**ज्ञानाचा प्रश्न**' ('दि प्रॉब्लेम ऑफ नॉलेज', १९६५) : हे एअर ह्याचे तिसरे पुस्तक. ह्या पुस्तकाच्या सुरुवातीला ज्ञानाच्या स्वरूपाचे विश्लेषण केलेले आढळते; आणि 'आपल्याला वेगवेगळ्या स्वरूपाचे ज्ञान होऊ शकते' ह्या दाव्याचे खंडन ज्या प्रकारचा तर्कवाद करून संशयवादी करू पाहतात त्याचीहि चिकित्सा आढळते. एखाद्या विधानाचें ज्ञान आपल्याला आहे असें आपण केव्हा म्हणू शकतो ? एकतर ते विधान सत्य असले पाहिजे, दुसरें त्यावर आपला विश्वास असला पाहिजे; आणि पुरेशा पुराव्यावर हा विश्वास आधारला असला पाहिजे. प्रत्यक्षाने किंवा स्मृतीने असें ज्ञान आपल्याला होऊं शकते असा आपला नेहमीचा दावा असतो. त्याचप्रमाणे स्वत.च्या मनाशिवाय इतरांच्या मनांच्या अस्तित्वाचें ज्ञान आपल्याला असते असेहि आपण मानतो. तत्त्वज्ञानांत नेहमी चर्चिल्या जाणाऱ्या प्रश्नाचाच एअर ह्यानी ह्या पुस्तकात विचार केला आहे. ह्या प्रकारची विधाने प्रस्थापित करण्यासाठी आवश्यक असलेला पुरेसा पुरावा उपलब्ध होऊच शकत नाही; आणि म्हणून अशा विधानांचे आपल्याला ज्ञान होऊं शकत नाही असे सशयवादाचे म्हणणे. यावर एअर ह्यांचें उत्तर असे की, ज्या प्रकारचा पुरावा तत्त्वत.च उपलब्ध होऊ शकत नाही त्या प्रकारच्या पुराव्याचा पाठिंबा एखाद्या विधानाला लाभत नाही म्हणून त्या विधानाचे ज्ञान होऊं शकणार नाही असें मानणे चूक आहे. अशा प्रकारच्या पुराव्याची मागणी करणेंच तार्किकदृष्ट्या गैर आहे; आणि म्हणून सशयवाद टिकू शकत नाही.

एअर ह्यांनी लिहिलेल्या फुटकळ पण महत्त्वाच्या निबंधाचे संग्रह – 'तात्त्विक निबंध' ('फिलॉसॉफिकल एसेज', – १९५४) आणि 'पुरुष ही सकल्पना' ('कन्सेप्ट ऑफ ए पर्सन' – १९६३) प्रसिद्ध आहेत. एअर ह्याच्या विचाराच्या विकासांत सुसूत्रता आढळते. लिहिण्याची शैली पहिल्याइतकी आक्रमक राहिली नसली तरी आपल्या मूळच्या तात्त्विक भूमिकेपासून ते फारसे ढळलेले नाहीत. विट्गेन्स्टाइनच्या उत्तरकालीन तत्त्वज्ञानाचा इतर समकालीनांइतका त्याच्यावर प्रभाव पडलेला आढळत नाही. तत्त्वज्ञानात उपस्थित करण्यात येत असलेले प्रश्न कृतकप्रश्न नसतात, ते खरेखुरे प्रश्न असतात. अशा प्रश्नांचें किंवा वेगवेगळ्या तात्त्विक अभ्युपगमांचें परीक्षण करून एअर ह्यांच्या लिखाणांत असे अनेक कल्पक आणि अभिनव अभ्युपगम आढळतात – हे प्रश्न सोडवितां येतील ह्या भूमिकेवरून त्यांचे तात्त्विक लिखाण चालत आले आहे.

मे. पुं. रेगे

एरिजेना, जॉन स्कॉटस : जॉन स्कॉटस एरिजेना (सुमारे इ. स. ८१०–८७७) ही नवव्या शतकांतील, पाश्चात्य तत्त्वज्ञान आणि ईश्वरशास्त्र या क्षेत्रांतील महत्त्वाची, परंतु काहीशी एकाकी अशी व्यक्ति आहे. एरिजेना ह्या नांवावरून तो एरिर् किंवा आयर्लंडमधील असल्याचें निर्देशित होते. स्कॉटस ह्या नांवावरून काही वेगळ्या जन्मभूमीचा निर्देश होत नाही, कारण त्या वेळी आयर्लंडचे नाव स्कोटिया मेयोर असें होते आयर्लंडमध्ये काही शिक्षण झाल्यानंतर तो फ्रान्समध्ये आला आणि चार्लस दि बॉल्ड ह्याच्या दरबारी राहिला. तेथे त्याने राजाच्या विनंतीवरून, 'स्यूडो–डायोनिशिअस'च्या ग्रंथाचे ग्रीकमधून लॅटिनमध्ये भाषांतर करण्याचें काम अंगीकारले. त्याचा महत्त्वाचा ग्रंथ म्हणजे 'दि डिव्हिजन ऑफ नेचर' (निसर्गाच्या विभाजनासंबंधी) हा होय तो ग्रंथ एक शिष्य आणि त्याचा गुरु

यांमधील सविस्तर संभाषणाच्या स्वरूपाचा असून त्याचे पांच खंड आहेत.

जॉन स्कॉटस एरिजेना, हा ख्रिश्चन असून स्वतःच्या लिखाणांत त्याने ख्रिश्चन आणि नवप्लेटोवादाच्या सिद्धान्ताची सांगड घातली आहे ज्ञानमीमासेमध्ये त्याने ख्रिश्चन धर्मशास्त्रावरून आपणास होणाऱ्या ज्ञानाला अग्रस्थान दिले आहे तसेच ग्रीक आणि लॅटिन चर्चमधील धर्मगुरूंनी त्या त्या विषयाबद्दल काय म्हटले आहे याकडेहि त्याने लक्ष दिलें आहे, परतु, धर्मगुरूंच्या मताचा सारासार विचार करताना मात्र विवेकाचे मार्गदर्शन स्वीकारले पाहिजे असें त्याचे मत आहे. विवेकावर त्याने दिलेला भर पाहून तत्त्वज्ञानाच्या काही इतिहासकाराना तो बुद्धिवादाचा अग्रदूत वाटतो; परंतु स्पिनोझा अगर हेगेल ह्यासारख्या तत्त्वज्ञाच्या बुद्धिवादापासून जॉन स्कॉटस एरिजेना याचा बुद्धिवाद कितीतरी भिन्न आहे.

निसर्गाचें विभाजन : आपल्या 'दि डिव्हिजन ऑफ नेचर' ह्या पुस्तकात ज्या निसर्गाविषयी त्याने विवेचन केले आहे तो निसर्ग म्हणजे सपूर्ण सत्ता होय. त्या सत्तेचे चार वर्ग पडतात

त्यातील पहिल्या वर्गात 'सर्जक परंतु असृष्ट अशा निसर्गा'चा समावेश होतो. ही सत्ता म्हणजेच ईश्वर होय हे स्पष्ट आहे. त्याला कोणत्याहि तत्त्वाची वा कारणाची आवश्यकता नाही. तो अगम्य आहे त्याची व्याख्या आपण करू शकत नाही. त्याच्यासंबंधी आपण फक्त नास्तिवाची विधाने करूं शकतो. त्याच्या आविष्कारद्वाराच आपणांस त्याचें ज्ञान होऊं शकतें.

दुसऱ्या वर्गात 'सृष्ट आणि सर्जक अशा निसर्गा'चा अंतर्भाव होतो. हा निसर्ग मूलकारणाचा अगर मूलजातीचा वा कल्पनांचा बनलेला असून, त्यांच्यावर सर्व प्रकारची सान्त पूर्णतत्वें अवलंबून असतात. ह्या मूलकल्पना ईश्वरसृष्ट असल्याने त्या निर्मित होत, परंतु ज्याप्रमाणे एकांकापासून संख्या निष्पन्न होत असताहि त्यांची एकात्मता अबाधित राहते, त्याप्रमाणे या मूलकल्पना ईश्वरोद्भव असल्यामुळे ईश्वराची पूर्ण एकात्मता त्यांच्या वाट्यास येते. ईश्वरान्तर्गत म्हणून त्यांच्याकडे पाहिल्यास त्यांचें ऐक्य आहे आणि त्यांच्यातील भेद हा केवळ बौद्धिक आहे. त्याच्या परिणामांच्या दृष्टिकोणातून पाहिल्यास त्या खरोखर भिन्न आहेत. या ठिकाणीं प्रॉक्लसच्या हेनॅड्सची (अथवा एकांकांची) आठवण होते.

तिसऱ्या वर्गात 'सृष्ट परतु सर्जक नसलेल्या निसर्गा'चा समावेश होतो. इंद्रियगोचर जग ह्यांत मोडते. मूल कारणाचे परिणाम असलेल्या सर्व व्यक्तींचा हा वर्ग असतो. जॉन स्कॉटस एरिजेनाच्या मतानुसार, सर्जन ही एक तात्कालिक क्रिया नसून ती एक नित्य प्रक्रिया आहे. मनुष्य हा दृश्य व अदृश्य अशा सर्व सृष्टीचे प्रातिनिधिक स्वरूप आहे.

शेवटी, चवथ्या वर्गांत 'सर्जकहि नाही आणि सृष्टहि नाही असा निसर्ग' येतो. हाहि ईश्वरच होय; परंतु सर्व वस्तूंचे उगमस्थान म्हणून नव्हे, तर त्याची अंतिम अवस्था या दृष्टीने हा ईश्वर आहे. अशा निसर्गाच्या कल्पनेमुळे जॉन स्कॉटस एरिजेनाला सर्व वस्तूंचा, विशेषतः मनुष्याचा शेवटी आपल्या तत्त्वामध्ये लय होतो या नवप्लेटोवादाच्या एका सिद्धान्ताचा येथे अंतर्भाव करतां आला.

सर्वेश्वरवाद : जॉन स्कॉटस एरिजेनाच्या विचारप्रणालींतील पहिली अडचण म्हणजे, सृष्ट असूनहि, ह्या मूलकल्पना ईश्वरापासून अभिन्न कशा राहूं शकतात ही आहे तसेंच एका दृष्टीने केवळ तर्कतः भिन्न असलेल्या ह्या मूलकल्पना दुसऱ्या दृष्टीने खरोखर भिन्न कशा आहेत हें सहज समजण्याजोगे नाही. शिवाय 'दि डिव्हिजन ऑफ नेचर' ह्या पुस्तकांतील अनेक उताऱ्यावरून जॉन स्कॉटस एरिजेना हा सर्वेश्वरवादी असल्याची खात्री पटते. सर्व वस्तु त्याच्या कारणामधून उद्भवत असल्याचे तो सांगतो. वस्तूंची खरी सत्ता बाह्यत. वाटते त्याप्रमाणे त्याच्या ठिकाणी नसून त्याच्या कारणांमध्ये असल्याचें तो सांगतो (पुस्तक नं ३, क्र. ८). यावरून जग ईश्वराहून वेगळें नाही असा कोणाचाहि समज होईल. याउलट, जॉन स्कॉटस एरिजेना–'कारणें परिणामाहून भिन्न असतात.'– या वस्तुस्थितीवरदेखील भर देतो (पुस्तक नं. २, क्र २). यावरून सर्वेश्वरवाद त्याला अमान्य असल्याचें दिसून येतें. नवप्लेटोवाद आणि ख्रिश्चन विचारांच्या प्रभावांच्या अयशस्वी संयोजनामुळे हा विसंवाद निर्माण झालेला आहे. जॉन स्कॉटस एरिजेनाचे विचार समजावून घेण्यांतील आणखी एक अडचण, त्याने ग्रीक धर्मगुरूंची जी परिभाषा अंशत. स्वीकारली ती त्याच्या लॅटिन वाचकाना समजण्यासारखी नव्हती, या वस्तुस्थितीमुळे उद्भवली आहे.

'स्यूडो डायोनिअस'चें भाषांतर वगळतां, जॉन स्कॉटस एरिजेनाच्या विचाराचा पाश्चात्त्यांवर फारसा प्रभाव पडल्याचें दिसत नाही. त्याची सृष्टीची उपपत्ति आणि सान्त जगाचा सिद्धान्त यांचा काही भारतीय वेदान्ती संप्रदायाच्या विचाराबरोबर तुलनात्मक अभ्यास करणें शक्य आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : बेट, एच. : *जॉन स्कॉटस एरिजेना, ए स्टडी इन मिडिव्हल फिलॉसफी* (केंब्रिज, १९२५); कॅप्पुयिनस एम. : *जो स्कॉटस एरिजेना* (लेवॉन, १९३३)

जे. ड. मार्नेफ

ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक : (जे. एस. मिल्ल) (जे. एस. मिल्लची 'तर्कशास्त्राची प्रणाली') : तर्कशास्त्र म्हणजे प्रमाण-शास्त्र. प्रमाण हें मौलिक स्वरूपाच्या साधनावर अवलंबून असतें. ह्या साधनांचें स्वरूप स्पष्ट करण्याचे कार्य मात्र दर्शनशास्त्राचें असतें. परंतु वैज्ञानिक अन्वेषणासाठी ह्या साधनांचें संघटन करण्याचे कार्य तर्कशास्त्र करतें. ह्या संघटना-पद्धतीपैकी सर्वांत जास्त मूलगामी पद्धती नामकरण-क्रिया ही होय. म्हणून तर्कशास्त्राची सुरुवात भाषेच्या विश्लेषणापासून होते.

शब्दांचे दोन वर्ग आहेत : एक तर असे शब्द की जे स्वतंत्रपणें नाम म्हणून येऊं शकतात. उदा.– सॉक्रेटीस. दुसरे असे शब्द की जे विशिष्ट संदर्भातच सार्थ असू शकतात जसें 'चा' हा शब्द 'सॉक्रेटीसचा पिता' ह्या शब्दसमूहातच सार्थ होतो.

नामें व विशेषणे ही संदर्भाव्यतिरिक्त सार्थ अशी नांवें आहेत. असे शब्द आपणांस सापडले असतां आपण सरळ प्रश्न विचारूं शकतों

की हे शब्द कशाची नावे आहेत ? गुणवाचक नामे. उदा— पांढरेपणा हे एका गुणाचे नाव आहे. 'पाढरा' हे विशेषण पाढरे असलेल्या विहित पदार्थाचे लक्षण दर्शवितें जॉन, समुद्र, सॉक्रेटीसचा पिता इत्यादि विशिष्ट पदार्थाची नावे आहेत. आता 'पाढरेपणा' व 'जॉन' हे शब्द 'पाढरा' ह्या शब्दापासून फारच वेगळे आहेत कारण हे शब्द गुणनिर्देशविरहित (नॉन-कॉनोटेटिव्ह) असतात. जे पद वस्तूचा निर्देश करून तिचे गुणपण दर्शविते ते गुणनिर्देशक होय असे मिल्ल म्हणतो. उदा— 'मानव' हे पद सॉक्रेटीस, प्लेटो इत्यादि व्यक्तीचा निर्देश करून विवेकीपणा अथवा प्राणशक्ति ह्या गुणाचापण बोध करते आता 'सॉक्रेटीस' हे पद केवळ वस्तूचाच निर्देश करीत असून गुणाचा त्यामुळे बोध होत नाही, म्हणूनच विशेषनामे गुणनिर्देशक नसतात

प्रत्येक विधान म्हणजे पदांचा सयोग. उदा.— 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' हे विधान 'मानव' व 'मर्त्य' ह्या दोन गुणनिर्देशक पदाचा सयोग घडवून आणते. ह्या विधानाचा आशय काय ? तो हाच की, 'मानवाचे गुण हे सदोदित मर्त्यत्व या गुणासमवेत असतात.' ज्या अर्थी प्रत्येक गुणाला वस्तूचा आश्रय लागतो त्या अर्थी विधानाचा चरम दार्शनिक उद्देश हाच की, त्यायोगे विशिष्ट वस्तु अथवा अनुभव हे नियमितपणे इतर वस्तूशी निगडित असतात हे आपणांस कळते. दार्शनिक उद्देश्याव्यतिरिक्त विधानाचे वैज्ञानिक कार्यपण असते. ते हेच की, विशिष्ट परिस्थितीत आपण कशाची अपेक्षा करावी हे सागणे ह्या दृष्टीने 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' ह्या विधानाचा आशय हाच की, मानवतेची उपस्थिति ही मर्त्याच्या उपस्थितीचा पुरावा अथवा लक्षण आहे.

गुणनिर्देशाच्या ह्या सिद्धान्ताला अनुसरून अनुभववादाच्या तत्त्वां-बरहुकूम सार्वकालिक सत्य (नेसेसरी ट्रुथ) अथवा विश्लेषणात्मक विधानाची (ॲनॅलिटिक प्रॉपोझिशन्स) समाधानकारक व्याख्या करतां येते असे मिल्ल म्हणतो. 'प्रत्येक माणूस विवेकी असतो.' हे विधान केवळ शाब्दिक आहे. 'मानव' ह्या शब्दाचा अर्थ कळल्या-बरोबरच तो 'विवेकी'पण असतो ह्याचे आपल्याला ज्ञान होतें. ह्याचाच अर्थ असा की, विवेकीपणा हा 'मानव' ह्या शब्दाचा गुण-निर्देश आहे. म्हणूनच 'सर्व मानव विवेकी असतात' हें विधान विशिष्ट गुणांचा स्पष्ट निर्देश करते, विशिष्ट शब्द कसा वापरावा ह्याची आठवण करून देते; परंतु मानवाबद्दल काही सांगतां येत नाही. ह्याउलट, मिल्ल दुसरे विधान आपल्यापुढे माडतो ते म्हणजे 'सर्व मानव मर्त्य असतात' हे होय. आता 'मर्त्य' हा गुण 'मानवा'चा गुणनिर्देश करीत नाही, म्हणून हे विधान आपल्याला वास्तविक माहिती देते, परतु असे असल्यामुळे ते सार्वकालिक विधान राहत नाही. नवीन अनुभवाअंती ते खोटे असल्याचेसुद्धा कळून येईल; म्हणून केवळ शाब्दिक विधानेच सार्वकालिक असू शकतात असे ह्यावरून स्पष्ट आहे

आता अनुमानाचें काय ? ह्या सबंधातदेखील मिल्लचे असे म्हणणे आहे की, आपल्याला वास्तविक अनुमान व केवळ शाब्दिक अनुमान यांत फरक करावा लागेल जेव्हा आपण 'काही राजे जुलमी असतात,' ह्या विधानातून 'काही जुलमी माणसें राजे असतात' असे विधान काढतो तेव्हा हे अनुमान उघडपणे शाब्दिक आहे. दोन्ही विधानाचा आशय एकच असतो म्हणजे काही बाबतीत काही गुण एकत्र असतात. ह्या उलट, अनुभवावरून सामान्य विधानांचें अनुमान करणें ह्याला 'वास्तविक अनुमान' म्हणतात. येथे आपण ज्ञाताकडून पूर्वी जें अज्ञात असते तिकडे जात असतो. हेच वास्तविक अनुमानाचे लक्षण होय असे मिल्ल म्हणतो. आता प्रत्यक्ष अनुमान शाब्दिक असतें व विगमन हे वास्तविक अनुमान असतें हे जर मान्य केले, तर सविधान हे विगमन आहे की प्रत्यक्षानुमान आहे हा मुद्दा विचारणीय आहे.

मिल्ल अगोदर हे मान्य करतो की, सविधान हे उपयोगी आहे, तथापि ते काही वैज्ञानिक अनुमान नव्हे असे तो म्हणतो. अनुमानाचे विशिष्ट रूप ह्या नात्याने त्यात चक्रकदोष असतो; आणि म्हणून ते वास्तविक अनुमान नव्हे. जुनेच उदाहरण घेऊन ही गोष्ट स्पष्ट करता येईल 'सर्व माणसे मर्त्य असतात. सॉक्रेटीस हा मानव आहे व म्हणून सॉक्रेटीस मर्त्य आहे ' आता ह्या सविधानांतील साध्य विधानातून म्हणजे 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' हे विधान करताना आपण सॉक्रेटीसचे नांव जरी ऐकले नसले, तरी सर्व मानवाबद्दल व्यापक विधान करताना आपण त्याच्या मर्त्यतेबद्दल सांगत असतो. म्हणून 'सॉक्रेटीस हा मर्त्य आहे' हें विधान 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' ह्या विधानांतून अनुमित करून सिद्ध करताना आपणांस जें सिद्ध करावयाचे आहे तेंच आपण सुरुवातीपासून गृहीत धरून चालतो

सविधान म्हणजे व्याप्तीपासून विशिष्टतेकडे घेऊन जाणारे अनुमान होय. ही त्याची पारपरिक व्याख्या मान्य केली, तर त्याचे वर्गीकरण शाब्दिक अनुमानातच करावे लागेल, परतु वस्तुतः संविधानात वास्तविक अनुमान अतर्हित असते असे दाखविण्याचा मिल्लने प्रयत्न केला आहे. सविधानाचे हे स्वरूप त्याच्या बाह्याकाराखाली दडलेले असते हे वास्तविक अनुमान, सर्व मानवाबद्दल आपण जे विधान करतो त्यासाठी दिलेल्या पुराव्यापासून सॉक्रेटीसबद्दल आपण जो निष्कर्ष काढतो तिकडे आपणास नेतें. मिल्लच्या मते, हा पुरावा विशिष्ट अवलोकनाच्या स्वरूपाचा असतो उदा.— स्मिथ मर्त्य आहे, ब्राऊन मर्त्य आहे इत्यादि. ह्या विशिष्ट घटनाच्या अनुभवावरून असा निष्कर्ष काढतो की, दुसरी माणसे, उदा.— सॉक्रेटीस, हीदेखील मर्त्य आहेत हे अनुमान विशिष्ट घटनातून आपण काढतो. परंपरागत तर्कशास्त्रा-प्रमाणे त्यात आपण व्याप्तीपासून ते विशिष्ट घटनेकडे जात नाही. म्हणजेच 'मानव' हा 'मर्त्यते' च्या लक्षणांचा पुरावा आहे आणि हाच 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' ह्या विधानाचा व्यावहारिक अथवा वैज्ञानिक आशय आहे.

संविधानात जें जे काही अनुमित असते तें विशिष्टाकडून विशिष्टा-कडेच घेऊन जात असते असे सांगून, सर्व वास्तविक अनुमान हे वैगमनिक स्वरूपाचे असते हे आपण सिद्ध केले आहे असे मिल्ल समजतो. असे असल्यामुळे विगमन काय आहे व कोणत्या कारणांमुळे ते सत्य असते हे दाखविणे तर्कशास्त्राचें मुख्य कार्य आहे असें मिल्लचें म्हणणे आहे. पूर्वपरपरेप्रमाणे विगमनाचे दोन प्रकार मानले गेले आहेत. एक पूर्ण विगमन व दुसरे अपूर्ण विगमन. पूर्ण विगमन निव्वळ शाब्दिक परि-वर्तनाचाच प्रकार आहे. त्यात वास्तविक अनुमान अजीबात नसतें. 'पीटर, पॉल, जॉन व इतर प्रत्येक ईश्वरदूत ज्यू होता.' ह्यावरून 'सर्व ईश्वरदूत ज्यू होते' ह्यात दुसरे विधान पहिल्या विधानांत नोंदलेल्या तथ्यांची केवळ संक्षिप्त नोंद आहे

ह्यावरून अपूर्ण विगमन हा दुसरा सर्वोत्तम पर्याय एवढेच नसून

तेंच एकमात्र वैगमनिक अनुमान आहे असें वाटणे साहजिक आहे. परंतु येथे मिल्लच्या युक्तिवादांत अचानकपणे बदल झाला आहे. त्याने असे मान्य केले आहे की, काही बाबतीत अपूर्ण विगमन अथवा ज्याला तो केवळ 'केवल गणनात्मक विगमन' असें म्हणतो हेच समाधानकारक असते ज्याना मिल्ल निसर्गाच्या समरूपतेची तत्त्वे ह्या नांवाने ओळखतो व ज्या व्यापक तत्त्वांत कार्यकारणसंबंधाचें तत्त्व सर्वात जास्त महत्त्वाचे आहे ती व्यापक तत्त्वें अशाच तऱ्हेने उपलब्ध होतात. हीं तत्त्वें अर्थातच वैशिष्ट्यपूर्ण असतात. कारण समस्त अनुभवातून त्यांची छाप आपल्या मनावर पडते. ती काही सार्वकालिक तत्त्वे नव्हेत. ह्याचाच अर्थ हा की, ती तत्त्वे शाब्दिक स्वरूपाची नसतात अनुभवाच्याद्वारे जितकी सार्वकालिकता प्राप्त करतां येईल तितकीच ह्या तत्त्वांकडून मिळण्याची आपण अपेक्षा करतों. समरूप कार्यकारणाच्या प्रमाणाविषयी चर्चा करताना मिल्ल अशी सूचना करतो की, जो संबंध 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' व 'लॉर्ड पामरस्टन हा मर्त्य आहे' ह्या दोघामध्ये आहे, नेमका तोच संबंध कार्यकारणाच्या तत्त्वांत व विशिष्ट कार्यकारणाच्या विधानामध्ये सापडतो. हे संबंध मिल्लच्या 'प्रायोगिक पद्धती'च्याद्वारे अभिव्यक्त झाले आहेत. अन्वय, व्यतिरेक, अवशेष व सहपरिवर्तन ह्याच त्या पद्धती होत. ह्या पद्धतीचा नमुना पाहावयाचा असल्यास तो ह्या सर्व पद्धतीत नावाजलेल्या व्यतिरेक-पद्धतीत सापडेल. कल्पना करा की, आपणास लोखडावर गंज कां जमतो ह्याचें कारण शोधावयाचें आहे. ह्यासाठी ज्या परिस्थितीत लोखंडावर गंज जमतो त्या परिस्थितीवर विचार करावा लागेल आणि त्याच्या विविध घटकाचें विश्लेषण करावें लागेल. आपल्याला असें कळून येईल की, तीत आर्द्रता, प्राणवायु, हायड्रोजन व नायट्रोजन हे सर्व विद्यमान असतात. आता हायड्रोजन व नायट्रोजन काढून टाकल्यावर लोखंडावर गंज जमण्याचे थांबत नाही. आर्द्रता व प्राणवायु काढून टाकल्यावर मात्र ही क्रिया थांबते. ज्या अर्थी कार्यकारण-तत्त्वानुसार गंज जमण्यासाठी काहीतरी नित्य पूर्ववर्ती लागतो, त्या अर्थी आर्द्र प्राणवायु हाच तो नित्य पूर्ववर्ती आहे असा आपण निष्कर्ष काढूं शकतों.

नित्य पूर्ववर्ती अशी कारणाची व्याख्या करूनदेखील एकाच कार्याचा उद्भव विविध प्रकारच्या कारणांमुळे होतो असे मिल्लने मान्य केले आहे; कारण नानात्वाच्या सिद्धान्तामुळे मिल्लच्या पद्धतीसाठी आवश्यक असा तर्कवाद धुळीस मिळतो. ह्याचे कारण असे की, कार्य उपस्थित असतांना जर विशिष्ट घटक काढून टाकला तर ते त्याचें कारण नव्हे या तत्त्वाला त्यामुळे बाध येतो; परंतु मिल्लच्या मतें ह्या सर्व व्यावहारिक अडचणी आहेत. अशा अडचणी अनेक आहेत. ह्यामुळे भौतिक विज्ञानांत व समाजशास्त्रांत गौणपद्धतीचा उपयोग करणें भाग पडते.

मिल्लच्या तर्कशास्त्राचा साकल्याने विचार केला असता एक नावीन्य दिसून येईल. तें म्हणजे त्यात व्याप्तीची अशी व्याख्या सापडते की, जीमुळे संवेदना ह्या बोधाच्या स्थितिप्रत पोहोचतात व जीमुळे विवेचक ज्ञानाची संभाव्यता निर्माण होते. मानसशास्त्रीय व्यक्तिवादाच्या आधारावर व्याप्तीची हीच व्याख्या शक्य आहे. अर्थात् ह्या व्याख्येची सत्यता मात्र ज्या दार्शनिक सिद्धान्तावर मानसशास्त्रीय व्यक्तिवाद उभारला गेला असेल त्याच्या खरेपणावर अवलंबून राहील.

ना. वि. जोशी

एंगल्स, एफ. [एंगल्स, फ्रीडरिश (१८२०–१८९५)] : हा कार्ल मार्क्सचा सहकारी म्हणून प्रसिद्ध आहे. एंगल्सच्या मते जो इतिहास घडत आहे तो नैसर्गिक व सामाजिक संघटनांच्या पारस्परिक आघात-प्रत्याघाताचा परिणाम होय. असा इतिहास सतत परिवर्तनशील असतो कोणतीहि भौतिक घटना अथवा सामाजिक संस्था स्थिर आहे असें म्हणणे केवळ सापेक्ष आहे. जोपर्यंत त्यांतील आंतरिक शक्तीचा जोर प्रकर्षबिंदूपर्यंत पोचत नाही तोंपर्यंतच त्या स्थिर आहेत असें मानावें लागेल. ह्या शक्तीचा प्रकर्षबिंदु गाठला गेला की त्यांत अचानक गुणात्मक बदल होतो उदा.– सोडियम व क्लोराईड ह्या प्रत्येकामध्ये मिठाचे गुण विद्यमान नसतात, परतु त्याचा विशिष्ट प्रमाणांत समन्वय केल्यानेच त्यांमध्ये गुणात्मक परिवर्तन होऊन खाण्यास योग्य असें मीठ तयार होते. अशा तऱ्हेने पदार्थांच्या आघात-प्रत्याघातांतून निसर्गात नवीननवीन गुणात्मक फरक होत असतात. हे असे फरक होण्याचें कारण देताना एंगल्स म्हणतो की, निसर्गात आतरिक सर्जनशीलता असते; परंतु ही क्रिया यांत्रिक नसून द्वंद्वविरोधात्मक असते. जेव्हा निसर्गात पदार्थांचा आतरिक विरोध विकोपास पोहोचतो, त्या वेळी त्याचा समन्वय करतांना असे गुणात्मक फरक होतात. ही क्रिया निसर्गात सतत चालू असते. ह्यालाच निसर्गाची द्वंद्वविरोधात्मक क्रिया असें म्हणतात.

मानवसमाज हा निसर्गाचाच एक भाग असल्यामुळे त्यातदेखील अशाच प्रकारे द्वंद्वविरोधात्मक विकास होत असतो. '**कम्युनिस्टांचा जाहीरनामा**' ह्या मार्क्स व एंगल्सप्रणीत पुस्तिकेत असे स्पष्ट सांगितलें आहे की, वर्गसंघर्षातूनच मानवसमाजाचा विकास झाला आहे. प्राथमिक साम्यवाद, गुलामगिरी, सरंजामशाही, भांडवलशाही व समाजवाद हे समाजाच्या विकासाचे मुख्य टप्पे आहेत. पहिल्याखेरीजकरून इतर प्रत्येक अवस्थेत वर्गसंग्रह असतोच असतो. एकीकडे उत्पादनाच्या साधनावर संपूर्ण ताबा ठेवणारा मालक, तर दुसरीकडे शोषित श्रमिक-वर्ग. समाजवादी समाजांतच सर्वात प्रथम शोषित-वर्ग हा अधिकारारूढ होतो, आणि त्यामुळे अशा समाजांत श्रमिकवर्गाच्या कल्याणाच्या दृष्टीने पावले उचलली जातात, परंतु समाजवादांतदेखील वर्गसंघर्ष नाहीसा होत नाही. एकीकडे समाजवादी तर दुसरीकडे भांडवलदारी देश असा विरोध चालूच असतो; पण जसजशी जगामध्ये समाजवादाची सरशी होत जाईल तसतसा वर्गविरोध नाहीसा होऊन त्या ठिकाणीं वर्ग-विहीन समाज निर्माण होऊं शकेल.

ह्या सिद्धान्तालाच 'ऐतिहासिक जडवाद' म्हणतात एंगल्स हा जरी जडवादी असला तरी त्याचा जडवाद 'अपरिष्कृत' अथवा 'यांत्रिक' जडवाद नव्हे. जिला आपण 'जडता' असे म्हणतो तिच्यात-देखील द्वंद्वविरोधात्मक विकासाची क्रिया चालू असते, असे एंगल्सचें म्हणणें आहे. ह्या बाबतीत एंगल्स व इतर जडवाद्यांमध्ये फरक करावा लागेल.

एंगल्सने १८७८ मध्ये 'अँटि–ड्युहरिंग सोशॅलिझम, युटोपिअन अँड सायंटिफिक' हें पुस्तक लिहून त्यांत मार्क्सपुरस्कृत वैज्ञानिक समाजवादाची व्याख्या केली आहे व त्याची काल्पनिक समाजवादापासून फारकत केली आहे. 'डायलेक्टिक्स ऑफ नेचर' हे पुस्तक एंगल्सच्या मृत्यूनतर १९४० मध्ये प्रकाशित झालें. एंगल्सने '**लुडविग फायरबाख**

या जर्मन तत्त्वज्ञानाचा शेवट', 'कुटुंब-व्यवस्था, खाजगी मालमत्ता व राज्य ह्यांची उत्पत्ति,' हे ग्रंथपण लिहिले आहेत.

ना. वि. जोशी

एंपेडॉक्लीस : एंपेडॉक्लीसचा जन्म दक्षिण सिसिलीतील ॲक्रागास येथे ख्रि पू ४९५ मध्ये झाला. देऊं केलेले राजपद नाकारून त्याने ऐहिक सत्तेविषयीची आपली अनासक्ति प्रकट केली. ख्रि. पू. ४३५ मध्ये निर्वासित अवस्थेत त्याचा अंत झाला. एक राजकारणी, वक्ता, वैद्य, शास्त्रज्ञ, चमत्कार करून दाखविणारा, धार्मिकदृष्ट्या तत्त्ववेत्ता असे विविध गुण त्याच्या एकाच व्यक्तिमत्त्वात सामावलेले होते.

त्याची तात्त्विक आणि धार्मिक मते त्याच्या 'ऑन नेचर ऑफ थिंग्ज' आणि 'सॉंग्ज ऑफ प्युरिफिकेशन' ह्या दोन विद्यमान ग्रंथामध्ये पाहावयास मिळतात.

पूर्वीच्या आयोनिअन तत्त्वज्ञानापेक्षा एंपेडॉक्लीसचें तत्त्वज्ञान दोन बाबतीत वेगळे वळण धारण करते. एकत्ववाद आणि जडजीववाद तो नाकारतो आयोनिअन एकत्ववादाने एक व अद्वितीय द्रव्य नित्य बदलणाऱ्या वस्तूमध्ये रूपांतरित होते असा दृष्टिकोण स्वीकारला. उदा.—थेलीसच्या मते जल हें वायु, तेज आणि पृथ्वी बनतें. एकाच द्रव्याला बदल आणि नित्यता असे दोन गुणधर्म लावण्यांत तार्किक व्याघात होतो. पार्मेनायडीसने बदल ह्या कल्पनेतील तार्किक विसंगति उघड करून शाश्वत तत्त्व प्रतिपादन करण्या चेठरविले, तर हेरॅक्लिटसने नाकारता येणार नाही अशी अविरत बदलाची वस्तुस्थिति समर्थपणे मांडण्याचें, आणि शाश्वततेच्या कल्पनेचा निषेध करण्याचें ठरविलें. एकत्ववाद नाकारून ह्या दोन आत्यंतिक भूमिकांमध्ये एंपेडॉक्लीस समन्वय घडवून आणतो जे आहे ते सदैव आहे, आणि निर्मिति किंवा विनाश असू शकत नाही ह्या पार्मेनायडीसच्या सिद्धान्ताशी तो सहमत होता. जर सत्ता एकच मानली आणि उत्पत्ति किंवा लय नसतील तर निश्चितपणें जगात बदल असू शकणार नाही; परंतु एंपेडॉक्लीस ज्याला 'बीजे' म्हणतो अशा अनेकविध मूलद्रव्यांची सत्ता बनलेली आहे असें गृहीत धरूं या. ही मूलतत्त्वें नित्य, अक्षय आणि अपरिवर्तनीय असतात; परंतु आपल्या अनुभवास ज्या वस्तु येतात त्या ह्या 'बीजानी' मिश्रित असतात. ज्या वेळेस त्याच्यांतील काही 'बीजे' किंवा 'तत्त्वे' एकत्रित येतात तेव्हा नवीन वस्तु अस्तित्वांत येते. ज्या वेळेस ही 'बीजे' किंवा 'तत्त्वें' अलग होतात, तेव्हा वस्तूचे अस्तित्व नाहीसे होते. बदल हे वस्तूंचें विधेय आहे, तर नित्यता ही अंतिम मूलद्रव्याचें किंवा सत्तेच्या मूलतत्त्वांचें विधेय आहे. अशा रीतीने एकाच निर्देशाला स्थिरता व बदल हे दोन गुणधर्म लावले जात नाहीत म्हणून विरोधाभास किंवा विसंगतीचें कारण नाही.

पोकळी नाही व विश्व सर्वत. परिपूर्ण आहे, ह्या कारणास्तव पार्मेनायडीसने गति नाकारली होती. एंपेडॉक्लीस, सर्व भरलेले आहे या बाबतीत त्याच्याशी सहमत होता; परंतु स्थलांतरामुळे गति शक्य आहे असा युक्तिवाद त्याने केला. स्थानांतरामुळे गति शक्य आहे, ह्या विधानाच्या सत्यतेचे शास्त्रीय निकषण म्हणजेच जल-घड्याळावर त्याने केलेले प्रयोग पार्मेनायडीस आणि हेरॅक्लिटस याच्या स्थिरता व बदल हे दोन्ही सत्तत्त्वाबाबत खरे कसे असू शकतील, ह्या विसंवादाशी अनेकत्ववाद आणि गति ही दोन कौशल्यपूर्ण उत्तरे होत, परंतु एंपेडॉक्लीसची जल, वायु, तेज आणि पृथ्वी या चार 'बीजां'ची स्वीकृति हे लोकप्रिय विचारप्रवाहाचे उदाहरण होते. जल हे मूलतत्त्व नाही, किंवा पृथ्वीला पण मूलतत्त्व म्हणता येणार नाही, ही गोष्ट आपल्याला माहीत आहे. तसेंच एंपेडॉक्लीसने 'बीजां'ना किंवा तत्त्वांना दुय्यम गुणधर्म दिले आणि हे गुणधर्म बदलतात अशी त्याची धारणा होती. जर तत्त्वाचे गुणधर्म बदलत असतील, तर ह्या तत्त्वामध्ये नित्य असे तरी काय आहे ?

प्रेम व द्वेष : जडद्रव्य आणि गति यांच्यामध्ये स्पष्टपणे भेद करणे ही एंपेडॉक्लीसची दुसरी कामगिरी होय. त्याच्यापूर्वी गति ही द्रव्यात स्वभावगत असते आणि तिला उपपादनाची आवश्यकता नसते, असें समजले जात होते. गतीचें स्पष्टीकरण देण्याची गरज आहे, ह्या मुद्द्यावर त्याने भर दिला. ज्याच्यामुळे गति विशद होते असे दोन घटक त्याने गृहीत धरले; परंतु त्याना 'आकर्षण' व 'अपसारण' ही नेहमीची नावें न देता त्यांना 'प्रेम' आणि 'द्वेष' असे तो संबोधतो कदाचित् शुभ आणि अशुभ ह्या नैतिक घटनाचें स्पष्टीकरण देण्यासाठी त्याला ह्या दोन शक्तीची गरज भासली असेल.

त्याने परिवर्तनाची प्रक्रिया पूर्णपणे यांत्रिक मानली. परिवर्तनाच्या कालचक्रामध्ये सुरुवातीस चारहि 'बीजाचें' प्रेमाच्या प्रभावामुळे संपूर्ण मीलन होतें. नंतर द्वेष प्रवेश करतो आणि चारहि तत्त्वाना पृथक् पृथक् करतो. नंतर पुन्हा प्रेमाचें कार्य सुरू होते. विश्वाची उत्पत्ति आणि लय ठराविक कालखंडाने होत राहतात; तथापि आज जे जग आपण अनुभवतो ते प्रेम आणि द्वेष यांच्या संघर्षातील एक मधली अवस्था असून, ह्या अवस्थेंत त्या दोघांपैकी कोणीहि पूर्णपणे विजयी झालेले नाही. जगाची रचना आणि संहार पूर्णत. यांत्रिक असतात. जीवशास्त्रीय विकास हा, यादृच्छिक बदल, आणि नैसर्गिक निवड ह्याचा परिणाम असतो अशा तऱ्हेने एंपेडॉक्लीसच्या क्रमांक ५७ ते ६१ ह्या ग्रंथावशेषाचा अर्थ लावला जातो.

गति आणि बदल यांच्या स्पष्टीकरणासाठी जरी प्रेम आणि द्वेष ह्या शक्ति मान्य केल्या जात असल्या, तरी त्या 'अमूर्त शक्ति' आहेत असें एंपेडॉक्लीस समजत नाही त्याचे स्वरूप जड किंवा भौतिकच मानले आहे आणि म्हणून मूलतत्त्वांप्रमाणेच त्याचा दर्जा आहे.

जर आप, वायु, तेज आणि पृथ्वी ह्यांची महाभूते हेच सत्मधील एकमेव उपादान-द्रव्य असेल आणि सर्व वस्तु त्यांच्या समिश्रणाने बनलेल्या असतील तर आत्मा हादेखील त्यांचेंच एक मिश्रण असून इतर वस्तूप्रमाणेच तो नाशवंत आहे असेंच मानलें पाहिजे; परंतु एंपेडॉक्लीस तर आत्म्याला अमर मानतो आणि पायथॅगोरसने सांगितलेल्या धर्तीवर पापक्षालनाच्या व्यावहारिक साधनमार्गानी ऐंद्रिय बंधनांतून त्याची मुक्तता होत नाही तोंपर्यंत त्याचा पुनर्जन्मपण मान्य करतो. तेव्हा एंपेडॉक्लीसची धार्मिक मते त्याच्या शास्त्रीय जडवादाशी विसंगत आहेत हें उघड आहे. ह्या बाबतीत रसेल म्हणतो, "एंपेडॉक्लीसची अवस्था आधुनिक वैज्ञानिकांइतकीच निकृष्ट तऱ्हेची आहे"

संदर्भ-ग्रंथ : कर्क, जी. एस व रॅव्हेन, जे. ई. . *दि प्री-सॉक्रेटिक फिलॉसफर्स* (लंडन, १९५७); बर्नेट, जे. : *अर्ली ग्रीक फिलॉसफी* (लंडन, १८९२; आ. ४, १९३०); फ्रीमन, के. : *ॲन्सिल टु दि प्री-सॉक्रेटिक फिलॉसफर्स*, सपा. : एच. डायेल्स (ऑक्स्फर्ड, १९४६).

एस. पी. कनल

ऐतरेय उपनिषद् : ऋग्वेदाच्या ऐतरेय आरण्यकाचे चार, पांच व सहा असे तीन अध्याय म्हणजे प्रस्तुतचें उपनिषद् होय. उपनिषदांतील विचारांच्या विकासाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने हें उपनिषद् फार महत्त्वाचें आहे. विशेषत· यात आलेला सृष्टिनिर्मितीचा विचार, तीन जन्मांची कल्पना, मनोविज्ञानात्मक विचार हे सारे उल्लेखनीय आहे.

सृष्टिनिर्मिति : एकट्या आत्मतत्त्वापासून प्रथम 'लोक' निर्माण झाले व या चार लोकातच विश्व वा पृथ्वी सारी सामावलेली आहे या आत्मतत्त्वाने नंतर जलापासून 'विराज्' निर्माण केला व नंतर या विराज्करिता अवयव, इंद्रिये, प्राण इत्यादि उत्पन्न केले. या इंद्रियाच्या बरोबरच संवादी देवता निर्माण झाल्या व याचबरोबर 'भूक व तृष्णा' याहि निर्माण केल्या. या सान्यांनी सर्व शरीरांत प्रवेश केला व नंतर आत्मतत्त्वानेहि प्रवेश केला आणि त्याने मेंदूमध्ये आपलें वासस्थान केलें. हेंच सर्व आनंदाचें कारण व स्थान होय. यानंतर त्याने शरीरांतून सर्व सृष्टीकडे पाहिलें, तो आपण सर्वत्र असल्याचें त्यास दिसून आले. असत्-पासून सृष्टि निर्माण झाली, वा रात्रीपासून ती झाली, वा कुणी अन्य देवाने ती निर्माण केली, यापेक्षा हा विचार खचितच वेगळा आहे.

तीन जन्मांची कल्पना : दुसरी एक महत्त्वाची अशी आढळणारी कल्पना म्हणजे तीन जन्माची. वामदेवाने आपल्या ज्ञानाने हे तीन जन्म जाणले. गर्भाधान, गर्भस्वरूपधारण व मरणोत्तर अनन्यस्वरूपधारण हे माणसाचे तीन जन्म होत. वस्तुतः हे माणसाचे, एका व्यक्तीचे, पित्याचे जन्म नाहीत. फार तर त्यांना एकाच आत्म्याच्या तीन अवस्था म्हणतां येतील; तथापि मानवाचें सातत्य व भिन्न अवस्था यांची सांगड—असमाधानकारक का होईना—घालण्याचा प्रयत्न म्हणूनच याकडे पाहावयास हवें.

प्रज्ञान हें ब्रह्म : तथापि या सर्वापेक्षाहि महत्त्वाचा विचार म्हणजे यात सांगितलेले 'प्रज्ञाना'चें महत्त्व. मानवाच्या सर्व कर्मेंद्रियांच्या वा ज्ञानेंद्रियांच्या क्रिया म्हणजे प्रज्ञानाचेंच कार्य होय. विचार, कल्पना, संवेदना-दर्शन, निश्चय इत्यादि सर्व प्रज्ञानच होत. हेंच प्रज्ञान ब्रह्मा, इंद्र, प्रजापति वगैरे सर्व देव होत. पंचमहाभूतें व विश्वांत निर्माण झालेली स्वेदन, उद्भिज्ज इत्यादि चतुर्विध प्राणिमात्र हेहि सर्व प्रज्ञानच होत. प्रज्ञानाशिवाय अन्य काहीहि नाही; आणि म्हणून 'सर्व' काही प्रज्ञानात 'प्रतिष्ठित' आहे व हेंच सर्वाची 'प्रतिष्ठा' असून तेंच ब्रह्म आहे; आणि त्याच्याचद्वारा अमृतत्व प्राप्त होते असा निष्कर्ष शेवटी दिलेला आहे. प्रज्ञानाचे हे महत्त्व म्हणजे सर्व उपनिषदांतील एक अत्यंत महत्त्वाचा विचार म्हणावयास हवा.

हे सर्व विचार वामदेवाचेच आहेत असें निश्चयाने म्हणतां येत नाही. ऋग्वेदांत चौथ्या मडलांत वामदेवाचें आत्मानुभूतिपर एक सुप्रसिद्ध सूक्त आहे व त्यांतील आधारावरच तीन जन्मांची कल्पना येथे आलेली आहे हे नि संशय; कारण त्या सूक्तांतील ऋचेचा व वामदेवाचा स्पष्टच उल्लेख येथे आला आहे. तथापि सुरुवातीस आलेला 'सृष्टि'-विचार व शेवटी आलेला 'प्रज्ञान'-विचार यांमध्ये येणारा हा 'त्रि-जन्म-विचार' तितकासा सुसंगत वाटत नाही. अर्थात् असे म्हणतां येईल की, प्रथम आत्मतत्त्वापासून सृष्टिनिर्मिति प्रतिपादून पुढे आत्म्याच्या तीन अवस्थांचें प्रतिपादन आलेलें आहे व शेवटी आत्म्याच्या प्रज्ञान-स्वरूपाचे स्पष्टीकरण करून त्याच्याद्वारा अमृतत्वप्राप्ति सांगितलेली आहे.

उपनिषद्-विचाराशी मिळता-जुळता असा हा सारा विचार आहे व प्रज्ञान-विचार ही या उपनिषदाची त्या विचारात महत्त्वाची भर म्हणतां येईल.

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि. प्र. व वाडेकर, र द. संपा · *अष्टादश उपनिषद·*, खं. १ (पुणें, १९५८); बेलवलकर, एस. के. व रानडे, आर डी. : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. २, दि क्रिएटिव्ह पीरिअड* (पुणे, १९२७); रानडे, आर. डी. : *ए कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी* (पुणे, १९२६).

श्री. गो. माईणकर

ऐतिह्य : पहा : शब्द

ओखॅम, विल्यम (ऑफ) : विल्यम ओखॅमचा अंदाजें १२९० साली सरे (इंग्लंड) येथे जन्म. सुमारें १३४९–५० साली जर्मनीमध्ये मृत्यु. फ्रॅन्सिस्कन-पंथीय. ऑक्स्फर्ड येथे शिक्षण घेऊन सुमारें १३१५ सालीं तेथे ईश्वरशास्त्रांत बी. ए. पदवी घेतली व उप-शिक्षक म्हणून काम केलें. उरलेल्या अख्ख्या हयातभर एम. ए. पदवीकरिता उमेदवारी केली आणि म्हणून 'उमेदवार' (इन्सेप्टॉर) असें त्याचें नांव पडले. १३२५ साली नास्तिकत्वाचा आरोप आल्यावर, पोप बाविसाव्या जॉनचा प्रतिस्पर्धी बव्हेरियाचा लुई, यास तो जाऊन मिळाला आणि त्याच्याबरोबर म्युनिचला गेला. तेथे तो मरण पावला. 'सेंटेन्सेस' आणि 'क्वॉडलिबेटा' यांवरील टीकेव्यतिरिक्त त्याने तर्क-शास्त्र व पदार्थविज्ञानशास्त्र यांवर पुस्तकें लिहिलीं; ईश्वरशास्त्रविषयक ग्रंथ लिहिले आणि पोपच्या कारभाराविरुद्ध अनेक चोपडी प्रसिद्ध करून त्यांत आपली राजकीय मतें व्यक्त केली.

'ओखॅमचा वस्तरा' : गतकालाला (ॲरिस्टॉटल, प्रख्यात अरबी विचारवंत, टॉमस ॲक्वायनस, डन्स स्कोट्स, इत्यादीना) झुगारून देऊन त्याने एका नव्याच तत्त्वज्ञानाची स्थापना केली. त्यातील काही तत्त्वें सेंट पोर्कनचा डुरॅण्डस आणि चेट्स ऑरिओली यांनी रचलेलीं होती. ईश्वरशास्त्रापासून तत्त्वज्ञानाची फारकत व स्वतंत्रता यांचा त्याने पुरस्कार केला. मूर्त सत्-तत्त्वाबद्दल जिव्हाळा बाळगून, सौम्य वास्तववादी तत्त्वप्रणालीतील तथाकथित सत्ताशास्त्रीय तत्त्वें ही संकल्पनांच्या सुधारलेल्या आवृत्तीहून फारशी भिन्न नाहीत असें समजून त्यांचा त्याने धिक्कार केला. माणसाला ज्ञानार्जनाचा राजमार्ग असणाऱ्या अन्त.प्रज्ञेच्या साधनानेच त्याने व्यक्तिगत सत्-तत्त्वाशी पोचलें पाहिजे. पूर्वसूरींच्या सत्ताशास्त्रांत जो बुद्धिवाद धुमाकूळ घालीत असलेला त्याला दिसून आला, त्याला पायबंद घालण्यास तर्कशास्त्राचें फार महत्त्व आहे. तो एक प्रमुख नामवादी असून टोमीवादाच्या स्कोलॅस्टिक

विरोधकांचा म्होरक्या होता. त्याचे 'जरुरीपेक्षा अधिक संख्येने तत्त्वें वाढवू नयेत' हे काटकसर-तत्त्व फार प्रसिद्ध आहे. त्यालाच 'ओखॅमचा वस्तरा' म्हणतात. या अनुभववादी दृष्टिकोणात कमी-अधिक प्रमाणांत त्याचा 'अज्ञेयवाद' प्रगट होत होता त्याच्या मतें आत्म्याचे आध्यात्मिक स्वरूप आणि अमरत्व याची चर्चा कणखर युक्तिवादाच्या आवाक्यावाहेरची आहे नैतिक मूल्ये ईश्वरी इच्छेवर अवलवून असल्यामुळे ती अगदी पक्क्या स्वरूपाची नाहीत निसर्गाच्या अभ्यासाकरिता ॲरिस्टॉटलची वैचारिक पद्धती सोडून देऊन तिच्या-ऐवजी प्रयोग-पद्धतीचा अवलव केला पाहिजे. राष्ट्राची मूलभूत स्वायत्तता, आणि धर्मगुरूच्या सत्तेचे आध्यात्मिक स्वरूप यांचा पुरस्कार केल्याने विल्यमच्या राजकीय तत्त्वावर ॲरिस्टॉटलची छाप पडलेली दिसते

संदर्भ-ग्रंथ : गिल्सन, ई · *ए हिस्टरी ऑफ ख्रिश्चन फिलॉसफी इन दि मिडल एजेस* (लडन, १९५५) मूडी, ई. ए. . *दि लॉजिक ऑफ विल्यम ऑफ ओखॅम* (न्यूयॉर्क, १९६५); ओखॅम, डब्ल्यू : *फिलॉसॉफिकल रायटिंग्ज, ए सिलेक्शन,* अनु. व संपा वी. वोहनर (एडिंवरो, १९५७).

एल. मिंपेन

कझिन, व्हिक्टर : फ्रेंच उच्चाराप्रमाणे विक्तर कूजँ (१७९२–१८६२). हा फ्रेंच तत्त्वज्ञ व इतिहासकार असून पॅरिस येथे जन्मास आला. त्याचें शिक्षण लायसे येथे झाले त्याने १८१५ मध्ये पॅरिस विश्वविद्यालयात अध्यापनकार्यास सुरुवात केली. कझिन याने कांट व एफ एच. याकोवी यांचा चागला अभ्यास केला. परतु शेलिंगच्या ग्रंथाकडे आकर्षिला गेल्यामुळे त्या तत्त्वज्ञानाचा त्याच्या मनावर कायमचा प्रभाव पडला. १८१७ मध्ये तो जर्मनीत गेला असतां शेलिंग व हेगेल ह्याच्याशी त्याचा वराच जवळचा सवंध आला. १८४० मध्ये तो शिक्षण-खात्याचा मंत्री, एकोल नोर्मलचा संचालक व इन्स्तित्यूत द फ्रान्सचा सदस्य झाला तो आपल्या काळांत अत्यंत विख्यात तर गणला जाई; पण त्यावरोवरच तत्त्वज्ञान कोणी शिकवावें व त्यांत काय शिकवावे ह्याविषयी तो सर्वोच्च नियंत्रक होता.

समन्वयवाद : कझिनच्या सिद्धान्ताचा मूलस्रोत म्हणून टॉमस रीड ह्याच्या सामान्यवुद्धीच्या तत्त्वज्ञानाकडे (कॉमनसेन्स फिलॉसफी) वोट दाखवावें लागेल कझिनच्या मतें, ज्ञानमीमांसेंतील सवेदनावादी अनुभववाद व धर्माचा अध्यात्मवाद ह्या दोहोत जें जें काही श्रेष्ठ असेल त्यांचा संगम म्हणजेच सामान्य वुद्धि. मानवाच्या नैतिक जीवनाची चिरंतन नियामक तत्त्वें आपल्याला निरीश्वरवाद व जडवादांतून कदापि उपलब्ध होत नाहीत अशा तत्त्वांचा छडा घेण्यासाठी आपले मन एकसमयावच्छेदेकरून सक्रिय व निष्क्रिय असते ह्याची जाणीव मानवाला व्हावयास हवी.

मनाचे सक्रिय-निष्क्रिय पैलू परस्परपूरक असल्याची कल्पना कझिनला जरी शेलिंगकडून सुचली असण्याची शक्यता असली, तरी स्वत. त्याने मात्र ती मेन दि विरॉच्या आत्मपरीक्षणातून आपल्याला मिळाली असल्याची कवुली दिली आहे. कझिन असें म्हणतो की, मेन दि विरॉची सक्रिय इच्छाशक्ति ही संवेदनानी भारली असल्यामुळे संतुलित असते. सवेदना व सक्रिय इच्छाशक्ति ह्यांचे विवेकाशी साहचर्य असतें. अशा तऱ्हेने कझिन ह्याने मनाच्या जुन्या त्रैविध्याच्या कल्पनेला पुन्हा उजाळा दिला. मनाच्या तीन पैलूंच्या अनुरूप तत्त्वज्ञानाच्या समस्याचेदेखील तीन विभाग करतां येतील ते म्हणजे सत्य, सुंदर व शिव हे होत 'द्यु व्हूरे, द्यु वो ए, द्यु वियाँ' (१८५३) ह्या ग्रयात कझिनने असा युक्तिवाद मांडला आहे की ज्यामुळे ह्या तिन्ही समस्यांचा आपणांस एका अवयवीत समन्वय करतां येतो ह्या अवयवीत संवेदनेतील, विवेकशक्तीतील तसेच भावनेतील जे जे काही सारभूत असेल त्याचा समावेश होतो आत्म्याचे हे तिन्ही अश कधीहि स्वतन्त्र नसतात; कारण विवेकशक्तीला सवेदना व भावना ह्यांची गरज असते, सवेदनेला विवेक व भावनेची गरज असते, तसेंच भावनेलापण विवेक व संवेदनेची गरज भासते. म्हणजेच ज्ञानमीमांसा, नीतिशास्त्र व सौंदर्यशास्त्र ही परस्परांत गुंफलेली असून ती शास्त्रीय विवेचनाचा हेतु वगळल्यास अविभाज्य असतात.

कझिनच्या समन्वयवादांत काही अंशी प्रामाणिकपणाचा अभाव आहे, कारण ज्या तत्त्वज्ञानाचे धार्मिक व नैतिक परिणाम त्याच्या मते अनिष्ट असतील त्या तत्त्वज्ञानाचा तो अव्हेर करीत असे तरीपण प्रत्येक तत्त्वज्ञानांत सत्याचा काही ना काही अंश असतो अशी त्याची समजूत होती. त्यामुळे त्याच्या शिष्यांना विविध तत्त्वज्ञानाचा परामर्श घ्यावयास स्फूर्ति मिळून त्यांच्या विचारात व्यापकता आली.

कझिनचे फ्रेंच ग्रंथ १. कूर दे ल इस्त्वार दे ला फिलोसोफी, (३ भाग, पॅरिस, १८२९) २. कूर दे ल इस्त्वार दे ला फिलोसोफी, मोदर्न (५ भाग, पॅरिस, १८४१) ३. द्यु व्हूरे, द्यु वो ए, द्यु व्रियाँ (पॅरिस, १८५३).

संदर्भ-ग्रंथ : प्रीस, डब्ल्यू. ई. संपा. : *एन्सायक्लोपीडिआ ब्रिटानिका,* खं ६ (शिकागो, १९६७)

ना. वि. जोशी

कठ उपनिषद् : सर्व उपनिषद्वाङ्मयांतील एक मौलिक उपनिषद् म्हणून या उपनिषदाचें वर्णन करावयास हवें. यांत आढळणारे काव्यगुण व तत्त्वज्ञान या दोहोमुळे त्याचें महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. वडिलाच्या श्रद्धाविरहित 'नामयज्ञा'वर टीका केल्यामुळे त्यानी घरांतून घालवून दिलेल्या, श्रद्धेने व ज्ञानाच्या उत्कट लालसेने भारलेल्या तरुण नचिकेतस् याला यमाने दिलेले 'आत्मज्ञान' म्हणजेच प्रस्तुतचे उपनिषद् होय. कठोपनिषद् म्हणजे यम-नचिकेतस् संवाद होय. विश्वामध्ये जे जें वैभवशाली, सुंदर, उपभोग्य असे वस्तुजात आहे त्याच्या नश्वरतेची जाणीव झालेला व ज्ञानाशिवाय अन्य कशांतहि समाधान न मानणारा नचिकेतस् हा उपनिषत्-कालांतील प्रेरणांचा उत्कृष्ट प्रतिनिधि आहे. तो यमाच्या घरी तीन दिवस अतिथि म्हणून राहिला; पण घरी नसल्यामुळे यमाला त्याचा 'सत्कार' करतां आला नाही. अतिथिसत्कार न केल्यामुळे घडलेल्या पापाची निष्कृति म्हणून यम नचिकेतस् याला तीन वर देतो. एका वराने वडिलांचा राग जावा, दुसऱ्याने नचिकेतास अग्नीचे ज्ञान व्हावे असे तो मागतो. तिसऱ्याने मरणोत्तर मानवाच्या आत्म्याचें काय होतें त्याचें ज्ञान त्याने यमापाशी मागितले आहे. यम त्याला पुष्कळ प्रलोभनें दाखवून या प्रश्नाचे उत्तर

न मागण्याविषयी व दुसरे काहीहि मागण्यास सांगतो; पण नचिकेतस् हेंच ज्ञान मागतो; आणि यम त्यास त्याविषयी उपदेश करतो मरणोत्तर आत्म्याचें काय होतें याविषयी यथार्थ विवेचन करण्यास यमाशिवाय अन्य योग्य अधिकारी कोणता ?

मरणोत्तर स्थिति . मरणानतर मानवी आत्म्याचे काय होते हें मानवी मनाला पडलेले एक विलक्षण कोडें आहे आत्मा आहे का ? असल्यास त्याचें स्वरूप काय आहे ? मरणानतर त्याचे काय होते ? शरीराचा तर विनाश प्रत्यक्षच दिसतो. मग शरीराबरोबर आत्म्याचाहि नाश होतो काय ? होत नसल्यास, मग तो कोठे जातो व कसा राहतो ? या सर्व प्रश्नाची उत्तरें मानवाला हवी असतात नचिकेतस् या प्रश्नामध्ये प्रत्येक चिंतनशील मनुष्याच्या हृदयांत उसळणाऱ्या प्रश्नाचेच उत्तर मागत आहे काही विद्वानाच्या मते नचिकेतस् याने या ठिकाणी 'मुक्त' आत्म्याच्या स्थितीविषयी यमाला प्रश्न केला आहे, पण हे मत सयुक्तिक वाटत नाही. सर्वसामान्यपणें आत्म्याच्या मरणोत्तर स्थितीविषयीच नचिकेतसचा प्रश्न आहे असे उपनिषदाच्या आरंभावरून स्पष्ट दिसते.

'आत्मन्'चें स्वरूप . या प्रश्नाचे उत्तर यमाने आत्मा हा अमर, अविनाशी, अज असल्याचें सांगून दिले आहे मोठ्या तर्कशुद्ध युक्तिवादाने हा सिद्धान्त यमाने प्रस्थापित केला आहे असे मुळीच नाही. आत्मा हा कशापासूनहि निर्माण झालेला नाही; व त्यापासूनहि काही निर्माण होत नाही. 'न प्रकृति. न विकृति' असेंच त्याचे वर्णन करावयास हवे. केवळ इहलोक व भौतिकावर श्रद्धा ठेवणाऱ्याना पुन:पुन्हा मरावे लागते, म्हणजेच पुन:पुन्हा जन्मावें लागते व आपापल्या कर्म व ज्ञानानुसार भोगाकरिता उचित शरीर धारण करावे लागते. अमरत्वप्राप्तीसबधी मात्र दोन विरोधी विचार येथे दिसतात. एकाला योगात्मक वा कर्मकाडात्मक म्हणतां येईल. या कल्पनेप्रमाणे एका विशिष्ट नाडीमधून हृदयातून ब्रह्मरध्रांत आत्म्याने प्रवेश केल्यास तो मुक्त होतो व त्यास अमरत्व प्राप्त होते. त्यास पुनर्जन्म असत नाही. दुसऱ्या विचारास तत्त्वज्ञानात्मक असे म्हणता येईल; आणि या कल्पनेप्रमाणे सर्व इच्छाचा परिहार व परमेश्वरयोग साधता आल्यास अमरत्व प्राप्त होते हा दुसरा विचार अधिक महत्त्वाचा आहे हे उघड आहे.

या मरणोत्तर स्थितीच्या परामर्शाबरोबरच आत्म्याचें स्वरूप स्वप्नामध्ये कसे असते, स्वप्नामध्ये इच्छापूर्तीकरिता विविध भासमान पदार्थ कोण निर्माण करतो इत्यादि तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्नाचाहि परामर्श येथे घेण्यांत आलेला आहे स्वप्न हे 'मृत्युसम'च आहे. फरक इतकाच की, पहिल्यांत अनुभूतीची स्मृति असते, दुसऱ्यात नसते, तथापि स्वप्न, निद्रा, मृत्यु या सर्व अवस्थामध्ये अविक्रिय असा आत्मा असतोच आत्मा नाही असे कधीहि होत नाही तो क्रियाविषय नाही, त्याचप्रमाणे क्रियाकर्ताहि नाही. याच सदर्भांत येथे सुप्रसिद्ध 'नायं हन्ति न हन्यते' हे वचन आलेले आहे.

रथ-रूपक : आत्म्याच्या स्वरूपाचा व शरीरातील अवस्थितीचा विचार करताना या उपनिषदामध्ये सुप्रसिद्ध 'रथ-रूपक' आलेलें आहे. आत्मा हा रथी असून बुद्धि ही त्याच्या शरीररूपी रथाची सारथि आहे व या शरीररूपी रथास 'इंद्रिये' ही जोडलेले 'अश्व' होत. अश्व 'सदश्व' असल्यास रथी सुखरूप अंतिम विश्रातिस्थानापर्यंत, परमेश्वरापर्यंत जाईल. अश्व हे 'दुष्टाश्व' असल्यास या रथाचे भवितव्य निश्चितच धोक्यांत आहे नेमकी हीच कल्पना याच तपशिलासह प्लेटोच्या 'फ़ेड्रस' या कथेमध्ये आलेली आहे. कठोपनिषद् हे प्लेटोच्या आधीचे आहे यात शका नाही; तथापि या रूपकाचें हें परिभ्रमण विस्मयजनक आहे यात शंका नाही. दोहोतहि मन व इंद्रियजय आणि पर्यायाने नैतिक प्रतिष्ठेचें महत्त्व सागावयाचें आहे हें स्पष्ट आहे सद्गुणाशिवाय आत्मज्ञान, परमेश्वरज्ञान, मुक्ति यापैकी कशाचाहि लाभ होणे शक्य नाही हेच येथे प्रतिपाद्य आहे.

सांख्य कल्पनांचें बीज : कठोपनिषदात आलेला आत्मविषयक विचार हा भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने, विशेषत. विचारविकासाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचा आहे. साख्य व वेदान्त ह्या दोन्ही दर्शनांना उपयुक्त असणाऱ्या कल्पना येथे दिसतात आत्म्याच्या भिन्नभिन्न अवस्थाच्या अनुरोधाने कठोपनिषदात तो 'ज्ञानात्मन्' आहे, 'महत्-आत्मन्' आहे व 'शान्तात्मन्' आहे असे म्हटलेलें आहे. ज्ञानात्मन् हा भिन्नभिन्न जाणिवाचा आश्रय होय, तर पुन पुन्हा जन्म पावणारा हा महत्-आत्मन् होय. ज्ञान उत्पन्न झाल्यावर सर्व वासनाक्षय व अनुभूति-निरास झाल्यावर मुक्त स्वरूपांत तो 'शान्तात्मन्' असतो. सांख्य-दर्शनामध्ये आढळणारी अव्यक्त, पुरुष, महत् ही सर्व परिभाषा येथे आढळते व साख्यानी या उपनिषदाचा आधार घेतलेलाहि आहे वेदान्त्याना सांख्यप्रणीत अर्थ मान्य नाही व त्यानी त्याचा परामर्शहि घेतलेला आहे. येथे साख्य कल्पनाचे बीज आढळते, असे म्हणण्यास मुळीच हरकत नाही. वेदान्त्याना अभिमत जीवात्मा व परमात्मा अशी कल्पनाहि येथे आलेली आहे; पण या दोहोच्याहि संदर्भांत उपनिषदाने 'ऋतपा' हे विशेषण योजून परमात्म्यालाहि 'कर्मफलास्वाद' सागितलेला आहे. अर्थातच वेदान्ताला हें मान्य नाही. 'मुण्डक' उपनिषदात योग्य ती दुरुस्ती होऊन परमात्म्याच्या 'भोगाचा' निरास करण्यात आलेला आहे. यावरून साख्य व वेदान्त या दोन्ही दर्शनाना उपयुक्त अशा कल्पना प्राथमिक स्वरूपांत येथे आल्या आहेत असे म्हणता येईल.

अद्वैत हें प्रतिपाद्य . असें जरी असलें तरी 'अद्वैत' हेच या उपनिषदाचें प्रतिपाद्य आहे याविषयी शंका नाही. कारण परमात्मा व जीवात्मा याचें ऐक्य मानणारेच सुखी असतात. यांमध्ये भेद पाहणाऱ्यांना पुनर्जन्म मिळतो असे स्पष्ट म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणे सर्व विश्वांत एकच तत्त्व आहे, हेहि सूर्य, वायु, अग्नि इत्यादीच्या दृष्टान्तांनी प्रतिपादिले आहे. हे तत्त्व सर्व विश्वांत असून विश्वातीतहि आहे. ते साकार स्वरूपात परमेश्वर असते, तर निराकार स्वरुप्रांत परतत्त्व असते. विश्वशासन करणारे रूप परमेश्वराचें, पण ज्ञानगम्यरूप निराकाराचे; तथापि या दोन्हीतहि वास्तवस्वरूपांत भेद नाही. यांत अद्वैताचें सुंदर प्रतिपादन झालेले आहे.

आचारधर्म : हे ज्ञान प्राप्त होण्यास वैराग्य अवश्य हवें. नचिकेतस् याच्या दृष्टान्तानेच हे सारें या उपनिषदाने सूचित केलेले आहे. विश्वाची नश्वरता, भोगांची क्षणिकता, योग्य त्या ज्ञानमार्गाची निवड, धैर्यवैराग्यादीची आवश्यकता, अंतर्मुख होण्याची आवश्यकता, त्याचप्रमाणे योगाची उपयुक्तता हे या उपनिषदातील 'आचारधर्माचे सार' म्हणून सागतां येईल.

आत्मसाक्षात्कार : सर्व उपनिषदांप्रमाणेच 'आत्मसाक्षात्कारा'-संबंधीहि प्रतिपादन येथे आलेले आहे. हें ज्ञान शब्दनिष्ठ नाही, तर

त्याचे अनुभवांत पर्यवसान व्हावयास हवें, असा येथे आग्रह आहे. हा साक्षात्कार अवघड आहे, पण अशक्य नाही. योग, प्राणायाम, ओंकार-उपासना यांतून हा साक्षात्कार होऊं शकतो. साधकाला शरीरात असणाऱ्या या 'अंगुष्ठमात्र निर्धूमज्योतीचा' साक्षात्कार मोठ्या धैर्याने, कष्टाने करून घ्यावा लागतो. हाच आत्मा सर्व प्रकाशाचे उगमस्थान आहे, त्याच्यामुळे सर्व प्रकाशमान आहे, याचा साक्षात्कार हेंच सर्व मानवी जीवनाचें सार व अंतिम ध्येय. हीच मुक्ति.

क्रममुक्ति व जीवन्मुक्ति : मुक्तीचें प्रतिपादन करतांना या उपनिषदांत क्रममुक्ति व जीवन्मुक्ति या दोन्ही सांगितल्या आहेत असे दिसून येते. परमेश्वर वा आत्मसाक्षात्कार यातच या उपनिषदाने श्रेणी मानल्याचे दिसते मानवलोकात आदर्शातील प्रतिबिंबाप्रमाणे (यथार्थ पण उलटी), पितृलोकातर स्वप्नातील दृश्याप्रमाणे (उलटे नाही, तथापि निःसार), गन्धर्वलोकात जलाशयातील उपलाप्रमाणे (दगडगोट्याप्रमाणे) (सारवत् परंतु वक्र) व ब्रह्मलोकामध्ये सूर्यप्रकाशाप्रमाणे स्वच्छ, असा हा साक्षात्कार होत असतो. क्रम-मुक्तीचीच ही साक्षात्कार-स्वरूपावर आधारलेली कल्पना आहे. ज्ञानामुळे लगेच मुक्ति मिळते व जीवात्मा हा अ-मलिन स्वरूपात परतत्त्वात राहूं शकतो असे जेव्हा हें उपनिषद् सांगते, तेव्हा तें जीवन्मुक्तीचेंहि प्रतिपादन करते.

यांतील संवादस्वरूप, काव्य व तत्त्वज्ञान यांच्यामुळे हें उपनिषद् आपल्याला वारंवार भगवद्गीतेचे स्मरण करून देतें भगवद्गीतेत यातील पुष्कळ कल्पना व श्लोकहि आलेले आहेत उपनिषद्-वाङ्मयातील एक तेजस्वी व विलोभनीय रत्न म्हणून या उपनिषदाचा गौरव करण्यात कसलीहि अतिशयोक्ति नाही

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि प्र व वाडेकर, र. द., संपा. : *अष्टादश-उपनिषदः*, खं. १, (पुणें, १९५८); बेलवलकर, एस. के. व रानडे, आर डी : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. २ – दि क्रिएटिव्ह पीरिअड* (पुणें, १९२७); रानडे, आर. डी. : *ए कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी* (पुणें, १९२६).

त्र्यं. गो. माईणकर

कड्वर्थ, राल्फ : [राल्फ कड्वर्थ (१६१७–१६८८)] जन्म : ॲलर (सॉमरसेट). इमॅन्युएल कॉलेजांत असतांना बेंजामिन विचकॉटचा परिणाम. केंब्रिजला ख्राइस्ट कॉलेजचा मास्टर.

ग्रंथ : (१) दि ट्रू इंटेलेक्च्युअल सिस्टिम ऑफ दि युनिव्हर्स, १६७८, (२) ए ट्रिटिझ कन्सर्निंग इटर्नल अँड इम्युटेबल मोरॅलिटी, १७३१.

कड्वर्थचें ज्ञानशास्त्र बहुतांशी देकार्तप्रमाणेच आहे. मात्र त्याने चैतन्य व जडद्रव्य यातील द्वैताऐवजी सक्रियता व निष्क्रियता यांतील द्वैत मानले त्याने स्ट्रॅटोच्या जडजीववादावर व हॉब्सच्या जडवादावर झोड उठवली; कारण त्याच्या मतें या दोहोंतून निरीश्वरवाद येतो कड्वर्थच्या मते हॉब्सचा वेदनात्मक अनुभववाद प्रोटॅगोरसवादच असून त्याला प्लेटोची सर्व टीका लागू पडते सामान्य संकल्पना हेच खरे ज्ञानाचे विषय; पण वेदनेमुळे संकल्पनांचें ज्ञान होत नसून बुद्धीमुळे होते. आपले परिकल्प ही प्रतिरूपे असून त्यांची मूलरूपें नित्य व अविकारी असतात. तीं अनुभवांतून किंवा राजकीय घटनांतून निघत नसून नित्य व अविकारी अशा मनांत म्हणजेच ईश्वराच्या मनांत राहतात; म्हणून ईश्वराचें अस्तित्व हें एक आवश्यक सत्य आहे; पण आपल्याला ईश्वराच्या मनापर्यंत पोचता येत नसेल तर आपले परिकल्प सत्य कशावरून ? या प्रश्नास कड्वर्थचें उत्तर असे आहे की, त्या कल्पनांच्या स्पष्टतेवरून न प्रतिभिन्नतेवरून.

जगतांतील वस्तु ज्या स्वरूपांत आहेत त्या तशा कोणाच्या इच्छेने नसून निसर्गतःच आहेत हें तत्त्व कड्वर्थचे ज्ञानशास्त्र व नीतिशास्त्र यांचा समन्वय घडवून आणणारा जोड-बिंदु होय. कारण श्रेयस् व दुरित ही नित्य, अविकारी व बुद्धिनिष्ठ आहेत. नैतिकभाव हा बौद्धिक ज्ञानाचाच एक प्रकार आहे. कड्वर्थच्या या मतावर अर्थातच मार्टिन-सारख्या अंत प्रेरणावाद्यांनी टीका केलेली आहे.

पशुजीवन सोडून आध्यात्मिक जीवन निवडणें म्हणजेच स्वातंत्र्य. नीतीचें अधिष्ठान बौद्धिक असले तरी कड्वर्थ असें म्हणत असें की, कर्तव्याच्या जाणिवेने नव्हे, तर प्रेमाने केलेली कृतिच नैतिकदृष्ट्या श्रेष्ठ. नैतिक जीवन स्वतंत्र, निष्काम, स्वार्थापलीकडील, सुसंवादी व म्हणून सुंदर असतें. दुर्गुण हे स्वार्थाचे वेगवेगळे प्रकार आहेत.

कड्वर्थ बुद्धिनिष्ठ अंतःप्रज्ञावादी आहे. त्याची ग्रहणशक्ति व्यापक, विश्लेषणसूक्ष्म असून, तत्त्वज्ञान मूलगामी, स्वतंत्र प्रज्ञेचें व चिंतनशील आहे. बुद्धिनिष्ठ ईश्वरशास्त्र व धार्मिक तत्त्वज्ञान एकत्र आणू पाहणाऱ्या केंब्रिज प्लेटोवादी संप्रदायांतील तो सर्वांत व्यवस्थित सत्ताशास्त्रज्ञ आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : मार्टिनो, जे. : *टाइप्स ऑफ एथिकल थिअरी*, २ खं (ऑक्स्फर्ड, १९०१); सिज्विक, एच. : *आउटलाइन्स ऑफ दि हिस्टरी ऑफ एथिक्स* (लंडन, १८८६); रॉजर्स, आर. ए. पी. : *ए शॉर्ट हिस्टरी ऑफ एथिक्स* (लंडन, १९११); रॉजर्स, ए. के. : *मॉरल्स इन रिव्ह्यू* (लंडन, १९२७)

पद्मा भी. कुलकर्णी

कणाद : संक्षिप्त चरित्र : कणाद याना कणभुज् किंवा कणभुक् या नांवांनीहि ओळखले जाते. ते वैशेषिक सूत्राचे कर्ते असून त्यांत प्रतिपादिलेल्या, परमाणु हे जगाचे कारण होत, या मताला अनुसरून त्यांची ही टोपणनावें पडली असावीत. 'अणुरूप कण खाणारे' असा त्या नावाचा अर्थ होतो. श्रीधरांच्या म्हणण्याप्रमाणे, कबुतराच्या वृत्तीने म्हणजे, रस्त्यावर पडलेले कण वेचून निर्वाह करणारे महर्षि म्हणून त्यांना 'कणाद' असें नांव पडलें. त्याचें खरे नाव काश्यप असावे असें प्रशस्तपादाच्या तशा संदर्भावरून दिसतें. त्याचा अर्थ ते कश्यपमुनीचे पुत्र अथवा काश्यपगोत्रोत्पन्न असावेत. 'कणादः काश्यपः समौ' असा त्रिकांड-कोश आहे त्यांच्या तपश्चर्येचें फल म्हणून शिवाने उलूकाचें म्हणजे घुबडाचें रूप घेऊन द्रव्यादिकांचा उपदेश केला म्हणून त्याच्या दर्शनाला 'औलूकदर्शन' असे म्हणतात. वायुपुराणामध्ये कणाद हे द्वारकेजवळील प्रभास किंवा प्रभासपट्टण येथे जन्मले व ते सोमशर्मा याचे शिष्य होत असा उल्लेख आहे. मृत्युसमयीं 'पीलवः पीलवः' (म्हणजे सर्व परमाणूच आहेत) असें म्हणून त्यांनी प्राण सोडला अशी कथा आहे

वैशेषिक ग्रंथकार : कणादाचें वैशेषिक दर्शन हें न्याय आणि बौद्धाच्याहि पूर्वीचें व ब्रह्मसूत्राच्या काळातील असावें. या दर्शनात सांगितलेल्या 'विशेष' या नावीन्यपूर्ण पदार्थावरून त्यास वैशेषिक हें नांव पडलें असावें.

. वैशेषिकसूत्रावर आधारित, परंतु एक प्रकारें स्वतंत्र, असें भाष्य प्रशस्तपादानी 'पदार्थधर्मसंग्रह' या नावाने लिहिले आहे. 'रावण-भाष्य' आणि 'भारद्वाजवृत्ति' अशी दोन भाष्ये वैशेषिक सूत्रावर होती, पण ती उपलब्ध नाहीत. शंकरमिश्र किंवा शंकरानंद (१४२५) यांनी प्रशस्तपाद-भाष्यावर लिहिलेल्या भाष्याचे नांव 'कणादरहस्य' असे आहे व त्यानीच लिहिलेल्या वैशेषिक सूत्रांवरील 'उपस्कार' नावाचें एक भाष्य आहे. त्याशिवाय वैशेषिक दर्शनावर वात्स्यायन, व्योमशेखर, श्रीधर, उदयन, श्रीवत्स, शिवादित्य, लौगाक्षि भास्कर, विश्वनाथ, अन्नंभट्ट, जगदीश, जयनारायण इत्यादि विद्वानाचे ग्रंथ आहेत.

चंद्र याचा 'दशपदार्थशास्त्र' नांवाचा ग्रंथ चिनी भाषेत (६४८) उपलब्ध असून त्याला भारतातील वैशेषिक परंपरेमध्ये स्थान नाही.

वैशेषिक सूत्रांचा आशय : वैशेषिक दर्शनाचे दहा अध्याय असून प्रत्येक अध्यायाचें दोन आन्हिकात विभाजन केलें आहे. ग्रंथांत एकूण ३७० सूत्रे आहेत. कणादानी पहिल्या सूत्रात 'अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः' – धर्माची व्याख्या सागतो – अशी सुरवात करून 'यतोऽभ्युदय-निःश्रेयससिद्धिः स धर्मः.'–ज्याच्यापासून स्वर्ग आणि पारमार्थिक कल्याण यांची प्राप्ति होते तो धर्म होय – अशी व्याख्या केली आहे. त्यावरून वैशेषिक हें मुख्यतः महत्त्वाचे असें धर्मदर्शन आहे असें दिसून येते.

पहिल्या अध्यायात वेदमूल धर्म सागून द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य आणि विशेष या पांच पदार्थाचे आणि त्यांच्यामधील कार्यकारण-भावाचें निरुपण केले आहे. दुसऱ्या अध्यायांत पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश, काल आणि दिक् या द्रव्यांची लक्षणें सांगितली आहेत. त्यातील दुसऱ्या अन्हिकांत गंधादि गुणांचे स्वाभाविकत्व व औपाधिकत्व कथन केलें आहे. तिसऱ्या अध्यायात इंद्रियाचे विषय, आत्मा आणि मन यांचें परीक्षण केले आहे. शिवाय हेतु आणि हेत्वाभास यामधील भेद सागितला आहे. चौथ्या अध्यायात परमाणुवादाचें वर्णन केले आहे. सत्, नित्य व अकारणवत् असे परमाणु मूळ कारण असून पृथ्वी आदि चार कार्य-द्रव्यें आणि शरीर, इंद्रियें आणि विषय हे त्याच्यापासून बनलेले म्हणून दाखविले आहेत. पांचव्या अध्यायात भौतिक, शारीरिक व मानसिक कर्माचें वर्णन केले आहे. सहाव्या अध्यायात धर्माचें मूळ असलेल्या वेदांचे उपपादन व्हावें, म्हणून धर्म आणि अधर्म यांचें परीक्षण केलें आहे. नंतर दृष्ट आणि अदृष्ट कर्माच्या फलाचें विवेचन केलें आहे. चतुराश्रमाच्या कर्तव्याचेंहि वर्णन आहे. सातव्या अध्यायांत गुणांची परीक्षा, आत्मा, शब्दार्थसंबंध, समवाय अशा अनेक विषयाचें वर्णन आहे. आठव्या अध्यायात लौकिक-प्रत्यक्ष व नवव्या अध्यायांत योगि-प्रत्यक्ष आणि अयोगि-प्रत्यक्ष याचें कारण, स्वरूप व लक्षण या दृष्टीने निरुपण केले आहे. प्रमाणांचें प्रत्यक्ष व लैंगिक म्हणजे अनुमानाने उत्पन्न झालेलें असे वर्गीकरण केले आहे. दहाव्या अध्यायात सुख व दुःख यांचे परीक्षण केलें आहे. तसेंच समवायी, असमवायी आणि निमित्त अशा तीन प्रकारच्या कारणाचे विवेचन केले आहे.

वैशेषिकसूत्रांमध्ये काही फेरबदल झाले असावेत, त्यामुळे मूळ कणादांना काय अभिप्रेत होते व नंतर काय सुधारणा झाली ते निश्चित समजत नाही; तथापि पुढील काही गोष्टी उल्लेखनीय आहेत :

ईश्वराविषयी मौन : 'तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्' हें सूत्र दोन वेळा आलेलें आहे. याचा काही भाष्यकार ईश्वराच्या अस्तित्वाला पोषक असा अर्थ लावून 'तद्' म्हणजे ईश्वराचे वचन असल्याने वेद हे प्रमाणभूत आहेत असे म्हणतात; परंतु धर्म सागण्याचा प्रस्ताव करून हें सूत्र आले असल्याने 'तद्'चा अर्थ धर्म असाहि करता येणे सरळ आहे. धर्म सांगितला असल्याने वेद हे प्रमाणभूत आहेत असा सूत्राचा अर्थ होऊं शकतो. ईश्वराचा स्पष्ट उल्लेख सूत्रात कोठेहि नाही. कणादाचा तसा अभिप्राय असता तर तसा उल्लेख अवश्य हवा होता. 'साराश, सांख्यांप्रमाणेच जुने वैशेषिक दर्शन ईश्वराविषयी मौन धरूनच आहे; आणि कालांतराने सांख्य जसे सेश्वर झाले तसेंच वैशेषिक दर्शन, विशेषतः न्यायाच्या समान तंत्रामुळे, ईश्वरवादी झालें. ईश्वराच्या प्रेरणेशिवाय वैशेषिक मतांमध्ये सृष्टीच्या उत्पत्ति-आदिविषयीचा उलगडा करतां येत नाही' असें कीथ यानी म्हटलें आहे. ईश्वरवाद्यानी याप्रमाणे मूळ वैशेषिकाची मोठीच खोट भरून काढली.

कणादांची काही मतें : सूत्रात (१–१–४) जरी सहा पदार्थांचा उल्लेख केला असला तरी कणादाना पहिले तीन पदार्थ द्रव्य, गुण आणि कर्म एवढेच अभिप्रेत असावेत – 'अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु' (८–२–३). सहा पदार्थ सागणारे सूत्र मागाहून घातलेली भर असावी. निदान हें तर खरेंच की, कणादांनी अर्थ ही संज्ञा याच तीन पदार्थांना लावली आहे आणि योगि-प्रत्यक्षांत हेच तीन पदार्थ दिसतात (९–१–१४). बाकीच्यापैकी सामान्य व विशेष याना 'बुद्ध्यपेक्षम्' (१–२–३) म्हणजे बुद्धिसापेक्ष म्हटले आहे. समवाय हा फक्त कार्य व कारण यांतील संबंध होय. साराश, या तीन पदार्थांचें स्थान पहिल्या तीन पदार्थांपेक्षा निराळें आहे.

कणादांनी जरी अभावाचे विवेचन नवव्या अध्यायाच्या पहिल्या आन्हिकांत केलें असले, तरी तो सातवा पदार्थ म्हणून नंतरच मानला गेला असावा. शिवादित्याच्या 'सप्तपदार्थी'पासून अभावाचें पदार्थांतील स्थान निश्चित झालें, असें दिसतें.

कणादांनी सतराच गुण सांगितले आहेत : रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथकत्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष व यत्न. इतर सात गुणाची नंतर भर पडली.

वैशेषिकसूत्रामध्ये पुढील तर्कशास्त्रीय परिभाषा सापडत नाही : पक्ष, पक्षधर्मता, व्याप्ति, अन्वय, व्यतिरेक, परामर्श हा विकास मागाहून झाला आहे. कारणावरून कार्य, कार्यावरून कारण, आणि संबंधित दोन गोष्टींचें एकमेकांवरून अनुमान होऊं शकतें, जे प्रसिद्धिपूर्वक असतें.

कणादांनी, हेतूऐवजी 'अपदेश' आणि हेत्वाभासाऐवजी 'अनपदेश', असे शब्द वापरले आहेत. अनपदेशाचे दोन प्रकार – 'असत्' आणि 'संदिग्ध' – सांगितले आहेत. यांसच नंतर असिद्ध आणि सव्यभिचार अशीं नावें दिलेली दिसून येतात.

आत्मा हा केवळ वैदिक शब्दांवर अवलंबून नसून तो अनमेय आहे. श्वासोच्छ्वास, डोळ्याचें चमकणे, प्राण, मनाची चलविचल, सुख, दु.ख, यत्न, इच्छा, द्वेप इत्यादींच्या अनुभवावरून याचें अधिष्ठान म्हणून आत्मा सिद्ध होतो.

येणेप्रमाणे कणादाच्या तत्त्वज्ञानांतील वैशिष्ट्यें आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : कीथ, ए. बी. ' *इंडियन लॉजिक ॲंड ॲटॉमिझम* (ऑक्स्फर्ड, १९२१); दासगुप्त, एस. . *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, ख.* १ (केंब्रिज, १९२२), राधाकृष्णन, एस. ' *इंडियन फिलॉसफी, खं* २ (लंडन, १९२३ ; सुधा. आ १९२९); जोग, द. वा. संपा. : *भारतीय-दर्शन-संग्रह* (पुणे, १९५८).

अ. ग. जावडेकर

कन्फ्युशिअस : कन्फ्युशिअस (ख्रिस्तपूर्व ५५१–४७९) : या प्राचीन काळांतील सुप्रसिद्ध चिनी दार्शनिकाचे मूळ नांव ' खुङ-चिउ ' असे असून सामान्यपणें ' खुङ-त्स ' या नावाने त्याला ओळखतात. कन्फ्युशिअन पंथाचा हा आद्य प्रणेता. हल्लीच्या शान्तुङ प्रांतातील ' लू ' या संस्थानात त्याचा जन्म झाला, व त्याच संस्थानी राज्यांत तो तरुणपणी एक सामान्य दर्जाचा अधिकारी म्हणून काम करीत असे वयाच्या ५० व्या वर्षानंतर त्याला संस्थानच्या दरबारात मंत्र्याचें पद मिळाले, परंतु राजकारणांतील त्याच्या अतिरेकी ध्येयवादामुळे तो त्या जागी फार काळ नांदूं शकला नाही. ५६ वर्षांचा असतानाच त्याने ही जागा सोडली; आणि नंतर आपल्या तत्त्वविचाराचा प्रसार करण्याकरिता तो ' एखाद्या वेवारशी कुत्र्याप्रमाणे ' देशोदेशी भटकत राहिला ! या प्रवासांत अनुभवलेल्या तत्कालीन राजकीय परिस्थितीमुळे त्याची तीव्र निराशा झाली, आणि अखेर वयाच्या ६८ व्या वर्षी आपले उर्वरित आयुष्य लेखन व अध्यापनाच्या कामांत घालविण्यासाठी तो घरी परतला. पुढे थोड्याच वर्षांनी आपल्या वयाच्या ७२ व्या वर्षी त्याचें देहावसान झालें.

छुन्–छिउ (म्हणजे ' लू ' संस्थानाचा इतिहास) व शी–चिङ (काव्यसंग्रह) हे दोन ग्रंथ त्याने रचले असे मानले जातें. याशिवाय ई–चिङ (म्हणजे चौ कारकीर्दीत प्रचलित असलेल्या ज्योतिपशास्त्रावरील ग्रंथ) यावरील एक दहा प्रकरणांची टीका त्यानेच लिहिली असावी असा तर्क आहे. लुन्–यू (म्हणजे ' खुङ–त्स ' ची बोधवचने) हा ग्रंथ त्याच्या शिष्यानी रचला असून त्यात त्याचे विचार व आचार अधिक चांगल्या रीतीने प्रतिबिंबित झाले असल्याचे दिसते. त्याच्या शिकवणुकीचा मुख्य रोख ' जन् ' म्हणजे मनुष्यप्रेम यावर आधारलेली अशी एक नमुनेदार सामाजिक नीतिमत्ता प्रस्थापित करण्यावर आहे. त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे अशा तऱ्हेच्या आदर्श नीतिमत्तेचे स्वरूप ' छ्युन्-त्स' (म्हणजे सत्पुरुष) याच्या ठिकाणी पाहावयास मिळते. ' शी-चिङ ' (काव्यसंग्रह) व ' शु-चिङ ' (प्राचीन इतिहास) या दोन ग्रंथाचा व त्याचप्रमाणे आचारधर्म आणि संगीतशास्त्र या विषयाचा चांगला परिचय असणे हे अशा ' सत्पुरुषा 'चे एक वैशिष्ट्य असलें पाहिजे. ' खुङ–त्स ' चें राजकीय तत्त्वज्ञान म्हणजे जन् (मनुष्यप्रेम) यावर आधारलेली अशी एक नीतिशास्त्रव्यवस्थाच म्हटली पाहिजे.

संदर्भ-ग्रंथ : स्स-मा-छयेन् याच्या शि-चि या इतिहासग्रंथामधील खुङ-सच्या चरित्रावरील प्रकरण.

संदर्भ-ग्रंथ : लेग, जे. : *दि चायनीज क्लासिक्स, खं.* १–*प्रास्ताविक–ऑन दि लाइफ ॲंड टीचिंग्ज ऑफ कन्फ्युशिअस* (लंडन, १८६१); लिन युताङ्ग, संपा. : *विझ्डम ऑफ कन्फ्युशिअस* (न्यूयॉर्क, १९३८); क्रील, एच. जी. : *कन्फ्युशिअस, दि मॅन ॲंड दि मिथ* (न्यूयॉर्क, १९४९); कैझूका, एस. : *कन्फ्युशिअस* (न्यूयॉर्क, १९५६).

मोटोमी गोटो

कन्फ्यूशी धर्मांतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, कन्फ्यूशी धर्मांतील**

कपिल : कपिलाचा अगदी पहिला उल्लेख श्वेताश्वतरोपनिषदांत आला आहे. तेथे त्याला ' आचार्य ' असें म्हटले आहे. नतर त्याचा उल्लेख गीता व महाभारतांत आलेला आहे. कपिल मुनींनी सांख्यतत्त्वज्ञानाचा पाया घातला असें रूढ मत आहे. पण कपिल म्हणून ऐतिहासिक व्यक्ति नव्हतीच, असेहि अनेक पंडितांचें मत आहे. निरनिराळ्या प्रसंगी कपिलालाच विष्णु, अग्नि, शिव वगैरे नांवे दिलेली आहेत. (म्हणूनच हिरण्यगर्भाला कपिल हीच संज्ञा दिली असावी असें वाटते.) तसेच यावरून कपिल नांवाची कोणी ऐतिहासिक व्यक्ति नसावी असे म्हणणेंच अधिक विचारार्ह वाटते. सांख्यमत कपिलप्रणीत आहे असे मत प्रसृत करण्यात प्राचीन भारतीय सांख्यसंप्रदायी तत्त्वज्ञांचा हेतु सांख्यमत प्रत्यक्ष ईश्वरप्रणीत आहे असें लोकांना पटविण्याचा असावा. गार्बे यांचें मत मात्र असे आहे की, परंपरागत रूढ झालेले कपिलाचे नांव निव्वळ काल्पनिक मानतां येणार नाही.

योगभाष्यांत कपिलाला ' आदिविद्वान् ' म्हणून म्हटलेलें आहे व काही पंडितांनी ' आदिविद्वान् ' या शब्दाचा अर्थ ' हिरण्यगर्भ ' असा घेतला आहे. महाभारतांतहि कपिल व हिरण्यगर्भ हे एकच मानले आहेत. कपिलप्रणीत मानलेल्या सांख्यशास्त्रांत परमात्म्याला ' नारायण ' म्हटलेले आहे. त्यावरून तें शास्त्र ईश्वरवादी असलें पाहिजे. गीतेत कपिलाचें वर्णन ' सिद्धांपैकी एक ' असें केलें आहे. भागवतपुराणांत कपिलाचे वर्णन ' कर्दम ऋषी व देवहूति यांच्या पुत्राच्या रूपाने पृथ्वीवर अवतार घेतलेला भगवान् विष्णु ' असें केलें आहे. भागवत-सांख्यहि ईश्वरवादी आहे. अहिर्बुध्न्यसंहितेतहि षष्टितंत्राचा लेखक कपिल, याचे म्हणून दिलेलें सांख्यमत ईश्वरवादी असल्याचेंच दिसून येतें. याच ग्रंथाच्या बाराव्या प्रकरणांत साठ तत्रांची नांववार यादी दिलेली आहे. अहिर्बुध्न्यसंहितेच्या कर्त्याने षष्टितंत्रांतील सर्व प्रकरणाचा नांवनिशी उल्लेख केलेला आहे. यावरून असें वाटतें की, त्या ग्रंथाच्या कर्त्याला व्यक्तिशः षष्टितंत्रग्रंथांतील विषयांचा चांगलाच परिचय झालेला असावा व त्याने आपला ग्रंथ (अहिर्बुध्न्यसंहिता) षष्टितंत्राच्या मूळच्या ईश्वरवादी भूमिकेचा आधार घेऊनच लिहिलेला असावा. मूळ सांख्यमतांत निरनिराळ्या सांख्याचार्यांनी पुष्कळच फरक केलेला असावा व त्यामुळेच मूळच्या ईश्वरवादी सांख्यमताला अभिजात सांख्यमताचें स्वरूप प्राप्त झालें असावें.

कपिलाच्या ऐतिहासिकत्वाचा संशय घेण्याचीं कारणे काहीहि

असोत, एक गोष्ट मात्र निश्चित आहे की, षष्टितंत्रांत विवेचिलेलें मूळचें सांख्यमत ईश्वरवादी होतें. तसेंच बहुसंख्य पुराणांतील व अहिर्बुध्न्य-संहितेंतील सांख्यमतहि ईश्वरकृष्णाच्या सांख्यकारिकेंतील मतापेक्षा मूळच्या सांख्यमताला अधिक धरून होतें.

संदर्भ-ग्रंथ : वाचस्पतिमिश्र : *सांख्यतत्त्वकौमुदी* अनु. व संपा. जी. झा. (मुंबई, १८९६; आ. २, पुणें, १९३४); सुकथनकर, व्ही. एस. व बेलवलकर, एस. के. संपा. : *महाभारत* (पुणें, १९३३); द्विवेदी, मु. शां. व शास्त्री, रा. अनु. : *श्रीमद्भागवतमहापुराणम् वुइथ हिंदी कॉमेंटरी* (गोरखपूर, १९५६); दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी,* खं. १ (केंब्रिज, १९२२); हरिहरानंद स्वामी, संपा. : *पातंजलयोगदर्शन* (हुगळी, १९२५).

अणिमा सेनगुप्त

कमलशील : कमलशील हा शांतरक्षिताचा शिष्य होता. शांतरक्षिताचा तिबेटमध्ये मृत्यु झाल्यानंतर तिबेटी राजाच्या निमंत्रणा-वरून हा त्या देशांत गेला. तेथे चिनी बौद्ध पंडितांचें बरेंच प्रस्थ माजलें होतें. त्याच्या विचारसरणीत शून्यतावादाच्या बाबतीतील गैरसमजामुळे वातावरण फारच कलुषित झालें होते. म्हणून त्या तिबेटी राजाने चिनी पंडिताचा व कमलशीलाचा वाद घडवून आणला. त्यांत कमलशीलाचा जय झाला. चिनी पक्षाचा पराभव झाल्यामुळे चिनी लोक चिडले व त्यांनी कमलशीलाचा खून करविला. त्याचें शरीर सुगंधी द्रव्यांत जतन केलेलें असून अद्यापि तें ल्हासाच्या उत्तरेस असलेल्या एका मठांत ठेवलेलें दिसतें.

कमलशीलाने आपल्या गुरूने लिहिलेल्या तत्त्वसंग्रहावर टीकात्मक पञ्जिका सविस्तर लिहिलेली आहे. कमलशीलाचीं तात्त्विक मतें बहुतेक आपल्या गुरूच्या मतांशी जुळणारीच आहेत. तेव्हा त्यासबंधी 'शांतरक्षिता' वरील लेख पहा. फक्त त्याला 'विज्ञप्तिमात्रता'– ह्या जगांत केवळ विज्ञानच आहे हें आपल्या गुरूचें मत मान्य नव्हते. त्याच्या मतें 'ह्या जगांत केवळ विज्ञानच आहे', हें सत्यास धरून नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : शांतरक्षित : *तत्त्वसंग्रह वुइथ पञ्जिका बाय कमलशील,* संपा. : ई. कृष्णम्माचार्य, २ खं. (बडोदे, १९२६); जोशी, एल. एम. : *स्टडीज इन दि बुद्धिस्टिक कल्चर ऑफ इंडिया* (दिल्ली, १९६७).

पु. वि. बापट

कर्तव्य : काय करावें ? कसें वागावें ? हे प्रश्न माणसाच्या व्यक्तिगत व विशेषतः सामाजिक जीवनांत नेहमीच निर्माण होतात. आचार-नियमांचें शास्त्र या दृष्टीने कर्तव्याकर्तव्य-मीमांसा हा नीति-शास्त्राचा महत्त्वाचा भाग आहे. या संदर्भात नैतिक ऋण व कर्तव्य असा सूक्ष्म भेद पाश्चात्त्य नीतिशास्त्रज्ञांनी केला आहे. नैतिक परिस्थिति व कर्ता यांचें सामान्यीकरण करून सामान्य नीतिनियमांच्या रूपांत ज्या नैतिक अपेक्षा ढोबळ मानाने व्यक्त केल्या जातात त्यांस नैतिक ऋण म्हणतां येईल. यासच सामान्य कर्तव्ये असेहि म्हणतां येईल. रॉसने त्यांस 'दर्शनी कर्तव्यें' म्हटलें आहे. याउलट, एखाद्या विशिष्ट नैतिक प्रसंगी विशिष्ट कर्त्याकडून ज्या विशिष्ट कृत्याची नैतिक अपेक्षा केली जाते, त्यास त्या कर्त्याचें कर्तव्य म्हटलें जातें. थोडक्यांत, अनेक नैतिक ऋणांपैकी जे एखाद्या विशिष्ट प्रसंगीं सर्वाधिक महत्त्वाचें व म्हणून प्रथम कर्तव्य ठरतें त्यास 'कर्तव्य' असें आपण म्हणतों. यास रॉस 'प्रत्यक्ष कर्तव्य' म्हणतो. व्यवहारांत 'कर्तव्य' हाच शब्द दोन्ही अर्थांनी वापरला जातो; आणि नीतिशास्त्रदृष्ट्याहि दोहोंचें स्वरूप मूलतः सारखेंच आहे.

नीतिशास्त्रदृष्ट्या स्वरूप : या स्वरूपाविषयी काही सामान्य ठळक गोष्टी सांगतां येतील, त्या अशा : (१) वर्तन-प्रकार वा कृत्यें यांनाच 'कर्तव्य' असें यथार्थपणें म्हणणें शक्य आहे. भावना वा विचार यांना तो शब्द पूर्णार्थाने लावतां येत नाही. (२) कर्तव्य हें शक्यतेच्या कोटींतील असावें लागतें. 'कर्तव्यतेंत शक्यता निहित आहे' हें विधान प्रसिद्धच आहे. (३) कर्तव्य-निर्णय हा नैतिक निर्णय आहे; म्हणजे नैतिकदृष्ट्या विचार करूनच तो घ्यावा लागतो. (४) कर्तव्य-निर्णयात निवड, दायित्व आणि आत्म-स्वातंत्र्य या कल्पना अंतर्भूत आहेत. (५) आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे कर्तव्य-विधान हें बौद्धिक स्वरूपाचें असते, कारण तें बौद्धिकदृष्ट्या उचित व समर्थनीय असावें अशी अपेक्षा असते. हें मत भावनाविष्कारवादास मुळीच मान्य नाही; परंतु हा वादहि संशयातीत नसल्याने रूढ मतच मांडणें योग्य ठरतें. (६) त्यांचा आशय सामाजिक असतो.

'साधारण' व 'विशेष' धर्म : भारतीय नीतिशास्त्रांत कर्तव्यांचें 'साधारण धर्म' व 'विशेष धर्म' असें वर्गीकरण केलें आहे. जी कर्तव्यें सर्व मानवांनी करावयाची तीं साधारण आणि जीं वर्ण व आश्रम यांच्याशीं निगडित आहेत तीं विशेष. यांनाच वर्णाश्रमधर्म म्हणतात. या तऱ्हेचीच कल्पना पाश्चात्त्य नीतिशास्त्रांत ब्रॅडलेने 'माझें स्थान आणि तत्कर्तव्यें' या रूपांत मांडलेली आढळते. धर्म किंवा कर्तव्ये यांचें अंतिम अधिष्ठान सामान्यतः श्रुति किंवा वेद हेंच मानलें जातें. स्मृति व पुराणें त्यानंतर येतात. हिंदूंची कर्तव्य-मीमांसा भगवद्-गीतेंत उत्कृष्टपणें केली आहे. तेथे गुण व कर्म यांना प्राधान्य आहे. मात्र गीतेंतील 'स्वधर्म' ही कल्पना 'कर्तव्य' या कल्पनेपेक्षा अधिक मूलगामी, अतएव तो स्वतंत्र विचाराचा विषय आहे.

नैतिक विचारांत अनेकदा कर्तव्यांचा संबंध हक्काशी लावला जाऊन दुसऱ्यांचे हक्क ती आपली कर्तव्यें अशी भूमिका मांडली जाते. कर्तव्यांचें सामाजिक स्वरूप लक्षांत घेतां हें मत बऱ्याच कर्तव्यांच्या बाबतीत योग्य आहे असें मानले तरी तें पूर्णतया मान्य करता येणार नाही. कारण त्यामुळे 'कर्तव्या'चें क्षेत्र अनावश्यकपणे मर्यादित होतें.

कर्तव्य कां करावयाचें ? असा महत्त्वाचा प्रश्न कर्तव्य-मीमांसेंत निर्माण होतो. प्रिचर्ड, रॉस आदि अंतःप्रज्ञावादी हा प्रश्नच मुळांत चुकीचा आहे असें मानतात. कारण त्यांच्या मते 'कर्तव्य' शब्दातच, ते केलें पाहिजे हें अभिप्रेत आहे. भगवद्गीतेची निष्काम कर्माची कल्पना व कांटची 'कर्तव्यासाठी कर्तव्य' या भूमिका प्रसिद्धच आहेत. याउलट हेतुप्रधान नीतिशास्त्रांत कर्तव्य हें सुख, पूर्णत्व, समाजधारणा वा अशाच एखाद्या ध्येयाचें साधन म्हणून आवश्यक मानले जातें. या वादाविषयी असें म्हणता येईल की, दोन्ही मतांत सत्यांश आहे. कर्तव्य हें कर्तव्य-भावनेने करणे नैतिकदृष्ट्या महत्त्वाचे आहे हें जितकें खरें, तितकेंच 'कर्तव्य' ही कल्पना स्वाश्रय व स्वयंपूर्ण नाही हेंहि खरें

आहे. 'कर्तव्य' हे नैतिक ध्येय मानलें तरी ते कोणत्या तरी *व्यापक* अशा जीवन-ध्येयावरच आधारलेले असतें असें मानणे अधिक उचित होईल; कर्तव्य-विधाने ही आदेश आहेत असें मानले तरी ती कां पाळावयाची याची उत्तर 'ध्येयप्राप्तीसाठी' असेंच द्यावें लागेल. भारतीय विचारवंतानीहि धर्म या पुरुषार्थाची सार्थकता मोक्षांतच मानली आहे

संदर्भ-ग्रंथ : रॉस, डब्ल्यू. डी. *फाउंडेशन्स ऑफ एथिक्स* (ऑक्स्फर्ड, १९३९); प्रिचर्ड, एच ए : *मॉरल ऑब्लिगेशन* (ऑक्स्फर्ड, १९४९); नोएल-स्मिथ, पी. एच. : *एथिक्स* (हार्मंड्सवर्थ, १९५४); व्हॅलॅन्शार्ड, बी. : *रीझन अँड गुडनेस* (लंडन, १९६१); मैत्र, एस. के. : *दि एथिक्स ऑफ दि हिंदूज* (कलकत्ता, १९२५; आ. २, १९५६).

शं. रा. तळघट्टी

कर्तव्यवादी नीतिशास्त्र : स्वरूप व प्रकार : नीतिशास्त्रांत अनेक प्रकारच्या उपपत्ति माडल्या गेल्या असल्याने त्यांचें वर्गीकरण करण्याची आवश्यकता भासते. हे वर्गीकरणहि भिन्न तत्त्वांनुसार भिन्न प्रकारानी केलेले आढळते. त्यापैकी ब्रॉडने केलेलें 'कर्तव्यवादी नीतिशास्त्र' व 'प्रयोजनवादी नीतिशास्त्र' हें वर्गीकरण अत्यंत उपयुक्त व महत्त्वाचे असे आहे कृत्यांच्या नैतिक युक्तायुक्ततेची परिणामनिरपेक्षता वा सापेक्षता हे या वर्गीकरणाचें तत्त्व आहे. ज्या नीतिविषयक सिद्धान्तामध्ये कृत्यांची नैतिक युक्तायुक्तता वा कर्तव्यता ही त्यांच्या परिणामांच्या चांगले-वाईटपणावर अवलंबून नसते, तर ती स्वान्तर्गत म्हणजे त्या कृत्यांतच निहित असते, असें प्रतिपादिलेलें असते त्यास कर्तव्यवादी नीतिशास्त्र म्हटलें जातें. याउलट, जो सिद्धान्त कृत्यांची युक्तायुक्तता वा कर्तव्यता ही सर्वथा परिणामांच्या चांगले-वाईटपणावर आधारित आहे असे प्रतिपादन करतें त्यास प्रयोजनवादी नीतिशास्त्र म्हटले जातें ब्रॉडच्या शब्दांत सांगावयाचें तर कर्तव्यवादी नीतिशास्त्रांत 'अमक्या परिस्थितींत अमक्या प्रकारचें कृत्य सदैव युक्तच असते, मग त्याचे परिणाम काहीहि होवोत,' अशा प्रकारची नीतिविषयक विधानें केली जातात याउलट, प्रयोजनवादानुसार, कृत्याची युक्तायुक्तता ही नेहमी स्वगत चांगले अगर वाईट वाक्य परिणाम घडविण्याच्या त्या कृत्यांच्या प्रवृत्तीने निर्धारित होत असते. कांटची नीतिमीमांसा हा कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राचा उत्कृष्ट नमुना होय, तर सुखवाद हा प्रयोजनवादी नीतिशास्त्राचा नमुना होय, कांटप्रमाणेच प्रिचर्ड, रॉस, कॅरिट इत्यादि नवअंत:प्रज्ञावादी विचारवंतांनी ही कर्तव्यवादी भूमिकाच ठामपणे मांडली आहे.

ब्रॉडच्या मते कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राचे दोन प्रकार संभवतात : एकतत्त्ववादी व अनेकतत्त्ववादी. कर्तव्यवादी नीतिशास्त्रांत मान्य केलेले सर्व नीतिनियम हे एकाच अतिम नीतितत्त्वाची विविध रूपें आहेत, वा त्याने निर्यंत्रित झाली आहेत, असे मानले तर त्यास एकतत्त्ववादी कर्तव्यवाद म्हणतां येईल; आणि हे नियम स्वतंत्र असून त्यांची एकच एक कसोटी नसते, तें स्वतंत्रपणें साक्षात् जाणले जातात, असे मानलें तर तो अनेकत्ववादी कर्तव्यवाद होय. कांटचा सिद्धान्त हा पहिल्या प्रकारचे उदाहरण होय. नवअंत:प्रज्ञावाद हा दुसऱ्या प्रकारचें उदाहरण होय.

अंत:प्रज्ञावाद व बुद्धिवाद : सामान्यपणें, कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राचा अंत:प्रज्ञावाद व साध्य निरपेक्ष बुद्धिवाद यांच्याशी निकटचा संबंध आहे असें म्हणतां येईल. (पण हा सबंध अपरिहार्य आहे असे मात्र नव्हे. कारण, मूरसारखे विचारवंत अंत:प्रज्ञावादी असूनहि, त्यांना कर्तव्यवादी म्हणता येणार नाही. कारण, त्याच्या मते, 'युक्तता' ही श्रेय कल्पनेवर आधारलेली आहे.) कृत्याच्या श्रेयस्करतेपेक्षा त्याच्या कर्तव्यतेवर भर दिल्यामुळेच या नीतिशास्त्रास कर्तव्यवादी म्हटलेलें आहे. निराळ्या रीतीने सांगावयाचें तर, कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राच्या दृष्टीने 'मी कर्तव्य कां करावें?' या प्रश्नाचें उत्तर 'त्यामुळे अमुक साध्य होईल' असे नसून 'तें कर्तव्य आहे म्हणून' हें आहे.

यावरून आपल्या असें लक्षांत येईल की, कर्तव्यवादी नीतिशास्त्रांत 'युक्त' व 'कर्तव्य' या संकल्पनांना प्राधान्य दिलें असून, त्या स्वयपूर्ण व स्वगतमूल्यवान् असल्याचें साग्रह प्रतिपादिलें आहे. त्याविषयीचे *नैतिक निर्णय हे साध्यनिरपेक्ष बुद्धीच्या वा अंत:प्रज्ञेच्या साहाय्याने* प्रत्यक्षपणें दिले जातात; सभाव्य परिणामांच्या चागले-वाईटपणाचा विचार करून नव्हे यात नियमन वा बंधन यावर भर आहे. हेतु वा प्रयोजन यावर नाही. प्रिचर्डच्या कर्तव्यविषयक व रॉसच्या युक्तविषयक मतांतून ही भूमिका सुस्पष्ट झाली आहे. रॉसची 'दर्शनी कर्तव्य' ही संकल्पना म्हणजे कर्तव्यवादी नीतिशास्त्रांत एक मोलाची भर आहे.

हेतुपूर्णतेला महत्त्व : माणसाचें नैतिक जीवन संकीर्ण असून, त्यांत 'नियमन व प्रयोजन', 'कर्तव्य वा युक्त आणि श्रेय' यांचा सुंदर मेळ आढळतो. नीतीच्या सामाजिक स्वरूपांचा व ध्येयाचा विचार करतां, त्यांत नीतिनियमाना व कर्तव्यभावनेला अत्यंत महत्त्वाचें स्थान आहे हें उघड आहे. म्हणूनच प्रत्येक समाजांत नैतिक आचारसंहिता निरपवादपणे आढळते. कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राने नैतिक जीवनाचे हें स्वरूप अत्यंत स्पष्टपणाने व्यक्त केले आहे; पण हे करीत असतांना, कर्तव्यवाद विचाराच्या एका टोकाला गेला आहे कारण त्यांत 'कर्तव्यासाठी कर्तव्य' व 'युक्त म्हणजे युक्त' अशी भूमिका घेतली आहे; परंतु जीवनात नियम, कर्तव्य, युक्त याच्याइतकेंच महत्त्वाचें स्थान हेतु, ध्येय, मूल्य, पुरुषार्थ इत्यादि कल्पनांना आहे. जीवनाची ही दुसरी बाजूहि अत्यंत महत्त्वाची आहे. कर्तव्यवादी नीतिशास्त्रांत याची दखल घेतलेली नसल्याने एकागीपणाचा दोष निर्माण झाला आहे. 'कर्तव्य' हें फार तर नैतिक ध्येय असू शकेल; पण तेंच जीवन साध्य असून त्यास अन्य प्रयोजन नाही असे मानण्यात कर्तव्यवादी नीतिशास्त्राने जीवनांतील हेतुपूर्णतेची उपेक्षा केली आहे असें म्हणावे लागेल.

संदर्भ-ग्रंथ . ब्रॉड, सी. डी. *फाइव्ह टाइप्स ऑफ एथिकल थिअरी* (लंडन, १९३०); व्हॅलॅन्शार्ड, बी. : *रीझन अँड गुडनेस* (लंडन, १९६१).

शं. रा. तळघट्टी

कर्ममार्ग : सांख्य आणि योग, किंवा कर्मसंन्यासपर ज्ञानयोग आणि कर्मयोग हे दोन मार्ग पुरातन कालापासून चालत आले आहेत. कर्ममार्ग हा ज्ञानमार्गाचें पूर्वांग नाही किंवा तो ज्ञानमार्गापेक्षा गौण व कनिष्ठ नाही, तर हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या स्वतंत्र म्हणजे परस्परनिरपेक्ष व तुल्यबल आहेत असें कर्ममार्गीयांचें म्हणणे आहे. ज्ञानोत्तर

कर्म करणें केवळ शक्य आहे एवढेच नव्हे, तर कर्मसंन्यासापेक्षा ज्ञानी पुरुषाने आमरण कर्मे करीत राहणे श्रेयस्कर आहे; म्हणून कर्मसंन्यासपर ज्ञानमार्गापेक्षा कर्ममार्ग हा श्रेष्ठ आहे असे कर्ममार्गी प्रतिपादितात. कर्ममार्गाचा विचार मोक्षाचें साधन म्हणून व ज्ञानोत्तर निष्ठा म्हणून करावयास पाहिजे.

'कर्म' शब्दाचा अर्थ : (अ) व्यापक अर्थ : 'कर्म' शब्द कृ या संस्कृत धातूपासून निघाला असून त्याचा अर्थ करणें, व्यापार, हालचाल असा आहे. या धात्वर्थाप्रमाणे 'कर्म' शब्दांत मनुष्याच्या बुद्धिपुरस्सर व अबुद्धिपुरस्सर, कायिक, वाचिक व मानसिक सर्व व्यापारांचा समावेश होतो; परंतु कर्माकर्माचा विचार हा बुद्धिपूर्वक केलेल्या कर्मापुरताच मर्यादित असल्यामुळे हा अर्थ अतिव्यापक म्हणून त्याज्य वाटतो.

(ब) संकुचित अर्थ : कर्मकांडात व त्यावरील जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेत 'कर्म' शब्द यज्ञयागादि क्रिया या संकुचित अर्थाने वापरला गेला आहे. त्यानंतर 'कर्म' शब्दात श्रौतकर्मावरोबर वर्णाश्रमविहित स्मार्तकर्मे व व्रतें, उपोषणादि पुराणोक्त कर्मे यांचाहि समावेश झाला. या कर्माचे विहित व निषिद्ध असे भाग पाडून विहित कर्माचे नित्य, नैमित्तिक व काम्य असे भेद करतात. हा अर्थ अतिसंकुचित वाटतो. 'कर्म' शब्दाची व्याप्ति धार्मिक कर्मांपुरतीच मर्यादित न करतां त्यांत परोपकारी, सामाजिक इत्यादि सर्व बुद्धिपुरस्सर कर्माचा समावेश केला पाहिजे.

कर्ममार्गाचा विकास : ऋग्वेदकालीं कर्म हें यज्ञयागात्मक होतें. यज्ञाने देवतांना संतुष्ट करणें हाच त्या काळचा धर्म होता. ब्राह्मणकालांत यज्ञ हेंच जीवनाचें सारसर्वस्व ठरलें. कर्माचे यथार्थ व पुरुषार्थ असे भेद करून यथार्थ कर्मे 'अबंधक' व पुरुषार्थ कर्मे 'बंधक' असें मानले गेले. कर्म ज्ञानपूर्वक करा की अज्ञानाने करा त्याचें फळ मिळणारच. कर्मामुळेच स्वर्ग प्राप्त होतो व कर्मामुळेच देवांनाहि सांप्रतचे स्थान मिळालें आहे. उपनिषदे व उत्तरमीमांसा यांनी संन्यासमार्गाचा पुरस्कार करून कर्मास गौणत्व दिले. भगवद्‌गीतेत मात्र कर्ममार्गाला तात्त्विक बैठक व मोक्षप्राप्तीचा एक श्रेष्ठ मार्ग म्हणून स्थान मिळाले. कर्माचें पर्यवसान आत्मज्ञानांत होईल अशा प्रकारें व अशा प्रकारचें कर्म करण्यास गीता सांगते. क्षुद्र फलाची आशा टाकून, निष्काम बुद्धीने व कर्तृत्व न घेता विहित कर्मे केल्यास ती बंधक न होता मोक्षासच कारण होतात असें सांगून, अशा कर्ममार्गानेच जनकादिकांना सिद्धि मिळाल्याचा निर्वाळा गीता देते.

कर्ममार्गावरील आक्षेप : कर्ममार्गावर मुख्यतः तीन आक्षेप आहेत : (अ) कर्मे ही बंधास कारण होतात. शरीराने कर्म व कर्माने पुनः शरीर असें हें चक्र अव्याहत सुरू असते; म्हणून कर्मच नको. (ब) ज्ञान व कर्म यांमध्ये प्रकाश व अंधकार यांसारखा विरोध आहे. कर्म हें अज्ञानावस्थेतच संभवते व तें मोक्षप्राप्तीचे कारण होत नाही. (क) ज्ञानोत्तर कर्मे करावी की न करावी हा प्रश्नच उत्पन्न होत नाही, कारण ज्ञानोत्तर कर्मे सुटतात. या आक्षेपांना कर्ममार्गी खालीलप्रमाणे उत्तरें देतात : (अ) जड कर्मे बंधास कारण नसून फलासक्ति व कर्तृत्वाहंकार ही बंधास कारण आहेत. म्हणून फलाशा सोडून, कर्तत्व प्रकृतीकडे सोपवून, ती प्रकृतीहि ज्याच्या अधीन आहे अशा हृदयस्थ परमेश्वराच्या अनुभूतीतून जी कर्मे होतात ती बंधक होत नाहीत. शरीर असेपर्यंत कर्मत्याग असंभव आहे व अनावश्यकहि आहे. (ब) शंकराचार्यसुद्धा जीवन्मुक्तीनंतर ज्ञानी पुरुष उदरनिर्वाह करतो हे मान्य करतात. मग स्वधर्मकर्मच जीवन्मुक्तीच्या आड येण्याचें कारण काय? (क) तसेच ज्ञानोत्तर कर्मे सुटतात हे म्हणणेहि बरोबर नाही, कारण एकतर मनुष्य ज्ञानी झाला पाहिजे म्हणजे त्याच्या सर्व प्रकारच्या इच्छा किंवा वासना सुटल्या पाहिजेत असें नाही व दुसरे म्हणजे कर्माचा आणि वासनेचा नित्यसंबंध नसल्यामुळे वासनाक्षयाबरोबर कर्माचाहि क्षय झाला पाहिजे असे नाही. एवढेच नव्हे तर देह असेपर्यंत कर्मत्याग असंभव आहे. मग जर कर्म अपरिहार्यच असेल तर स्वधर्मयुक्त कर्म करावे. मनांत वासना राहून बाह्यकर्मत्याग केल्यास तो मिथ्याचार होतो; पण वासनाक्षय अथवा संकल्पलोप करून बाह्य कर्मे करणे हा श्रेष्ठ मार्ग आहे.

सिद्धावस्था व कर्ममार्ग : ज्ञानाला प्राप्तव्य नसल्यामुळे त्याला कर्तव्य असें काही उरत नाही. मग त्याला कर्म करण्यास हेतु कोणता? कारण हेतूशिवाय, प्रयोजनाशिवाय, कार्य शक्य नाही. ज्ञानी पुरुष लोकसंग्रहार्थ कर्मे करतो. ज्ञानोत्तर कर्मसंन्यास व लोकसंग्रहार्थ निष्काम कर्मयोग दोन्ही शक्य आहेत; पण समाजहिताच्या दृष्टीने पहिल्यापेक्षा दुसराच मार्ग श्रेष्ठ आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : टिळक, बा. गं. *श्रीमद्‌भगवद्‌गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* (पुणे, १९१५; आ. ७, १९५६); फडके, सी. म. : *वेदान्त-निदर्शन* (पुणें, १९१३; सुधा. आ. १९२५); दांडेकर, शं. वा. संपा. : *सार्थ ज्ञानेश्वरी* (पुणे, १९५३; आ. ४, १९६७); अरविंद. एसेज *ऑन दि गीता*, २ सीरीज (कलकत्ता, १९२२; १९२८).

शि. स. अंतरकर

कर्मसिद्धान्त : 'कर्मसिद्धान्त' अथवा 'कर्मफलसिद्धान्त' या सामासिक शब्दातील 'कर्म' या पदाचा सुरुवातीचा अर्थ वेदांनी उपदेशिलेले यज्ञीय कर्म असा होता. उपनिषत्कालीं त्याला नैतिक अर्थ आला. व्यक्तीने (बुद्धिपुरस्सर) केलेल्या कर्माच्या शुभाशुभत्वाप्रमाणे तिला शुभाशुभ फलें मिळतात. मृत्यूनंतर शरीर नाश पावले तरी कर्म शिल्लकच उरते; आणि पुढील जन्मास व त्यांत मिळावयाच्या बऱ्यावाईट भोगास कारणीभूत होते असा विचार बृहदारण्यकोपनिषदांत (बृ. ३.२.१३) याज्ञवल्क्य व आर्तभाग या दोघांनी संयुक्तरीत्या मांडला आहे. छांदोग्य उपनिषदांतहि (छा. ५.१०.७) या जन्मांतील कर्माला अनुसरून पुढील जन्म कोणत्या योनींत यावयाचा हे ठरते असें म्हटलें आहे. जसें पेरावें तसें उगवतें, मी ज्या तऱ्हेने इतरांशी वागेन त्याच तऱ्हेने, परिणामतः, लोक माझ्याशीं वागतील, शुभ कर्माचें फल सुखात्मक व अशुभ कर्माचें फल दुःखात्मक असेल आणि हें जें काही फल असेल तें टाळतां येणार नाही, कर्माचा विपाक अटळ आहे असा कर्मविपाक अथवा कर्मफल-सिद्धान्ताचा मतितार्थ आहे. विश्वांत काही नैतिक सामंजस्य, आणि व्यवस्था आहे हा विचार ऋग्वेदांतील 'ऋत' या संकल्पनेत ग्रथित आहे. कर्मसिद्धान्त ही ऋत या वैदिक संकल्पनेची परिणत अवस्था होय.

कर्मसिद्धान्त केवळ वैदिक परंपरेंत मानला आहे असे नाही. बौद्ध व जैन या अवैदिक परपरेतहि त्याला महत्त्वाचें स्थान आहे. किंवहुना, भारतांतील (चार्वाक मत सोडून) सर्व तात्त्विक आणि धार्मिक विचारांचा कर्मसिद्धान्त हा अविभाज्य भाग आहे.

अदृष्ट : कर्म भौतिक असते. करून झाल्यावर ते सपतें, नाहीसे होतें. पुढे कालांतराने त्याचें फळ मिळतें. मध्यतरीच्या अवधीत ते कर्म व त्याचे फल याना जोडणारा काही दुवा असावयास हवा, नाहीतर त्या कर्माचें तें फल असें म्हणतां येणार नाही. कर्म व त्याचे फल, यांना जोडणाऱ्या अभौतिक दुव्यास न्यायशास्त्रांत '**अदृष्ट**' व मीमांसेत '**अपूर्व**' अशा संज्ञा आहेत. कर्म संपून गेलें तरी कर्मापासून निर्माण झालेलें अपूर्व शिल्लक राहतें व योग्य समयी फलदायी होतें. माणूस मेला तरी त्याचें अदृष्ट पुढील जन्मीं त्याची साथ करतें. कर्मनिमित्त अदृष्ट अथवा अपूर्व शिल्लक राहतें असें प्रत्येक वेळी म्हणण्याऐवजी, सोयीसाठी, अभुक्त कर्म शिल्लक राहतें; आणि तें पुढील जन्मास व त्यांतील सुखदुःखास कारणीभूत होतें असे म्हटले जातें.

कर्म व पुनर्जन्म : प्राचीन कालापासून कर्मविपाक व पुनर्जन्म यांचा संबंध लावला गेला असला तरी त्या दोन सिद्धान्तांमध्ये तार्किक अनिवार्यता नाही. केवळ या जन्माचा विचार करावयाचा झाला तरी कर्मसिद्धान्त प्रस्तुत ठरतो. प्रश्न असा आहे : व्यक्तीला आयुष्यांत ज्या बऱ्या-वाईट गोष्टी भोगावयास मिळतात त्यामागील नियामक तत्त्व कोणतें? सकृद्दर्शनीं चार तत्त्वें संभवतात. (१) यदृच्छा, (काटेकोर अर्थाने याला नियामक तत्त्व म्हणतां येणार नाही.) (२) ईश्वरी इच्छा, (३) सृष्टीचे भौतिक नियम, (४) व्यक्तीच्या कर्माची नैतिकता म्हणजे कर्माचें शुभाशुभत्व. या चार संभवनीय तत्त्वांपैकी शेवटच्या तत्त्वास मान्यता देणें म्हणजे कर्मसिद्धान्त स्वीकारणें होय. माझे भवितव्य, माझी सुखदु.खें यांच्या बाबतींत यदृच्छेला अवसर नाही, ती कोणा ईश्वराच्या इच्छेवर अवलंबून नाहीत ('ईश्वराचें कर्तृत्व पर्जन्याप्रमाणे कर्मसापेक्ष आहे'. ब्र. सू. शां. भा. २.१.३४), जड आणि निर्बुद्ध परमाणूचें पुरःसरण आणि अपसरण यांनीहि ती ठरत नाहीत, तर माझ्या स्वत च्या कर्मांनी म्हणजे कर्मांच्या चांगलेवाईटपणामुळे माझे सुखदुःखाचे भोग नियत होत असतात असा कर्मसिद्धान्ताचा दावा आहे. 'माझ्या भवितव्याला मीच जबाबदार आहे, अन्य कोणी नाही' असा त्याचा उपसिद्धान्त निघतो. म्हणून कर्मसिद्धान्त हा आत्मस्वातंत्र्याचा उद्घोष आहे. नियतिवाद अथवा दैववाद यांशी त्याचा विरोध आहे.

असें असलें तरी कर्मसिद्धान्त हा दैववाद आहे, पुरुषार्थी प्रयत्नास निरुत्साही करणारा आहे असा समज लोकमानसांत रूढ आहे. याचें एक कारण म्हणजे कर्मसिद्धान्ताचा पुनर्जन्माशी जोडलेला संबंध. गेल्या जन्मांतील कृतकर्माची फळे या जन्मी भोगावी लागतात. गेल्या जन्मासंबंधी आपण आता काहीच करूं शकत नाही. म्हणून या जन्मांत जें जे काही घडते ते अनिवार्य असतें, नशिबांत आहे म्हणून घडणारें असतें, असें म्हणावें लागते.

या ठिकाणीं एक प्रश्न उपस्थित करतां येईल. या जन्मात अनिवार्य असतें तें कर्म कीं कृतकर्माला उचित असलेला भोग? भोग अथवा कर्मफल अनिवार्य असते, कर्म नव्हे, असेंच उत्तर कर्मसिद्धान्तास द्यावें लागेल. कर्मसुद्धा नियत असते असें म्हटल्यास तो कर्मवाद न राहता, जडवाद होईल. भोग कर्माधीन असतो व कर्म आत्माधीन असतें, असेंच कर्मसिद्धान्त सांगतो. अमुक एक कर्म करण्यास, न करण्यास अथवा अन्य रीतीने करण्यास आत्म्यास स्वातंत्र्य आहे हें गृहीत धरूनच मोक्षोपयोगी दर्शने रचिली गेली. याच भूमिकेवरून भगवद्गीतेत 'उद्धरेत् आत्मना आत्मानम्' (गी. ६.५) आणि धम्मपदांत 'अत्ता हि अत्तना नाथो' (ध. ३८०) असे म्हटले आहे विचाराची ही एक स्फुट कणिका आहे असें मानूं नये. 'धम्मपद' या ग्रंथाचे किंबहुना, सबंध बौद्ध धर्माचें सार असें सांगतां येईल : पापकर्म करूं नये कारण (गाडीच्या बैलामागे तिचें चाक येते त्याप्रमाणे) दु.ख हें त्याचे फल अनिवार्य आहे; कुशल कर्म करावें कारण (माणसामागे त्याची सावली धावते त्याप्रमाणे) त्याचेंहि फल अनिवार्य आहे. (धम्मपद, श्लोक १, २ व १८३ पहा). कर्मफलाची अनिवार्यता, पण कर्म करण्याचें स्वातंत्र्य (कर्मणि एव अधिकारः ते। गी. २.४७) असा कर्मसिद्धान्ताचा दुहेरी अर्थ आहे.

हा अर्थ घेऊनहि एक अडचण राहतेच. गेल्या जन्मांतील कर्माबद्दल व्यक्तीस या जन्मी जबाबदार धरणे नैतिकदृष्ट्या कितपत योग्य आहे? 'अयोग्य आहे' असेच उत्तर समंजस दिसतें. किंबहुना, आजचा एक मतप्रवाह असा आहे की, सामाजिक अन्याय पचविण्यासाठी आणि स्वतःचे वर्णवर्चस्व कायम राखण्यासाठी ब्राह्मणांनी पुनर्जन्म व कर्मविपाक हे दोन सिद्धान्त प्रसृत केलें.

हेतूसंबंधीचे आरोप सोडून देऊं, पण जन्मत.च दुर्भागी असलेल्या व्यक्तीस अपराधी न समजतां तिच्या दुःस्थितीची उपपत्ति कर्मसिद्धान्ताने लावतां येईल काय असा प्रश्न निर्माण होतो. डॉ. राधाकृष्णन् याचे या संदर्भात असे म्हणणे आहे की, व्यक्तीचें जसें पूर्वकर्म असते तसें समाजाचेंहि असतें. आजच्या पिढीला जें काही भोगावे लागते तें गेल्या पिढीच्या कर्मामुळे असें मानल्यास कर्मसिद्धान्त न सोडता सामाजिक अन्यायाला 'अन्याय' असे म्हणतां येते.

कर्मविपाक : हा आधुनिक विचार झाला. प्राचीन विचारात जन्मतः प्राप्त होणाऱ्या परिस्थितीबद्दल व्यक्तीलाच जबाबदार मानले जातें. पुनर्जन्म आणि कर्मविपाक हे दोन्ही सिद्धान्त मानल्यावर त्या दोहोंचा अशा रीतीने संबंध जोडणें क्रमप्राप्त दिसतें. इतकेंच नव्हे तर, पुनर्जन्माचा सिद्धान्त कर्मविपाक सिद्धान्तापासूनहि निष्पन्न करतां येतो. त्यासंबंधी युक्तिवाद असा : कर्मफल भोगून झाल्याशिवाय कोणत्याहि कर्माचा नाश (कृतप्रणाश) होणार नाही. कितीतरी सत्कृत्यांचें आणि दुष्कृत्यांचें फल या जन्मी मिळालेलें दिसत नाही. ते फल मिळविण्यासाठी पुढील जन्म अनिवार्य ठरतो. तसेच, जन्मत.च जे बरेवाईट भोग सुरू होतात त्यांची उपपत्ति लावण्यासाठी पूर्वकर्म आणि म्हणून पुनर्जन्म मानणे अपरिहार्य आहे. न मानल्यास, न केलेल्याचा भोग (अकृताभ्यागम) पत्करावा लागेल : मात्र याचा अर्थ असा नव्हे की, कर्मविपाक सिद्धान्ताचा आधार पुनर्जन्म सिद्धान्तास आवश्यक आहे. स्वतंत्रपणेंहि पुनर्जन्माचा सिद्धान्त उपपन्न करतां येईल. एक मांडणी अशी : आत्मा स्वयंप्रकाश आहे आणि निष्कल आहे, अशा रीतीने त्याच्या अस्तित्वाचा अनुभव येतो. अर्थात् त्याचा विनाश संभवत नाही. जन्ममृत्यु तर प्रत्यक्ष दिसतात. म्हणून आत्म्याचें अखंड

अस्तित्व उपपन्न करण्यासाठी त्याच आत्म्याची जन्मान्तरें मानली पाहिजेत.

कोणत्याहि रीतीने का होईना, एकदा पुनर्जन्म आणि कर्मसिद्धान्त मानले की, त्या दोहोंचा संबंध जोडणें सहजप्राप्त ठरते. या तात्त्विक बैठकीमुळे सामाजिक अन्यायाचा परिपोष होण्याची शक्यता आहे; पण त्याला उपाय म्हणजे तर्कतः प्राप्त होणारे सिद्धान्त टाकून देणें हा नसून, सामाजिक कर्मसुद्धा कर्मविपाक सिद्धान्ताच्या कक्षेत आणणे हा आहे. त्यांतून अन्यायनिवारणाची प्रेरणा मिळू शकते. कर्मवाद टाकून जडवाद, ईश्वरवाद अथवा यदृच्छावाद पत्करला तरी त्याने बौद्धिकदृष्ट्या अधिक सामंजस्य निर्माण होईल अथवा सामाजिक परिवर्तनाला अधिक साहाय्य होईल असें नाही.

कर्माचे विभाग : कर्मसिद्धान्त स्वीकारल्यावर त्याची शास्त्रीय व्यवस्था लावण्याचे अनेक प्रकार झाले. वेदान्त्यांनी कर्माचे तीन विभाग केले : संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण. या क्षणी चालू असलेले कर्म क्रियमाण होय. त्याचें फल पुढे कधीतरी या जन्मांत वा पुढील जन्मी मिळावयाचें. (मात्र जर हें कर्म अनासक्त बुद्धीने केलें जात असेल तर ते बंधनकारक नाही – म्हणजे त्याला भोग अथवा कर्मफल नाही.) संचित म्हणजे ज्याचें फल अद्यापि मिळालें नाही असें साठून राहिलेलें कर्म, अदृष्ट अथवा अपूर्व. भिन्नभिन्न आणि एकमेकांच्या विरोधी फलें देणारी अदृष्टें संचितांत जमा असतात. अर्थात् त्या सर्वांचा भोग एकदम घेतां येणार नाही. संचितापैकी एवढ्या भागाच्या भोगास आरंभ झाला आहे ते आरब्ध किंवा प्रारब्ध कर्म होय. जरी कर्माची संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण अशी विभागणी वर सांगितली आहे, तरी वास्तविक प्रारब्ध हा संचिताचा पोटविभाग आहे, समकक्ष विभाग नव्हे. (दुसरा पोटविभाग अनारब्ध संचित हा होईल.) प्रारब्ध कर्माचा सर्व गुंडाळा उलगडून तें भोगल्याशिवाय मुक्त पुरुषाचीसुद्धा सुटका नाही. आत्मज्ञान झाल्यावर अनारब्ध संचित कर्म मात्र भाजून काढलेल्या बियांप्रमाणे फलधारणेस अक्षम ठरते. तसेंच आत्मज्ञानी पुरुषाचें क्रियमाण कर्म अनहंकारबुद्धीने केलें जात असल्यामुळे त्याचें फल भोगावें लागत नाही. म्हणून आत्मज्ञानी माणसाचें प्रारब्ध कर्म भोगून संपल्यावर त्यास पुनर्जन्म नाही. ही व्यवस्था अद्वैत-वेदान्त्याची. रामानुज, निंबार्क इत्यादींच्या भक्तिमार्गी वेदान्तमतांत हरिकृपेने अनारब्ध संचिताचा नाश होतो असे मानलें आहे.

मीमांसकांनी नित्य, नैमित्तिक, काम्य व निषिद्ध असे कर्माचे चार प्रकार केले आहेत. संध्यावंदनादि नित्य कर्मे केल्याने पुण्य लागत नाही, पण न केल्याने पाप लागतें म्हणून ती करावींत. पुत्रजन्मासारख्या विशिष्ट प्रसंगी करावयाच्या नैमित्तिक कर्मासंबंधीहि तेंच म्हणतां येईल. काम्य कर्मे केल्याने त्यांची स्वर्गादि इच्छित फले मिळतात; आणि निषिद्ध कर्मे केल्याने त्यांची नरकादि अनिष्ट फलें मिळतात. नित्य व नैमित्तिक कर्मे केल्याने; आणि काम्य व निषिद्ध कर्मे टाळल्याने अपूर्व निर्माण होत नाही व पुनर्जन्म टळतो.

जैन मत : जैन मताप्रमाणे कर्म हें अपूर्वाप्रमाणे अदृष्ट नसून अतिशय सूक्ष्म कणांचा बनलेला द्रव्य पदार्थ आहे. कर्मद्रव्याच्या निरनिराळ्या कार्यानुरूप त्याचे ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, वेदनीय, मोहनीय, आयुष्क, नाम, गोत्र आणि अंतराय असे आठ प्रकार केले आहेत. पहिल्या चारींना ' घातीय कर्मे ' म्हणतात. कारण तपाने त्यांचा घात म्हणजे नाश करून ' केवली ' होतां येते. उरलेल्या चारींना अघातीय कर्मे म्हणतात. आयुष्य असेतों त्यांची फले भोगल्यानेच त्यांचा नाश होऊं शकतो.

बौद्ध मत : बौद्ध मताप्रमाणे कर्म म्हणजे हस्तपादादि अवयवांनी केलेलें स्थूल कर्म नव्हे तर स्थूल कृतीमागील प्रेरणा, बुद्धिनिश्चय अथवा चेतना होय. ' चेतना अहं भिक्खवे कम्मं वदामि ' असे शब्द ' अंगुत्तर-निकाय ' मध्ये बुद्धाच्या तोंडी घातलेले आहेत. ' विसुद्धिमग्ग ' या ग्रंथांत बुद्धघोषाने ' कम्मं नाम कुसलाकुसलचेतना ' असें म्हटले आहे. कर्म बुद्धिपुरःसर आणि स्वतंत्रतेने केलेलें असेल, केवळ उद्देश या स्वरूपात न राहतां प्रत्यक्षांत झालेले असेल आणि त्याचा पुरा पश्चात्ताप झालेला नसेल, तरच ते बंधनकारक ठरतें असा नैतिकदृष्ट्या अतिशय प्रगल्भ विचारहि बौद्ध मतांत येऊन गेलेला आहे.

कर्माचे कायिक, वाचिक व मानसिक तसेंच सात्त्विक, राजस व तामस असेहि प्रकार काही तात्त्विक वाङ्मयांत केलेले आढळतात.

पतंजलीच्या योगसूत्रांतील दुसऱ्या अध्यायांतील सूत्र १२ व १३ यांवरील व्यासभाष्यांत कर्मसिद्धान्ताची केलेली चर्चा उद्बोधक आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : शंकराचार्य : *ब्रम्हसूत्रशांकरभाष्य*; सुरेश्वराचार्य : *नैष्कर्म्यसिद्धि*; राधाकृष्णन एस. *ॲन आयडिॲलिस्ट व्ह्यू ऑफ लाइफ* (लंडन, १९३२; सुधा. आ. २, १९३७); टिळक, बा. गं. : *श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* (पुणे, १९१५; आ. ७, १९५६)

श्री. ह. दीक्षित

कला – तत्त्वज्ञान (सौंदर्यशास्त्र) : उद्‌गम आणि व्याख्या : ' एस्थेटिक्स 'चें मूळ ' एस्थेसिस् ' या ग्रीक शब्दांत आहे. ' एस्थेसिस् ' म्हणजे ' ऐंद्रिय संवेदना '. तत्त्वज्ञानांतील एका स्वतंत्र शाखेचें नांव, म्हणून ' एस्थेटिक्स ' हा शब्द, ए. बाउम्‌गार्टेन याने अगदी अलीकडे १७५० साली प्रथम वापरला. लॅटिन भाषेत लिहिलेल्या आपल्या एका ग्रंथाला त्याने ' एस्थेटिक्स ' हें नांव दिलें. त्याने या ग्रंथांत ' एस्थेटिक्स ' हें संवेदनामूलक ज्ञानाचें शास्त्र होय, अशी उपपत्ति मांडली ए. बी. क्रोचेने म्हटल्याप्रमाणे, " लवकरच जन्माला येऊं घातलेल्या या बालकाला त्याच्याकडून ' एस्थेटिक्स ' हें नांव अकालीच लाभले; आणि पुढे तें कायमहि झालें; पण या नव्या नावांत नव्या आशयाचा अभाव आहे. त्या तात्त्विक कवचाच्या आंत कुठलाच धष्टपुष्ट देह सामावलेला नाही. "

कालांतराने ' एस्थेटिक्स ' म्हणजे ' सौंदर्यशास्त्र ' अशी व्याख्या करण्यात येऊं लागली सॉक्रेटीसच्या कालापासून तों अगदी कालपरवापर्यंत, कलेच्या तत्त्व-मीमांसकांना प्रामुख्याने सौंदर्यविषयक समस्येच्या चिंतेने पछाडलेलें असे; पण आज कलेच्या कल्पनेत सौंदर्याला तें तेव्हाचें प्रमुख स्थान उरलेले नाही. आजचें एस्थेटिक्स संवेदना-मूलक अनुभूतीच्या विश्लेषणाशीं अधिक निगडित असते; आणि सौंदर्यकल्पनेशीं संबंधित असलेल्या शब्दप्रयोगांचा मुळीच वापर न करतां, ' एस्थेटिक् अनुभूतीं ' च्या स्वभावधर्माची व्याख्या आणि विचक्षणा करण्याचा त्याचा प्रयत्न असतो. अगदी अलीकडच्या, १९५२

सालीं प्रसिद्ध झालेल्या, 'सौंदर्योपपत्ति', (थिअरी ऑफ ब्यूटी) या एच. सी. ऑसबर्नच्या ग्रथांत, त्याने वस्तुनिष्ठ, आत्मनिष्ठ, उभयनिष्ठ अशा अनेक वेगवेगळ्या मतवाद्यांनी विवादाच्या अथांग गर्तेत खोल डुबवलेल्या सौंदर्यकल्पनेला, तेथून वर काढून वांचविण्याचा आटोकाट प्रयास केला; आणि आपल्या या परिश्रमाचा संकलित सथितार्थ म्हणून त्याने एस्थेटिक अनुभूतीची चार निष्कर्षात्मक व्यवच्छेदक लक्षणें निश्चित केली. अलिप्तता, व्यक्तिनिरपेक्षता, ग्रहणक्षमता आणि चैतन्य, ही ती चार लक्षणे होत (प्रकरण ६, पृष्ठ १६२).

'एस्थेटिक्स'ची 'कलास्वरूप-विवेचन' ही व्याख्याहि समाधानकारक नाही. अव्याप्ति आणि अतिव्याप्ति या दोन्ही दोषांनी ती सारखीच दूषित आहे. एस्थेटिक्सव्यतिरिक्त कलेचा इतिहास आणि कलासमीक्षा यासारखी कलेची अन्य परिशीलने उपलब्ध आहेत. शिवाय, एस्थेटिक्समध्ये कलाकृति आणि कलाकार याना प्राधान्य मिळत असलेले दिसले, तरी एस्थेटिक्सच्या कार्याचा व्याप कलेच्या क्षेत्रापुरताच मर्यादित नाही. वॉल्टर पेटरने दर्शविल्याप्रमाणे, जीवनाला शोभा आणि गोडवा आणणारी अशी अनेक अंगे आहेत की, जी 'एस्थेटिक' आहेत, पण ज्याचा कोणत्याहि ललित कलेने परामर्श घेतलेला मात्र दिसत नाही कलाकृतीच्या चितनाने प्राप्त होणारी एस्थेटिक अनुभूति निसर्गाच्या चिंतनानेहि साध्य होते ही वस्तुस्थिति सुप्रसिद्ध आहे. 'एस्थेटिक' अनुभूतीचे तात्त्विक परिशीलन म्हणजेच 'एस्थेटिक्स' अशी व्याख्या अलीकडे कोणीकोणी करतात अशी व्याख्या म्हणजे एक शब्दचमत्कार वाटतो; आणि ज्याची व्याख्या करावयाची तेच गृहीत धरल्याचा, आवर्तरूपी तर्कदोष तीत दृष्टोत्पत्तीस येतो, पण 'आर्थिक सबधाची मीमासा ज्यांत होते ते अर्थशास्त्र', अशी व्याख्या अर्थशास्त्रीय विवेचन करताना केली असतां, ती जशी फारशी सदोष समजली जात नाही. त्याचप्रमाणे, 'एस्थेटिक्स' हे 'एस्थेटिक' अनुभूति आणि 'एस्थेटिक' वृत्ति यांची समीक्षा करतें. 'एस्थेटिक' क्रियेहून भिन्न असलेल्या नैतिक, तार्किक आणि धार्मिक क्रियाप्रासून एस्थेटिक व्यापारांच्या वेगळेपणाचें व वैशिष्ट्यांचें वर्णन आणि विवरण करते; आणि 'सिग्निफिकंट फॉर्म', 'इंटयूइशन-एक्स्पीरिअन्स' 'आब्जेक्टिफाइड प्लेझर' यांसारख्या, स्वयपूर्ण व समर्पक व्याख्याच्या स्वरूपाच्या नसलेल्या; परंतु तात्कालिक उपयुक्ततेच्या दृष्टीने वेगवेगळ्या तत्त्वचितकांनी सुचविलेल्या, कामचलाऊ उपपत्तीचा परामर्श घेते. मॉरिस वाइट्झने म्हटल्याप्रमाणे, 'ती वैशिष्ट्ये आणि या उपपत्ति याची निःशेष परिगणना करणे अशक्यप्राय आहे' (मॉरिस वाइट्झ : 'दि रोल ऑफ थिअरी इन एस्थेटिक्स', 'प्रॉब्लेम्स इन एस्थेटिक्स', पृष्ठ १५२). 'एस्थेटिक्स'ची कल्पना, निरतर मुक्त आणि विकसनशील आहे, असे मानणे हेंच उचित होय.

वाइट्झने संपादित केलेल्या लेखसग्रहांतील, आपल्या 'व्हॉट इज आर्ट' या लेखात, एन्रिक काहलरने दाखवून दिलें आहे की, 'एस्थेटिक्स'च्या व्याख्येतील डळमळीतपणा आणि अपुरेपणा केवळ 'एस्थेटिक्स'च्या व्याख्येपुरताच मर्यादित नाही इतर शास्त्राच्या व्याख्यानाहि तो तितक्याच प्रमाणात लागू पडतो काहलर म्हणतो त्याप्रमाणे, "आजच्या आपल्या ज्ञानाच्या प्रगतीची अवस्था, कोणतीहि सृष्ट घटना किंवा क्रम, त्याचप्रमाणे कला, यांची संपूर्ण समर्पक व स्थायी व्याख्या करतां येणें अशक्य आहे," या ग्राइटच्या विधानाला पोषक असली, तरी त्यामुळे सर्वसाधारणपणे सर्वकष आणि स्थायी स्वरूपाची व्याख्या शोधण्याचा प्रयत्न आपण सोडून द्यावा, हे रास्त नव्हे." (कित्ता : पृष्ठ १९) "'एस्थेटिक क्रिया' आणि 'एस्थेटिक प्रवृत्ति' यांची, 'सायकिक डिस्टन्स'च्या परिभाषेत व्याख्या करण्याच्या एडवर्ड बुलोने केलेल्या प्रयत्नाने, एस्थेटिक्सच्या औपपत्तिक प्रगतीला फार महत्त्वाची मदत केली आहे 'सायकिकल डिस्टन्स'च्या उपपत्तीहून अधिक प्रभावी अशी कोणतीच कल्पना, बहुधा, आधुनिक 'एस्थेटिक्स'मध्ये उपपन्न झालेली नसावी" असा अभिप्राय जेम्स एल. जॅरेट याने व्यक्त केलेला आहे. ('दि क्वेस्ट फॉर ब्यूटी', पृष्ठ १११).

भट्टनायकाने ख्रिस्तोत्तर दहाव्या शतकांत, प्रतिपादिलेली साधारणी-करणाची उपपत्ति हा, 'सायकिकल डिस्टन्स'च्या कल्पनेशी समानार्थक असा भारतीय 'एस्थेटिक' सिद्धान्त होय. त्यांत त्याने 'एस्थेटिक' म्हणजे काय, व तें तार्किक, उपयुक्त, नैतिक आणि धार्मिक अनुभूतीहून कसें वेगळें आहे, याचे अन्वयव्यतिरेक-पद्धतीने विवरण करून, त्यांमधील भेदावर नेमके बोट ठेवले आहे या मतानुसार साधारणी-करणे मानवी चैतन्यधर्माची एक स्वाभाविक क्रिया असून बाह्य परिस्थितीच्या बुद्धिगम्य, इंद्रिय-प्रत्यक्ष किंवा अनुमानजन्य, ज्ञानमार्गांचा तिच्यावर प्रभाव पडत नाही. तत्त्वज्ञान किंवा विज्ञान याच्याप्रमाणे तिच्या अनुभूतीचे स्वरूप तर्काधिष्ठित नाही ('न बोद्धा'), तिचें कार्य आचारधर्म सागणाऱ्या नैतिक ज्ञानाचे नाही ('न नियोगभाक्'). ती इतिहासरूप नाही ('न इतिहासः'). ती स्वरूप किंवा भ्रमरूप, (न स्वप्न., न मिथ्या ज्ञानम्) नाही. प्रत्येकाला आत्मनिष्ठपणे प्रत्ययाला येणाऱ्या, जाणिवेच्या क्षितिजसीमापर्यंत विस्तार पावणाऱ्या, आणि वैयक्तिक (स्वगत) किंवा अलिप्ततामूलक (ताटस्थ्य) कारणांनी निर्माण होणाऱ्या समज-गैरसमजांनी किंवा पूर्वग्रहांनी शबल न होतां, ज्यांची विविध अगें एकत्रित आणि एकजीव झालेली आहेत, अशा अनुभवाचे आकलन करण्याचा तो एक स्वतंत्र आणि वेगळा मार्ग आहे. लौकिक व्यवहारात सुखावह, घृणास्पद, उदार, अधम, भयावह किंवा अशुभ अशी कशीहि वाटणारी एक गोष्ट, जेव्हा ह्या चैतन्यधर्माच्या नजरेने न्याहाळली जाते, तेव्हा ती 'रसपर' होते. 'एस्थेटिक' अनुभूति म्हणजे या रसपरतेचा आस्वाद. या रसकल्पनेच्या आधारावर भारतीय साहित्यशास्त्रकाराना सौंदर्यकल्पनेंतील त्रुटीवर आणि अडचणीवर मात करणे शक्य झाले; आणि वामनासारख्या पूर्वकालीन पडिताच्या सौंदर्यकल्पनेवर आधारलेल्या मताला त्यांना खो देता आला. रस-कल्पनेला अधिक व्यापक आणि सर्वकष स्वरूप लाभून, संगीत आणि चित्रकला यांच्याहि चिकित्सकानी 'एस्थेटिक' अनुभूतीचे लक्षण म्हणून तिचा अंगीकार केला. एडवर्ड बुलोच्या मते, एस्थेटिक अनुभूतीच्या स्वरूपाविषयीच्या या उपपत्तीने 'एस्थेटिक्स'च्या विचारक्षेत्राची व्याप्ति अनंत पटीने वाढविली आहे. आतापर्यंत जे केवळ कलेच्या क्षेत्रांतील वास्तवांशीच निगडित म्हणून मानलें जात होतें, तें आता मानवाचे निसर्गाशी असलेले संबध आणि हरघडी नित्याच्या व्यवहारांत आढळून येणारें वाणीचें आणि वर्तनाचें सौष्ठव, यामधून प्रतीत होणारे अनुभव आणि आविष्कार, यांनाहि लागू पडणारें ठरणार आहे.

कलातत्त्वज्ञानाची व्याप्ति : (१) कलात्मक निर्मितीत अंतर्भूत असलेल्या 'एस्थेटिक'जाणिवेप्रमाणेच, सृष्ट पदार्थ, वास्तव घटना आणि कलाकृति यांचा आस्वाद आणि चिंतन याना कारणीभूत होणाऱ्या जाणिवेचाहि 'एस्थेटिक' मीमांसेच्या कक्षेत समावेश होतो. त्याच-प्रमाणे (२) कलाकार, नट, प्रेक्षक याच्या मानसिक प्रक्रिया; (३) कलेचा सामाजिक अभिप्राय, (४) भाषाशास्त्र व इतर चिन्हे, प्रतीकें आणि प्रतिमाने यांच्या कलात्मक वापराची मीमांसा; (५) उपयुक्तता, सत्य आणि शिव यांसारखी जीवन-मूल्ये आणि कलामूल्ये यांचे परस्परसंबंध, यांचाहि त्यात अंतर्भाव होतो. या शेवटच्या प्रकरणाच्या अभ्यासाचा तत्त्वज्ञानाशी, त्यांतील परतत्त्ववादाशीं, विशेष निकटचा आणि साक्षात् संबंध येतो. 'एस्थेटिक'कडे आत्मनिष्ठ दृष्टीने पाहण्याचा हा प्रमुख मार्ग होय

याव्यतिरिक्त, याहून वेगळा असा दुसरा एक वस्तुनिष्ठ आणि प्रयोगमूलक मार्ग आहे. (१) कलाचा पद्धतशीर अभ्यास, त्यांचे परस्परसंबध, त्यांचे वर्गीकरण, (२) वेगवेगळे कलाप्रकार, रीति व आविष्कारपद्धति याचे वर्णनात्मक अध्ययन, (३) कलांच्या विकासातील वेगवेगळ्या टप्प्याचा अभ्यास; (४) कला-परीक्षणाचे दडक व गमके यांचा स्वाध्याय आणि विशिष्ट कलाकृतींचें परिशीलन, इत्यादींचा त्यात समावेश होतो हे दोनहि मार्ग आवश्यक असून, त्यांतील कोणत्याहि एकाची, दुसऱ्याच्या क्षेत्रांत झालेल्या विवेचनाची आणि सशोधनाची दखल घेतल्याविना प्रगति होणे शक्य नाही. जी. टी. फेक्नरने आपल्या, 'इंट्रोडक्शन टु एस्थेटिक'च्या उपोद्-घातात 'एस्थेटिक' प्रमेयांचा प्रायोगिक पद्धतीने अभ्यास करण्याच्या प्रथेचा प्रथम प्रस्ताव केला (१८७६). तेव्हापासून 'एस्थेटिक' प्रतिक्रियांचे प्रायोगिक पद्धतीने परिमापन करण्याचे प्रयत्न सातत्याने सुरू आहेत. मनोविश्लेपणशास्त्रज्ञहि कलानिर्मितीमागील कलावंताचे अबोध हेतु शोधून काढण्याचा प्रयत्न करीत आहेत; पण मनोविश्लेपण आणि प्रायोगिक एस्थेटिक्स याच्याद्वारा 'एस्थेटिक्स'मध्ये पडलेली भर फारशी उत्साहवर्धक नाही. उलट डब्ल्यू. कोहूलेर आणि के. कॉफ्का या मानसशास्त्रज्ञानी 'गेस्टाल्ट' विचारसरणीचा वापर करून केलेलें या क्षेत्रातील कार्य, विहेविअरिस्टिक, ॲटॉमिस्टिक, सायको-ॲनॅलिस्टिक इत्यादींच्या दृष्टिकोणातून केलेल्या कामगिरीपेक्षा पुष्कळच अधिक फलदायी ठरत आहे. गेस्टॉल्टिस्ट कार्यपद्धती म्हणजे 'फंक्शनल अनॅलिसिस'ची होय. या पद्धतीत विशिष्ट कार्यपद्धती कलाकृतीच्या विकासातील वेगवेगळ्या अवस्थांचें तिच्या संकलित स्वरूपाकडे कोणत्याहि परिस्थितीत दुर्लक्ष होऊं न देता, परिशीलन केलें जाते कलाकृति ही एक गतिशील व एकात्म आणि एकसंघ निर्मिति असते, या भूमिकेवरून तिचे आकलन करण्याचा प्रयत्न या पद्धतीत होत असतो. निर्मात्याकडून ती याच रीतीने संघटित स्वरूपात आकाराला आलेली असते, आणि म्हणूनच रसिकाकडून तिचें त्याच पद्धतीने ग्रहण व्हावे हे स्वाभाविक आणि क्रमप्राप्त असतें.

'एस्थेटिक्स'चा सर्वात महत्त्वाचा भाग म्हणजे 'एस्थेटिक्स'चा इतिहास त्याच्या योगाने, विश्लेपणात्मक अध्ययनापेक्षा या विषयाचा गतिशील आणि अनिर्बंध स्वभावधर्म अधिक स्पष्ट होतो आणि त्याच्या परिशीलनाला अधिक व्यक्ति-निरपेक्ष स्वरूप आणि कमी एकांगीपणा प्राप्त होतो.

पाश्चात्त्य 'एस्थेटिक्स'चा इतिहास : १ ग्रीक-रोमन प्रागैतिहासकाल : पाश्चात्त्याच्या कलाविषयक विचारांचा उद्‌गम पूर्वकालीन ग्रीक विचारवतांच्या तार्किक कल्पनात आहे. सॉक्रेटीसच्या पूर्वीच्या तत्त्वज्ञान्यानी कलाविपयक उल्लेख केलेले असले, तरी कले-संबंधीचे प्रश्न सर्वसाधारण रीतीने सोफिस्टानी आणि प्रामुख्याने सॉक्रेटीसने (ख्रिस्तपूर्व ४७०) प्रत्यक्षपणे उपस्थित केले.

(अ) सॉक्रेटीस (ख्रिस्तपूर्व ४६९-३९९) : सॉक्रेटिसाने विशेष लक्ष पुरविलेला कलाविषयक प्रश्न म्हणजे सौदर्याची व्याख्या हा होय. 'हिपिअस मेजर' हा समग्र सवाद त्याने या कामी वाहिला आहे. या संवादांत सॉक्रेटीस सौदर्याच्या विविध व्याख्याचा परामर्श घेतो : (१) सौदर्य हा मागाहून चढविलेला साज आहे. (२) जे कुरूप नाही ते सारे सुदर नव्हे. (३) केवळ दृश्य आणि श्राव्य विषया-पुरतेच सौदर्य मर्यादित नाही. (४) सौदर्य म्हणजेच सुख नव्हे. (५) जे उपयुक्त ते सुंदर हे खरे नाही, असे त्याने दाखवून दिले; पण या संवादांतून निश्चित, विधानात्मक निर्णय फलित होत नाहीत. त्यांत सांगितलेले सारे निषेधात्मक व अकरणरूप आहे.

(आ) प्लेटो (ख्रिस्तपूर्व ४२८-३४८) : 'सिपोझिअम' या संवादांत सौंदर्याचें निश्चित, विधिरूप दर्शन तो घडवितो. 'शिव' आणि 'सुंदर', ही तो एकरूप मानतो. सर्वश्रेष्ठ, वैश्विक आणि स्वयंपूर्ण तें सुंदर. 'ईरॉस' आणि 'ईथॉस' याची एकरूपता म्हणजे सौंदर्य. त्याच्या या शिव आणि सुंदर यांच्या एकात्मतेच्या परतत्त्ववादी धोरणामुळे कलेकडे पाहण्याची त्याची दृष्टि संकुचित आणि आत्यंतिक नीतिनिष्ठ आहे. होमरसारखा कवीहि यामुळे त्याच्या निषेधाला पात्र होतो. होमरच्या कलेची भव्यता त्याला मान्य आहे, पण त्या-बरोबरच होमरने नैतिक भव्यतेची पातळी तितकीच उदात्त राखून त्या दोहोचें परस्परसंवादी, एकात्म संमीलन केले नाही, म्हणून तो खेद व्यक्त करतो. हेगेल, लिओ टॉलस्टॉय व आधुनिक अतिवास्तववादी, यांच्यावरील प्लेटोचा प्रभाव पाहतां, ॲरिस्टॉटलच्या खंडनपर टीके-नंतरहि प्लेटोच्या परतत्त्ववादी कलाविपयक दृष्टिकोणांत, अजूनहि पुष्कळच वळ उरलें आहे, असें दिसते. श्री. अरविंद व के. आनदकुमार स्वामी, याचा कलाविपयक पर-तात्त्विक दृष्टिकोण आणि प्लेटोचा दृष्टिकोण यांत बरेच साधर्म्य आहे.

(इ) ॲरिस्टॉटल (ख्रिस्तपूर्व ३८४-३२२) : ॲरिस्टॉटलने काव्याबद्दल अधिक उदार दृष्टि दाखवून आपल्या थोर गुरूशी मतभेद दर्शविला, आणि कलेच्या प्रायोगिक परिशीलनावर त्याने अधिक भर दिला. कलेचें उदात्तीकरणात्मक आणि विरेचनात्मक कार्य त्याने मान्य केले. हा त्याने प्लेटोकडून मिळविलेला वारसा होय. तेवढ्यापुरतेंच पाहावयाचें तर कलेबद्दलची त्याची आणि प्लेटोची दृष्टि यांमध्ये अखेरीस मूलगामी स्वरूपाचा भेद उरत नाही कलेची कल्पना त्याने लौकिक व्यवहाराच्या जवळ आणली पण त्याच्या हाती त्या लौकिकालाच अलौकिकाचें रूप आले. पाश्चात्त्य 'एस्थेटिक्स'च्या इतिहासांत

ॲरिस्टॉटलच्या 'पोएटिक्स' या ग्रथाला असाधारण स्थान आहे. मध्ययुगीन आणि आधुनिक तत्त्वज्ञान्याना त्याने सारखेच प्रभावित केले आहे. अद्यापि हा ग्रथ 'एस्थेटिक्स'वरील लिखाणाचे प्रमुख स्फूर्तिस्थान आहे. आपल्या नीतिशास्त्रीय विचाराप्रमाणेच तो 'एस्थेटिक्स-' मध्येहि मध्यममार्गाचा पुरस्कार करतो.

प्लेटोप्रमाणेच त्यानेहि 'एस्थेटिक' क्रियेला अनुकरण ('इमिटेशन') असेच म्हटले असले, तरी अनुकरण म्हणजे केवळ प्रतिकृति किंवा नक्कल असे तो मानीत नव्हता, हे 'रूपकावर प्रभुत्व असणे, ही एक-दरीने फार महत्त्वाची गोष्ट आहे.' या त्याच्या विधानावरून ध्वनित होते, 'जे कधीहि घडले नाही व कधी जुने-पुराणे ठरत नाही, तें सांगणे हा कवीचा अधिकार आहे' ('पोएटिक्स' २४ १९) 'कलाकृतीचा संभव अगागि-भावरूप एकात्मतेतून झाला पाहिजे.' ॲरिस्टॉटलने ही कल्पना प्लेटोच्या 'फेड्रस'मधून उचलली. 'आपण कबूल कराल की, प्रत्येक 'प्रवचना'ची रचना जिवत प्राण्याच्या शरीरा-प्रमाणे असली पाहिजे त्याला स्वत चे धड हवे, डोके आणि पाय हवेत. मध्य हवा आणि आद्यतहि हवेत, आणि त्याचे परस्परसबध, त्यांतील प्रत्येकाला व संकलित रीतीने सर्वाना मानवतील आणि सुखावह ठरतील असे राहावयाला हवेत. ते स्वत:च्या पार्थिव दर्शनद्वारा विश्वात्मतेचे प्रकटन करीत नसते, तर सवेदनामूलक माध्यम-द्वारा ते प्रतीत होत असते' ('पोएटिक्स' १७, ३–४) पूर्वी उल्ले-खिल्याप्रमाणे, 'विरेचना'च्या कल्पनेच्या सबधातहि ॲरिस्टॉटल प्लेटोचाच ऋणी आहे. काहीशा मोघम शब्दात आणि त्रुटित स्वरूपात ती व्यक्त झालेली असली, तरी 'रौद्र-कारुणिकाचा' (ट्रॅजेडी) निर्वध-मोचक उदात्त प्रभाव आणि वैफल्य-भावनेची निर्मिति करणाऱ्या घटकांचा कलेतून निरास, तीत असदिग्ध स्वरूपात ध्वनित झाले आहेत.

त्याचा 'पोएटिक्स' हा ग्रथ प्राधान्येकरून काव्याच्या, विशेषत. नाटकाच्या तत्त्वमीमासेला वाहिलेला असला, तरी त्यांत नृत्य आणि संगीत यासारख्या कलाच्या अतरगाविषयीची सखोल दृष्टि दर्शविणारी कित्येक विधाने आहेत. काव्य, नृत्य आणि सगीत ही एक त्रिपुटी आहे, आणि क्रियाशील मनुष्याच्या अनुकरणद्वारा, त्यांना साधारण असलेल्या जीवात्म्याच्या भावनिक एकात्मतेचे दर्शन घडविणे हे तिचे कार्य आहे ('पोएटिक्स,' १.५).

(ई) स्टोईक्स, एपिक्युरिअन्स (ख्रि. पू ३४२): ॲरिस्टॉटलनतरच्या एपिक्युरसला (ख्रि. पू. ३४२) कला ही वेश्यास्वरूप वाटली, तर क्लिएन्थिस (ख्रि. पू. ३२१), क्रिसिप्पुस (ख्रि. पू २८१), आणि चिचेरा (ख्रि पू. १०६) यासारख्या स्टोइक तत्त्वज्ञान्याना ती शिक्षिकेसारखीच दिसली. त्यानतरच्या अभिजात लेखकामध्ये होरेसचे 'आर्स पोएटिका' आणि 'क्विंटि-लिअन · ऱ्हेटरिक', हे ग्रथ महत्त्वाचे आहेत. लॉजिनसच्या नांवावर चुकीने दाखल झालेला 'ऑन दि सब्लाइम' हा ग्रथ याच कालांतील होय.

(उ) प्लॉटिनस (इ स. २०५–२७०). प्लॉटिनसने प्लेटोची सौंदर्यविषयक कल्पना परिणत केली. प्लॉटिनसच्या मतानुसार, चित्रासारख्या दृश्य अथवा संगीतासारख्या श्राव्य विषयातच सौंदर्य असते असे नाही. पराक्रमाची कृत्ये, योग्य रीतीने पार पाडलेली कर्तव्ये अथवा उपकारक कार्ये, वाणी आणि वर्तन यातील औचित्य, यासारख्या इद्रियपरोक्ष अनुभवांतहि तें दिसून येते केवळ सिमेट्री (सममात्रता) आणि प्रमाणबद्धता यानी सौंदर्यनिष्पत्ति होत नाही; कारण कुरूप पदार्थातहि प्रमाणबद्धता असते; आणि सूर्यास्तासारख्या सुदर दृश्यांत प्रमाणबद्धतेचा अभाव असतो बाह्य पार्थिव डोळ्याहून वेगळ्या अशा दुसऱ्याच एका आतरिक डोळ्याला खऱ्या सौंदर्याचे दर्शन घडत असते. त्याचा जन्म चिंतनांतून होतो, आणि चितनाचा उगम मनात असतो. वस्तु आकर्षक असो वा ओवडधोबड असो, चितनाने ती सुदर बनते याच कारणाने प्रिय पदार्थ अधिक प्रिय आणि अप्रिय पदार्थ अधिक अप्रिय वाटू लागतात. कला निसर्गाचें अनुकरण करतात, म्हणून प्लेटो त्याना तुच्छ लेखतो ही त्याची चूक आहे, असे प्लॉटिनस दाखवून देतो निसर्ग स्वत च परम कल्पनेचे अनुकरण करीत असतो, आणि जिथे तो उणा पडतो तिथे कला ते न्यून भरून काढण्यासाठी त्यात सुधारणा करते ('एन्नीड,' ५, पुस्तक ८, प्रकरण १,२).

२. **मध्ययुग** (चौथे ते पधरावे शतक). ए. बी. बोसाके सागतो की, प्लॉटिनसने प्रतिपादिलेल्या ह्या सौंदर्यकल्पनेचा, हेगेल पुनरुद्धार करितो. मध्यतरीच्या काळात ती दृष्टीआड झाली होती, आणि समकालीन चिद्‌वाद्यानीहि तीत फारच थोडी भर घातली 'हिप्पीअस मेजर'मधील सॉक्रेटीसच्या अकरणरूप आणि टीकापर कल्पना आणि प्लेटो, प्लॉटिनस व हेगेल याची विधिरूप सौंदर्यकल्पना, यामध्ये बहुतेक सर्व सौंदर्यविषयक विचाराचा आशय अतर्भूत होतो जे जे इंद्रियसुखकारक ते ते आरंभीच्या मध्ययुगीन ख्रिस्ती विचारवताना गर्हणीय वाटे, आणि त्यांच्यापैकी काहीच्या दृष्टीने कला ही केवळ इंद्रियसुखकारक होती. पीटर ॲबेलार्ड (१०७९ ते ११४२) आणि उनुस स्कोटुस (१२६५ ते १३०८) कल्पनाशक्तीला 'विचार-संभ्रामक' म्हणून तुच्छ लेखीत. टॉमस ॲक्वायनस (१२२४–१२७४) याच्या दृष्टीने आध्यात्मिक तेजात सौंदर्य साठविलेले होतें माइस्टर फेक्टार्ट (१२६०–१३२७) याच्या प्रवचनांत व्यक्त झालेल्या 'एस्थेटिक' तत्त्वमीमासेशी वैदिक सौंदर्यविचारांचें पुष्कळसे साम्य आहे, असे ए. के. कुमारस्वामी यांनी आपल्या 'ट्रान्स्फॉर्मेशन ऑफ नेचर इन आर्ट' या ग्रंथांत (पृष्ठे ४६२–४९५) दाखवून दिले आहे.

३. **रेनेसान्स** (पधरा, सोळा व सतरावे शतक): रेनेसान्समधील विचारवंतानी कलावंताना पूर्वपरपरा झुगारून द्या आणि निसर्गाच्या परि-सरात आपले आदर्श शोधा, असा आदेश दिला. रेनेसान्सकालीन कलेला ग्रीक सौंदर्यकल्पनांमधूनहि स्फूर्ति मिळाली लिओनार्दो द विंची (१४५२–१५१९) याने शास्त्र आणि निरीक्षण यांवर कलेचे मूलधार म्हणून भर दिला. आधुनिक तत्त्वज्ञानाचा आरभ देकार्त (१५९६–१६५०) पासून झाला, असें म्हटले जाते. देकार्त बुद्धिवादी होता. ऐंद्रिय सवेदना फसव्या असतात म्हणून ऐंद्रिय अनुभूतीकडे तो तुच्छतेने पाही. त्याची ही धारणा कलेला उपकारक नव्हती; तरीहि विषयाचे ज्ञान हा तत्त्व-ज्ञानाचा पाया होय, या भूमिकेवर तो निर्भर असल्यामुळे, तेवढ्या-पुरती त्याने 'एस्थेटिक्स'ला आत्मनिष्ठतेची डूब दिली. जी. डब्ल्यू लायब्निझ (१६४६–१७१६) हाहि बुद्धिवादीच होता पण देकार्तहून त्याने 'एस्थेटिक' संवेदनेला अधिक वरचे स्थान दिले. 'एस्थेटिक' संवेदना प्रसन्न आणि सुस्पष्ट असण्याची संभवनीयताच देकार्त नाकारतो, तर लायब्निझ ती सुस्पष्ट नसली तरी प्रसन्न असणे शक्य आहे, असें मानतो.

४. अठरावें शतक : अठराव्या शतकांत शफ्ट्स्बरी (१७०९) आणि हचेसन (१७२३) या ब्रिटिश विचारवंतांनी बुद्धिवादविरोधी प्रतिक्रियेचा पक्ष घेतला. 'रुचि' ही सौंदर्यास्वादाची सहजवृत्ति किंवा नैसर्गिक प्रेरणा आहे, आणि तिचे स्थान संवेदना आणि बुद्धि या दोहोंच्या दरम्यान आहे, असें ते मानतात 'एस्थेटिक' संवेदनेला त्यानी नैतिक धारणेचें एक अंग बनविले. नैतिकता आणि बुद्धिनिष्ठा यांच्या पकडीतून 'एस्थेटिक'ला मुक्त करणारा पहिला बव्हंशी यशस्वी आधुनिक एस्थेटिशिअन, गिआम्वातिस्ता व्हिको हा होय. 'सायन्झ नुआव्हो' (१७२८) या आपल्या, आता प्रसिद्धि पावलेल्या ग्रंथात, कल्पनेचें कार्य काव्यक्षेत्रांत मूलगामी स्वरूपाचें असून, शास्त्रीय विचारांतर्गत पद्धतीहून तिची या क्षेत्रांतील कार्यपद्धती भिन्न आहे, हे त्याने दाखवून दिले; पण व्हिको आणि त्याचे ग्रंथ समकालीनांच्या नजरेतून निसटले. कॉर्नेलच्या (१६०६–१६८४) 'कोड ऑफ रूल्स'मध्ये ग्रथित केलेल्या तर्कशुद्ध नियमानुसार काव्यरचना करणाऱ्यांचे ते बुद्धिवादी युग होते. त्या शास्त्रीय पद्धतीला विरोध करणारा व्हिको हा त्या कालांतील एकमेव माणूस होता. स्वाभाविकच त्याचे म्हणणें तेव्हा अरण्यरुदन ठरलें नसतें, तरच नवल.

अठराव्या शतकांत कलेविषयी अनेक तर्कदुष्ट कल्पना अस्तित्वात आल्या. काही ठराविक विषयच काव्यात्म असतात आणि काही विशिष्ट शब्दच खास काव्यानुकूल असतात, ही त्यांपैकी एक होय. 'सौष्ठव-रेषा' (लाइन्स ऑफ ग्रेस) म्हणून गणल्या जाणाऱ्या काही विशिष्ट रेषानाच होगार्थने आपल्या 'ॲनॅलिसिस ऑफ ब्यूटी' (१७५२) या ग्रथांत कलात्मक म्हणून गौरविलें आहे. बर्कने आपल्या 'ॲन इन्क्वायरी इंटु दि ऑरिजिन ऑफ अवर आयडिआ ऑफ दि सब्लाइम अँड दि ब्यूटिफुल' (१७६५) या ग्रंथांत, लघुत्व, नितळपणा आणि चैतन्य यांसारख्या काही विशेष गुणानाच कलाकृतीच्या सौंदर्याचे घटक म्हणून गणलें आहे. जी. टी. फेक्नरने या संदर्भात काही प्रयोगांचे वर्णन केले आहे. दहा चौरस इंचांचे १ : १, २ : ५ पासून ते २१ . ३४ पर्यंतच्या लावी-रुंदीच्या गुणोत्तरात कापलेले पुठ्ठ्याचे तुकडे प्रयोगासाठी निवडलेल्या उमेदवारांना दाखविण्यात आले, आणि त्यांना, त्यांतून सर्वांत अधिक आवडणारे तुकडे निवडण्यास सागण्यात आलें. एकदरीत २१ : ३४ या गुणोत्तरांत कापलेले तुकडेच बहुतेक सर्वजणांनी निवडल्याचे दिसून आले. या गुणोत्तराला 'गोल्डन सेक्शन' असे नांव आहे; व ते चित्रकलेची गुरुकिल्ली म्हणून मानलें जातें.

लेसिंगने आपल्या 'लाओकून' या ग्रंथात (१७६६) शारीरिक निरुपाधिक सौदर्याची आपली कल्पना मांडली कलाविषयक विचाराचे एक महत्त्वाचे अंग म्हणून उदात्ततेच्या कल्पनेलाहि त्याने आपल्या विवेचनांत मानाचे स्थान दिले. याच कालात डॉ जॉन्सनसारख्या व्यक्तींनी उदात्ततेची कल्पना ग्राह्य ठरविली. त्याच्या मताप्रमाणे मनुष्यच तेवढा सुंदर असतो, वनस्पति असू शकत नाहीत लाँजिनसचा म्हणून समजला जाणारा 'ऑन सब्लाइम' हा प्रबंध वस्तुत. त्याचा नसून, कासायेलिअसच्या एका नष्ट झालेल्या प्रबंधाचा तो केवळ अनुवाद होता. त्यात प्रौढ लेखनशैलीवर भर देऊन, उदात्त आणि सुदर याची युति घडविली आहे. कलेच्या तत्त्वज्ञानाला सध्या प्रचलित असलेले 'एस्थेटिक्स' हे नाव देणारा ए. बाउमगार्टन हा ग्रंथकार, (१७५०) याच कालांतील होय. लायब्निझप्रमाणेच त्याचाहि कल बराचसा बुद्धिवादाकडेच असला, तरी ऐंद्रिय-संवेदनाग्रहणाचा श्रेयादर्श निश्चित करण्याची लायब्निझची पुढची पायरी त्याने गाठली; हे त्याचें श्रेय त्याला द्यावयालाच हवें. जीत निर्मात्याचें व्यक्तिमत्त्व अधिकांत अधिक अभिव्यक्त होतें, ती कलाकृति उत्तम. 'कुल सत्य, जाति सत्यतर, आणि व्यक्ति सत्यतम.' हे त्याचे सुप्रसिद्ध विधान ('एस्थेटिक', पृष्ठ ४४१) त्याच्या 'एस्थेटिक' आविष्कारावद्दलच्या दृष्टीचें द्योतक आहे; पण ही त्याची मर्मग्राही दृष्टि एखाद्या मौल्यवान् रत्नाप्रमाणे बुद्धिवादाच्या दगडमातीच्या ढिगाऱ्यात गाडली गेली आहे ही दुर्दैवी घटना होय.

५. इमान्युएल कांट (१७२४–१८०४) : याचा महान् ग्रंथ 'दि क्रिटिक ऑफ एस्थेटिक जज्मेंट' (१७९०) ही पाश्चात्त्य 'एस्थेटिक्स'च्या इतिहासाच्या ओघाला कलाटणी देणारी महत्त्वाची घटना आहे. या ग्रंथात कांटने आकार आणि आशय, सौंदर्य आणि उदात्तता, सवेदना, कल्पना आणि तर्कबुद्धि यांमधील विरोधांना धैर्याने तोंड दिले आहे. 'जे निरपेक्ष आनंद देतें ते सुंदर', 'ज्यांत आकाराची परिपूर्णता आहे, पण जें सपल्याचें लक्षण दर्शवीत नाही ते सुंदर', 'सुंदर ते की, ज्याला वैश्विक आनंदाचें निधान म्हणता येईल' या त्याच्या उद्‌गारांत त्याची 'एस्थेटिक' जाणिवेसंबंधीची निर्लेप, मर्मग्राही दृष्टि स्पष्टपणे प्रतीत होते.

या विधानांतून ध्वनित होणारा आशय जर त्याने अधिक विशद केला असता, तर त्याचे त्यालाच समजून आले असतें की, ही निरपेक्ष 'एस्थेटिक' क्रिया तार्किक आणि नैतिक व्यापाराहून वेगळी असून, उपयुक्त, तार्किक किंवा नैतिक मूल्यांचा तिच्यावर तावा चालत नाहीं, अथवा त्या प्रकारच्या हेतूसाठी राबणें हें तिचे कार्य नाही. "ज्याचा थाग लागत नाही, अशा उगमातून उदय पावलेल्या शक्तीचें कवाड खोलण्याचे बळ ज्यात आहे, असा हा एकमेव अनुभव आहे," असें तो म्हणतो, तेव्हा कल्पनामूलक अनुभूतीच्या गाभ्यालाच त्याने हात घातला आहे असे वाटतें; पण बाउमगार्टनकडून वॉल्फद्वारा मिळालेल्या बौद्धिक परंपरेच्या आणि ह्यूमकडून प्राप्त झालेल्या सवेदनासवंधीय गृहीत कृत्याच्या वारशाने, त्याची ही रहस्योद्‌ग्राही अतर्दृष्टि काहीशी दूषित केली. "कला हे बौद्धिक धारणेशी संगत असलेल्या कल्पनेचें निदर्शन होय", असें जेव्हा तो सांगतो, तेव्हा तो कल्पनेला उपाग बनवितो; पण अशा प्रकारच्या विधानाच्या बरोबरीनेच त्यांच्या दुरुस्त्यापुस्त्याहि आढळतात. 'बौद्धिक धारणा नसतांहि ज्याच्यापासून आनंद लाभतो ते सुंदर', 'बौद्धिक धारणेचा अभाव असलेल्या 'एस्थेटिक' निर्मिति असू शकतील.', 'कलात्मक सौंदर्य ही वस्तु नव्हे, तर वस्तूचें सुंदर निदर्शन होय', "साध्यानुगामी निर्णय हा जसा 'एस्थेटिक्स'चा पाया तशीच त्याची मर्यादा आहे"; अशा प्रकारच्या परस्परविरोधी विधानाचा समन्वय करण्यांत कांट यशस्वी झाला नाही, आणि अखेरीस, 'लौकिक व्यवहार आणि तात्त्विक उपपत्ति यांच्या दरम्यान जिची जागा आहे, जिचें स्वरूप आकलनीय तसेंच अनाकलनीय आहे, जी स्वभावत. नैतिक असूनहि कर्मकांडाबद्दल उदासीन आहे, सुखावह असूनहि जी ऐंद्रिय भोगांपासून पूर्णपणें अलिप्त आहे', अशा एका कूट संवेदनाशक्तीचा निर्देश करून, त्याला आपलें म्हणणे गूढगुंजनाच्या सुरांत संपवावे लागले आहे. (क्रोचे : 'एस्थेटिक', पृष्ठ २८२).

६. कांटचे वारसदार : यापैकी एफ. सी. शिलर, ('व्होर्लेस, युवर डाय एस्थेटिक', १८४२) याने कल्पनामूलक कार्यापासून बुद्धिनिष्ठ कार्य अलग करण्यांत बरेच यश मिळविले. तो सागतो की, कोणत्याहि कलाकृतीचा आशय, शांत आणि स्वतंत्र चित्ताने विकसित झाला पाहिजे. अत्यंत क्षुद्र विषयहि अशा रीतीने माडला जावा की, त्याचें पर्यवसान गभीर परिणामात व्हावे, आणि गंभीर विषयाच्या माडणीची पद्धती अशी असावी की, विनोदी वातावरणाच्या निर्मितीला ती पोषक ठरावी. कलावत जगापासून अलिप्त राहतो आणि त्या अलिप्ततेमुळेच त्याला नव्या जगाची निर्मिति करता येते (पत्र क्रमांक २५). "कोणत्याहि विशिष्ट मानवी शक्तीचा आवर्जून पुरस्कार करण्याचा दावा 'एस्थेटिक' वृत्ति करीत नाही, तर कोणत्याहि प्रकारचा पंक्तिप्रपच न करतां ती त्या सर्वांवर आणि त्यापैकी प्रत्येकावर समतेनें सारखीच मायापाखर घालते व त्यामुळेच 'एस्थेटिक' क्रियेला अमर्याद कार्यक्षेत्र लाभते". हे खरे असले तरी रोमँटिसिझम आणि गूढवाद यांच्या प्रभावांतून त्याने कल्पनाशक्तीला पूर्णपणे मुक्त केलें, असें म्हणता येत नाही.

टी. जी. फिश्टने आपल्या, 'ग्रुड डेर विझेन्‌शॅफ्टलेह्‌रे' (१८४५) या ग्रथात, कल्पनाशक्तीचे 'नवीन विश्व निर्माण करणारी, अहमात्र आणि अह-इतर याचा सयोग घडविणारी क्रिया–ध्येय निश्चिति करणारी क्रिया–म्हणजेच बुद्धि,' असे अधिक अचूक वर्णन केले; पण कलेशीं तिचा सबध मात्र जोडून दाखविला नाही.

एफ शेलिगने 'फिलॉसफी ऑफ आर्ट' (१८०२–०३) मध्ये "वैयक्तिक स्वभावाचे आकलन करण्याचें साधन", असे कल्पनेचें वर्णन केलें. "व्यक्तीची सजीव प्रतिभा निर्दशित करणें, हे कलेचें कार्य. त्याला अबुद्ध आणि प्रबुद्ध अशी द्विविध अगे आहेत. स्वभावतः अबुद्ध आणि चैतन्यदृष्ट्या प्रबुद्ध". "आज तत्त्वज्ञानाची काव्यापासून फारकत झालेली असली, तरी लवकरच असा एक काळ येईल की, जेव्हा ते त्याच्याकडे पुन्हा परतेल, आणि मग त्या नव्या दर्शनांतून एक नवी दिव्यकथा–सृष्टि (मायथॉलॉजी) जन्माला येईल," असे त्याचे भाकीत आहे कर्तव्य आणि कला यापासून दुरावलेल्या शुद्ध तत्त्वज्ञानाच्या बरोबरीने असे दुसरे एक दर्शन भारतात अस्तित्वांत होते, याची त्याला माहिती नव्हती, त्याचप्रमाणे प्लेटोच्या दिव्य-कथाचीहि त्याला माहिती नसावी. के. डब्ल्यू. सॉलगर ('व्होरेटस व्ही बी., एस्थेटिक', १८२९) एक प्रकारच्या अतीद्रिय कल्पनाशक्तीचे वर्णन करतो. हेगेलच्या कलाविषयक तत्त्वज्ञानावर त्याचा बराच प्रभाव पडला असावा.

७. जी. डब्ल्यू. एफ. हेगेल ('एस्थेटिक', १८३५) : काटनंतरच्या तत्त्वज्ञान्यांच्या गूढात्मक 'एस्थेटिक्स'मध्ये हेगेलने फार थोडी मौलिक भर घातली. हेगेलच्या मतानुसार वैश्विक कल्पना हाच चैतन्याचा सर्वोच्च आविष्कार होय. प्लॉटिनसप्रमाणे त्याच्याहि दृष्टीने सौदर्य हा निरुपाधिक कल्पनेचा ऐंद्रिय संवेदनामूलक आविष्कार होय. ('एस्थेटिक', पृष्ठ १४१). चैतन्याच्या विविध आविष्कारातील कला हा पहिला, धर्म हा दुसरा आणि तत्त्वज्ञान हा तिसरा आविष्कार होय. यापैकी कला ऐंद्रिय सवेदनामूलक, धर्म कलात्मक असून शिवाय पूजा-स्वरूपाचा, आणि तत्त्वज्ञान निरुपाधिक कल्पनेविषयीच्या अनिर्वंध विचाराचा आविष्कार होय.

८. आर्थर शोपेनहॉवर (१७८८–१८६०) : हेगेल आणि त्याचे अनुयायी याच्याशी शोपेनहॉवरचा उभा दावा असे त्यांना तो 'दांभिक पडित आणि पढतमूर्ख' म्हणून संबोधी. इच्छाशक्तीच्या न्याय्य अधिकाराकडे या सनातनी पडितांनी कानाडोळा केला, असें त्याचें मत झाल्यामुळे, त्याने तिला तिच्या वास्तव स्थानावर आरुढ करण्याचा अट्टाहास केला. 'दि वर्ल्ड अॅज वुइल अँड आयडिआ' (१८१८) या आपल्या ग्रंथांत त्याने कल्पनाशक्तीच्या वरची जागा इच्छाशक्तीला दिली त्याला संगीतात सर्वोच्च कलाविष्कार प्रतीत होतो. 'सर्व कला संगीताच्या पदवीला पोचण्याची असोशी धरतात' त्याच्या मताप्रमाणे, 'संगीत कल्पना माडीत नाही, तर कल्पनाशी समांतर अशा इच्छाशक्तीचा प्रत्यक्षाविष्कार करते.' 'कला व्यक्ति-केंद्रित असते, समष्टीवर नव्हे', या वस्तुस्थितीवर त्याने प्रामुख्याने भर दिला. प्रक्षुब्ध मनोधर्मांच्या निराशावादी उद्रेकांमुळे त्याचा विचार शबल झाला आहे.

फ्रेडरिक नीत्श्रेवर (१८४४–१९००) त्याच्या विचाराचा फार प्रभाव होता. 'दि बर्थ ऑफ ट्रॅजेडी' या आपल्या ग्रंथात (१८७२) नीत्शेने 'ऑपोलिनेस्क' कला आणि 'डायोनिझिआक' कला यांमधील फरक निर्दशित करण्याची महत्त्वाची कामगिरी केली मूर्ति-शिल्पांत दिसून येणारी सात्त्विक प्रसन्नता हा शातिधर्म ऑपोलिनेस्क कलेचा विशेष गुण, तर संगीतांत आढळणारा अनिर्वध उद्रेक हा खास डायोनिझिआक कलेचा स्वभावधर्म. पहिल्या प्रकारच्या कलेत आकाराला अधिक महत्त्व, तर दुसऱ्या प्रकारच्या कलेत विकाराला जास्त अवसर पहिली अभिजाततावाद्याना अधिक जवळची तर दुसरी रोमँटिस्टाना जास्त जिव्हाळचाची. क्रोचेच्या मते हा विचार सदिग्ध आहे, म्हणून त्याचें तर्कशुद्ध परीक्षण होऊ शकत नाही; पण या फरकातून निष्पन्न होणाऱ्या विचारांची लक्षणे शोपेनहॉवर आणि रोमँटिस्ट या दोघानाहि सारखीच लागू पडणारी आहेत.

९. निरुपाधिकवादी (अॅब्सोल्यूटिस्ट) **आणि चिद्वादी** (आयडिआलिस्टिक) : उपपत्तीविरुद्ध प्रतिक्रिया : कलेच्या निरुपाधिक कल्पनेवर अधिष्ठित झालेल्या उपपत्तीविरुद्ध यानतर प्रतिक्रिया होण्यास सुरुवात झाली. जे. एफ. हर्बार्ट याने तिचा उपक्रम केला; पण १८४१ मध्ये तो मरण पावला. त्यामुळे त्याचें ते कार्य अर्धवटच राहिले, पण 'हिस्टरी ऑफ एस्थेटिक' (१८५८) या ग्रंथात रॉबर्ट झिमरमन याने त्याचा अभिनिवेशाने पाठपुरावा केला. हेगेलच्या 'आयडिआ' चे त्याने उच्चाटन केले, आणि केवळ संगति, सवाद, औचित्य आणि डेफिनिटिव्ह कॉम्पेन्सेशन यांच्या द्वंद्वमूलक संयोगातील परस्परसबधाच्या साहाय्याने कलात्मक आकाराचे विशदीकरण करण्याचा त्याने चंग बांधला. १८६८ मध्ये हर्मान लॉत्झे याने आपल्या 'हिस्टरी ऑफ एस्थेटिक इन जर्मनी' या ग्रथांत या आकारवादावर जोराचा हल्ला चढविला, आणि "सौदर्य केवळ आकारांत असू शकत नाही, आशयालाहि तितकेच महत्त्व आहे" असे मत आग्रहपूर्वक प्रतिपादन केले.

'आकारवाद' (चिद्वाद) आणि 'परतत्त्ववाद' यांचे पर्यवसान हर्बर्ट स्पेन्सर (१८२६–१९०३) मध्ये झालेलें दिसते. त्याचे एस्थेटिक 'पॉझिटिव्हिस्ट' आहे. आपल्या 'एसे ऑन दि यूसफुल अँड ब्यूटि-फुल'मध्ये (१८५२–५४) तो दाखवून देतो की, उपयुक्त जेव्हा

उपयुक्त राहत नाही तेव्हा तें सौदर्य पदवीला पोचतें. जीवनप्रेरणा जेव्हा आपले जैविक कार्य संपवून उत्साहाने वरसांड होते तेव्हा 'एस्थेटिक' भावनेचा उदय होतो. या कल्पनेने के. ग्रूसच्या 'एस्थेटिक' (१८९२) या ग्रंथांतील, 'कला ही क्रीडनक्रिया आहे' या उपपत्तीचा मार्ग चोखाळून दिला. जे. एम. गुर्योनें 'आर्ट इन इट्स सोशालॉजिकल आस्पेक्ट्स' (१८८९) या ग्रंथांत, 'सहानुभूति हा कलेचा मूलाधार आहे,' आणि 'कला ही मूलतः सामाजिक भावनेचा आविष्कार आहे' असें मत मांडलें.

सी. लोंब्रोसो (१८३५-१९०९) कलेला विकृति मानतो आणि प्रतिभेला रोग, भ्रम व वेड म्हणतो.

१०. विसावें शतक : विसाव्या शतकांत 'एस्थेटिक्स'मध्ये मानसशास्त्रीय पद्धतीचा अधिक वरचष्मा झाला. थिओडोर लिप्सच्या 'एस्थेटिक' (१९०६) मध्ये प्रतिपादिलेल्या 'एम्पथी' या कल्पनेचा या क्षेत्रात अनेक वर्षे वरपगडा होता. याव्यतिरिक्त आणखी दुसरे प्रभावी मानसशास्त्रीय प्रयत्न म्हणजे : १. सी. व्हॅलेंटाइन व जी. ई. सीशोअर ('सायकॉलॉजी ऑफ म्युझिक' १९३८) यांचे कलाकृतीशी संबधित असलेल्या, वर्ण, ध्वनि, प्रतिमा याविषयीचे प्रायोगिक अभ्यास आणि २. फ्रॉइडच्या संकलित प्रबंधांत समाविष्ट झालेले (भाग ४ था, १९२५) व के. युंगच्या 'ऑन दि रिलेशन ऑफ अॅनॅलिटिक सायकॉलॉजी टु पोएटिक आर्ट' (१९२२) या ग्रंथांत आणि डी. ई. श्नैडर याच्या 'दि सायकोअॅनॅलिस्ट अँड दि आर्टिस्ट' या पुस्तकांत समाविष्ट असलेले मनोविश्लेषणात्मक लेख हे होत. सर्वांत अधिक फलप्रद ठरलेला आणि बहुमान्य झालेला कलाभ्यासाचा प्रयोग म्हणजे के. कॉफ्का याने 'प्रॉब्लेम्स इन दि सायकॉलॉजी ऑफ आर्ट' (१९४०) या ग्रंथांत वापरलेल्या गेस्टाल्ट पद्धतीचा होय.

पद्धतशीर रीतीने विचार करणाऱ्या विसाव्या शतकांतील 'एस्थेटिक' तत्त्वज्ञांत प्रामुख्याने, जॉर्ज सांतायना ('दि सेन्स ऑफ ब्यूटी,' १८९६), बी. क्रोचे, ('एस्थेटिक', १९२१), आँरी बर्गसन ('लाफ्टर', १९००), क्लाइव्ह बेल ('आर्ट', १९१४), रोजर फ्राय, ('व्हिजन अँड डिझाइन', १९२४), ई. एफ. कॅरिट, ('दि फिलॉसफी ऑफ ब्यूटी', १९३०), आर जी. कॉलिंगवुड, ('प्रिंसिपल्स ऑफ आर्ट', १९३८), जॉन ड्यूई, ('आर्ट इज एक्स्पीरिअन्स', १९३४), एस. अॅलेक्झँडर, ('ब्यूटी अँड दि अदर फॉर्म्स ऑफ व्हॅल्यू', १९३३), हर्बर्ट रीड ('दि मीनिंग ऑफ आर्ट', १९३१, 'दि फॉर्म्स ऑफ थिंग्ज अन्नोन', १९६०), हेन्री ओसबर्न, ('थिअरी ऑफ ब्यूटी', १९५२), एस. लँगर, ('फीलिंग अँड फॉर्म', १९५३), जे. मारिते, ('क्रिएटिव्ह इंटयुइशन इन आर्ट अँड पोएट्री', १९५३), जॉ पॉल सार्त्र ('ल'इमाजिनेर', १९४०) आणि मर्लो-पाँटी, ('फेनामेनॉलॉजी द ला पर्सेप्शाँ', १९४५) यांचा अंतर्भाव होतो. बी. बोसाकेचा 'दि हिस्टरी ऑफ एस्थेटिक' (१८९२), अर्ल ऑफ लिस्टोवेलचा 'ए क्रिटिकल हिस्टरी ऑफ मॉडर्न एस्थेटिक्स' (१९३३), बी. क्रोचेचा 'हिस्टरी ऑफ एस्थेटिक' याचा 'एस्थेटिक्स'च्या इतिहाससंबंधीच्या ग्रंथांत अवश्य निर्देश झाला पाहिजे. शेवटी उल्लेखिलेला क्रोचेचा हा ग्रंथ त्याच्या 'एस्थेटिक'चा द्वितीय खंड होय.

भारतीय सौदर्यशास्त्रांतील प्रवृत्ति प्राचीन भारतीय लालित्यमीमासा आणि पाश्चात्त्य 'एस्थेटिक्स' यामध्ये तीन महत्त्वाच्या बाबतीत फरक दिसून येतो.

१. प्लेटोपासून तों हेगेलपर्यंत 'एस्थेटिक्स'विषयक प्रश्नांचा विचार तत्त्वज्ञानाचें एक अविभाज्य अंग म्हणून होत आला; परंतु भारतीय परंपरेत सौदर्यविषयक प्रश्नांची मीमासा हे तत्त्वज्ञानाचें आवश्यक अंग मानलें जात नव्हतें. षड्दर्शनात्मक सनातन तत्त्वमीमांसा हें किंवा जैन व बौद्ध यांची सकीर्ण तत्त्वज्ञानप्रणाली, या दोहोमध्येहि सौदर्यविषयक प्रश्नांसंबंधीची प्रत्यक्ष चर्चा नाही. कलेच्या क्षेत्रांतून आयात केलेल्या उपमा-रूपकादिकांचा तात्त्विक चर्चेत वापर केल्याची उदाहरणे मात्र विपुल आढळतात सांख्यदर्शनांत 'प्रकृती'ला नर्तकीची उपमा दिली आहे आणि 'पुरुषा'ला तत्त्वचिंतक 'कवि' म्हटलें आहे. (मोनिअर वुइल्यम्सच्या संस्कृत-इंग्रजी कोशांतील 'कवि' शब्दाचे निरूपण, पृष्ठ २६४). शैव आणि वैष्णव दर्शनात नारायण आणि शिव याना, 'जगन्नाट्यप्रयोगरसिक' अशी संज्ञा योजिली असून, विश्वसंसाराची, 'नाट्य' अथवा 'लीला' यांशीं तुलना केली आहे.

२. क्रोचे, कॉलिंगवुड, एस. लांगर इत्यादींच्या ग्रथात, सर्व कलांना समान अशा मूलतत्त्वांची चर्चा आहे. अशी मौलिक तत्त्वमीमांसा कोणत्याहि अभिजात संस्कृत ग्रथांत आढळत नाही. अगदी अलीकडे, विसाव्या शतकांत, रवीद्रनाथ टागोर यांनी आपल्या 'क्रिएटिव्ह युनिटी' या प्रबंधात आणि ए. कुमारस्वामी यानी 'ट्रान्सफॉर्मेशन ऑफ नेचर इन आर्ट' (१९३४) व 'फिगर्स ऑफ स्पीच' (१९४६) या ग्रथात भारतीय कलेच्या मूलतत्त्वांची मीमांसा केली आहे. ए. सी. कुक्रेजा यानी, 'ल रसा एसाय सर ल ईस्थेटिक इंदिऑन' (१९२८) या ग्रथात, भारतीय कलाविचाराचा प्राण जो 'रस', त्याचा परामर्श घेतला आहे. के. सी. पांडे व प्रवासजीवन चौधरी यानी भारतीय लालित्य-विचार आणि पाश्चात्त्य एस्थेटिक्स याचे, अनुक्रमे, 'कंपॅरेटिव्ह एस्थेटिक्स' (१९५०) व 'स्टडीज इन कपॅरेटिव्ह एस्थेटिक्स' या ग्रंथांत तुलनात्मक विवेचन केलें आहे. एम. हिरीअण्णा याच्या 'आर्ट एक्स्पीरिअन्स' या ग्रंथात (१९५४) कलेच्या मूलतत्त्वाचा शोध घेतला आहे

३. भारतीय प्रथेनुसार, लालित्यविषयक प्रश्नांच्या विवेचनाचा तत्त्वज्ञानाच्या मुख्य ओघात समावेश होत नाही; पण साहित्य, चित्र, संगीत, शिल्प, स्थापत्य यासारख्या कलांच्या रूपतत्त्वाचे औपपत्तिक परिशीलन, हा ज्या त्या कलेचा, आपापल्यापुरता, स्वतंत्र आणि स्वयपूर्ण अभ्यासविषय मानला जातो. एका दृष्टीने ही प्रथा भारतीय सौदर्यशास्त्राच्या विकासाला आणि प्रगतीला उपकारकच ठरली आहे. कलाविषयक प्रश्नांची तात्त्विक विचाराशी सांगड न घालण्याच्या या भारतीय प्रवृत्तीमुळे कलाविषयक मूलतत्त्वांचा तलस्पर्शी शोध घेणें सुलभ होऊं शकले. रानीरो ग्नोली याचे तर असे मत आहे की, अशा परिशीलनांचे निष्कर्ष आजहि ग्राह्य ठरणारे असून, अंशतः आधुनिक पाश्चात्त्य विचारालाहि अभिनव वाटावेत, असे आहेत. ('एस्थेटिक एक्स्पिरिअन्स अॅकॉर्डिंग टु अभिनवगुप्त', पृष्ठ ३२).

भारतीय सौदर्यशास्त्र अगदी आरंभापासूनच, प्रामुख्याने एकेका विशिष्ट कलेच्या परिशीलनाशीं निगडित राहिले आहे. प्रत्येक कलेचा

प्रवर्तक म्हणून मानला जाणारा एकेक ऋषि-मुनि आहे. कविरहस्याचा आदि मुनि म्हणून सहस्राक्षाचा, आणि रस, औचित्य, अलकार, रीति इत्यादि अन्य अगाचे आचार्य म्हणून इतर अनेकाचा उल्लेख राजशेखर करतो. भरताने संगीताचा आद्य द्रष्टा म्हणून नारदाचे आणि सगीत-विद्येचे पूर्वाचार्य म्हणून दत्तिल व मातग याची नावे निर्देशिली आहेत. नृत्याचा प्रवर्तक नदिकेश्वर आहे, तर विश्वकर्मा आणि अगस्त्य हे स्थापत्य आणि शिल्प याचे मूळ पुरुष आहेत विष्णुधर्मोत्तर-पुराणानुसार (ख्रिस्तोत्तर सुमारे सहावे शतक) ऋषि नारायण हा चित्रकलेचा आदिपुरुष, तर भरत (ख्रिस्तोत्तर सुमारे तिसरे शतक) हा नाट्य-शास्त्राचा निर्माता होय.

प्रत्येक कलेचे रूपदर्शन घडविणारा तिचा एक सूत्रग्रंथ असतो आणि त्यापुढची तिची विकासपरंपरा, तिचे आचार्य आणि व्याख्या-टीकाकार यांच्या कुलप्रणालीने दिग्दर्शित होते भारतीय पद्धतीत टीकाकार हा केवळ अर्थबोधक टीपा लिहीत नाही, तर बहुशः त्याची स्वत ची अशी, त्या विषयासबंधीची काहीतरी सुसंगत आणि तर्कशुद्ध उपपत्ति असते, पण तो ती आपली आणि स्वतन्त्र आहे असे सागत नाही; तर बीजरूपाने ती मूळ सूत्रातच सामावलेली आहे, असा त्याचा दावा असतो उदा — भट्टलोल्लट, शंकुक, भट्टनायक, अभिनवगुप्त यांसारखे भरताचे टीकाकार आपण माडलेल्या उपपत्ति मूलत भरत-प्रणीत आहेत, असाच निर्वाळा देतात 'साधारणीकरण' या नांवाने पुढे प्रसिद्धि पावलेली, भट्टनायकाने प्रतिपादिलेली उपपत्ति वस्तुत. स्वतंत्र आहे. साधारणीकरण हा शब्दहि भरत-नाट्यशास्त्रांत कोठे आलेला नाही. एका स्वतत्र आणि अभिनव उपपत्तीचा निदर्शक असलेला 'ध्वनि' हा विशिष्ट काव्यार्थवाचक शब्द नाट्यशास्त्रांत कोठेहि आढळत नाही. प्रभाकरभट्ट, जगन्नाथ यांसारख्या अलीकडच्या टीका-कारानी आपल्या पूर्वीचे टीकाकार, अथवा स्वत भरत, यांच्या ग्रंथात आणि नाट्यशास्त्रात न आढळणारी अनेक तात्त्विक प्रमाणें साख्य आणि वेदान्त दर्शनामधून साहित्यशास्त्राच्या क्षेत्रात आयात केली आहेत. अर्थात् या साऱ्याचा परिणाम भरतासारख्या मूळ शास्त्र-प्रवर्तकाचा हेतु काय असावा, यासबधीचा निर्णय करण्याच्या कामी खूपसा गोधळ उत्पन्न होण्यात व्हावा हे क्रमप्राप्तच होय.

साहित्यशास्त्राच्या इतिहासासाठी, पी. व्ही काणेकृत, 'ए हिस्टरी ऑफ संस्कृत पोएटिक्स', एस के डे याचा 'स्टडीज इन दि हिस्टरी ऑफ संस्कृत पोएटिक्स', तसेच संगीत कलाविषयक उपपत्तींसाठी ओ सी. गांगोलीकृत 'रागाज आणि रागिणीज' हे ग्रथ निर्देशनीय आहेत. हरि दास यानी संकलित केलेल्या, 'बिब्लिओग्राफी ऑफ इडियन एस्थेटिक्स'मध्ये चित्र, शिल्प व स्थापत्य या कलाच्या इतिहासाचा परामर्श घेण्यात आला आहे.

काव्य, चित्र, संगीत, नाटक, नृत्य, शिल्प, स्थापत्य यासारख्या एकेका कलेवरील स्वतत्र टीकाग्रंथ व कामशास्त्र, एवढीच साधने जमेस धरली तरी त्यामधून १ कलेची व्याख्या, २. सर्व कलाना सारखीच लागू पडणारी मूलतत्त्वे आणि ३. वेगवेगळ्या कलामधील परस्पर-संबध, याचा संकलित बोध होऊं शकतो.

सर्व ललित आविष्कार 'कला' शब्दाने निर्दशित होतो. या संज्ञेत तीन वेगवेगळ्या, पण परस्परसबधित अर्थाचा अंतर्भाव आहे. १. ललित कृतीची निर्मिति आणि तिचा आस्वाद या प्रक्रियात घडणाऱ्या मननात्मक क्रिया, २. साक्षात् कलाकृति म्हणजेच ललित निर्मितीचे प्रत्यक्ष पार्थिव चिन्ह, ३. सहृदय सामाजिकाला आस्वादाचा आनद देणारा सामाजिक आशय. या तीन विशेषांगांचा संयोग केला असता, 'आस्वादकाच्या मनोविनोदनासाठी कलाकाराने आपल्या चितनात्मक अनुभूतीतून आकाराला आणलेली निर्मिति,' अशी कला-कृतीची सामवायिक व्याख्या सिद्ध करता येते.

असाच अत्यंत व्यापक आणि अत्यंत संकुचित अर्थ 'कवि' शब्दालाहि आहे. 'कविर्मनीषी परिभू' (कठ उप. ३.४) या वचनात तो शब्द 'द्रष्टा' या अर्थाने वापरला आहे. हे द्रष्टृत्व कवि आणि ऋषि या दोघानाहि साधारण आहे; म्हणूनच, 'नानृषिः कुरुते काव्यम्' असे वचन आहे. 'कवि' शब्द कर्ता अथवा 'सर्जक' या अर्थानेहि वापरलेला आढळतो. ऋग्वेदांत अग्नि, वरुण इत्यादि देवताना 'कवि' म्हटले आहे ऋभू आणि विश्वकर्मा यांच्या संदर्भातहि ही संज्ञा वापरण्यात आली आहे. अशा रीतीने ललित कला आणि उपयुक्त कला या दोहो-मधील सर्जनकार्य करणाऱ्यांसाठी 'कवि' ही संज्ञा योजण्यात आलेली आहे.

'कवि' आणि 'कला' या शब्दाखेरीज 'शिल्प' शब्दहि व्यापक आणि मर्यादित अशा दोन्ही प्रकारच्या अर्थांनी योजिलेला आढळतो. अमरकोशानुसार 'शिल्प' शब्द केवळ मूर्तिकलावाचक नसून सर्वकलावाचक आहे. कालिदास आणि भामह यांनी 'शिल्प' शब्दाने नृत्य आणि काव्य, या दोहोचाहि निर्देश केला आहे. काव्य, संगीत, नृत्य, मूर्तिकला आणि स्थापत्य या सर्वांच्या आचार्यांना, 'शिल्प-शास्त्रोपदेशका.' असें संबोधिलेले आढळते.

अलंकार, गुण, रीति, ध्वनि, रस यांसारख्या, सर्वच कलांत साधारणपणें वापरल्या जाणाऱ्या, काही संज्ञा आहेत. कवीप्रमाणेच गायकहि 'अलकार' शब्द वापरतो, पण काव्यातील उपमा-रूपकादि अलकार आणि संगीतातील 'हुंपित', 'कंपित', 'आंदोलित' इत्यादि अलंकार अगदी वेगळे आहेत कवि आणि गायक यांच्या चालीवर चित्रकारहि 'गुण' आणि 'रीति' याचा उल्लेख करीत असलेले दिसतात. प्रत्येक कलेतील गुण, रीति इत्यादि अलंकार अलग-अलग असले, तरी त्यांचा स्वभाव आणि कार्य ही मात्र सारखीच आहेत. त्याचप्रमाणे, आनंदवर्धनाने, (ख्रिस्तोत्तर सुमारे दहावें शतक) आपल्या 'ध्वन्यालोका'-'मुळे प्रख्यात केलेला 'ध्वनि' शब्द, सगीत आणि नृत्य यावरील ग्रथांतहि उपयोजिलेला आढळतो. या संदर्भात आनदवर्धनाने ध्वन्यालोकांत म्हटले आहे की, "सगीत आणि नृत्य यांत जरी शब्दाचा अंतर्भाव होत असला तरी संगीतात 'स्वरा'चा आणि नृत्यांत 'मुद्रां'चाच वस्तुत. उपयोग होत असतो. 'शब्दा'चा नव्हे". यामुळे त्या कलातील 'शब्द' काव्यान्तर्गत शब्दाप्रमाणे 'अभिधेय' नसतो. 'प्रतीयमान' असतो. भरताने आपल्या नाट्यशास्त्रात विशेषार्थाने प्रतिपादिलेली रसकल्पना, काव्याचा प्राण म्हणून केवळ साहित्यशास्त्रानेच नव्हे, तर 'अभिलषितार्थ चितामणी'चा कर्ता सोमेश्वर (ख्रिस्तोत्तर सुमारे बारावें शतक) आणि 'सगीत रत्नाकरा'चा कर्ता शार्ङ्गदेव, यानीहि नृत्य आणि संगीत या कलाच्या संदर्भात अंगीकारली आहे. भारतीय सौदर्यशास्त्रकारांना सर्व कलाच्या

एकात्मतेची, त्याचप्रमाणे त्या सर्वांना समान असणाऱ्या मूलभूत तत्त्वांची स्पष्ट जाणीव होती, हाच या सर्वांचा मथितार्थ आहे.

काव्य, नाटच, संगीत, नृत्य, चित्र, शिल्प इत्यादि कलांतील एकसूत्रता आणि त्यांमधील परस्परसंबंध यांवर भारतीय 'क्रिया-कल्पविदांनी' विशेष भर दिला आहे.

ही एकसूत्रता व परस्परसंबंध प्रामुख्याने तीन प्रकारांनी सिद्ध होतात :

१. प्रत्येक कलेचा संभव प्रतिभा-विलासातून होतो. ती सहृदयास्वाद्य असते, आणि सहृदय हा कलानिर्मात्याच्या अनुभूतीची प्रतीति स्वत:च्या कल्पनाविश्वात पुनर्निर्मित करण्यास समर्थ असतो.

२. भट्टतौताच्या (ख्रिस्तोत्तर सुमारे दहावे शतक) मतानुसार कलाकार नट आणि प्रेक्षक हे समानार्थी, समानमनस्क, समानानुभूतिक्षम असतात, आणि त्यांना एकसूत्रात गोवणारी कलाकृति एक अलौकिक निर्मिति असते

३. वेगवेगळ्या कला एकमेकांशीं संगत होऊं शकतात, ही वस्तुस्थितिच त्यांमध्ये मूलभूत ऐक्य आणि परस्पर साधारण गुणधर्म आहेत, हें सिद्ध करण्यास पुरेशी आहे काव्य, नृत्य, संगीत, चित्र, स्थापत्य, आणि दुसऱ्याहि तशाच कित्येक ललित आणि उपयुक्त कला, नाटचाशी संलग्न होऊ शकतात वात्स्यायनाने समग्र चौसष्ट कलांचा कामकलेत समावेश केला आहे, किंबहुना सुसंस्कृत जीवनक्रमाची कला या व्यापक अर्थानेच 'कामकला' हा शब्द वात्स्यायन वापरीत असावा. कवीला काव्यांत समाविष्ट करतां येत नाही अशी कोणतीच कला वा ज्ञान नाही; असे भामहाचे म्हणणे आहे.

"न सः शब्दो न तद्वाच्यम् न स न्यायो न सा कला ।
जायते यत्र काव्याङ्गम् अहो भारो महाकवेः ॥"
('काव्यालंकार', ५ ९१).

'संगीत रत्नाकर'कार शार्ङ्गदेव याच्या मते 'वाग्गेयकाराने' काव्य, नृत्य आणि इतरहि कित्येक कलांत प्रावीण्य संपादन केले असले पाहिजे. कलाकलांमधील परस्परसंबंध विशद करणारी एक कथा विष्णुधर्मोत्तर पुराणांत आहे. एकदा राजा वज्र याने चित्रकलेचे आद्याचार्य नारायण ऋषि यांना चित्रकला शिकविण्याबद्दलची विनती केली. तेव्हा ऋषींनी राजाला सांगितलें की, चित्रकला शिकावयाची असेल, तर नृत्याचे ज्ञान असल्याशिवाय निभाव नाही. नृत्याला वाद्यांची साथ आवश्यक असते, आणि वाद्यसंगीतातील चढउतार, शब्द संगीतातील आरोहावरोहावर विसंबून असतात; म्हणून वज्रराजाला नारायण ऋषींनी शब्दसंगीतापासून आरंभ करून चित्रकला शिकविली. भारतात देवालय हें सर्व प्रकारच्या कलाविष्कारांचें केंद्र असे. संगीत, साहित्य, नृत्य या सर्वांचा देवांच्या सेवेत विनियोग होई. मंदिरशिल्पांत चित्रकला, संगीत, पुराणकथा, लोककथा यांचा संगम घडे. समग्र सामाजिक संस्कृतीचें दर्शन या देवदेवतांच्या मंदिरांतून घडत असे.

भोजाने, (ख्रिस्तोत्तर १०१०–१०५३) आपल्या 'समरांगण-सूत्रधार' ग्रंथांत स्थापत्यांत अनेक कलांचा अंतर्भाव होतो म्हणून स्थापत्याला सर्व कलांत प्राधान्य दिलें आहे. शार्ङ्गदेव तें स्थान संगीताला देतो. अभिनवगुप्त काव्याला सर्वश्रेष्ठ मानतो. ऋषि नारायण चित्रकला सर्वोत्तम समजतो, तर भरत नाटकाला अग्रस्थान अर्पण करतो. अशाच प्रकारची प्रवृत्ति पाश्चात्त्य सौंदर्यशास्त्रीय विचारांतहि आढळते. उदा – सर्व कलांचा समावेश करणाऱ्या नाटकाला वॅग्नर सर्वोत्तम कला मानतो, तर "नाटकाला मिश्रकला कल्पून त्याचें मूल्यांकन करणें, म्हणजे त्याच्या एकात्म कलारूप सामाजिक प्रयोजनाच्या स्वायत्ततेला बाध आणणे आहे", असें एस. लँगर प्रतिपादन करते. ('फीलिंग अँड फॉर्म', पृष्ठ ३२१). एकात्म-कला आणि मिश्र-कला, यांपैकी कोणाला अधिक मोलाचे मानावे, या प्रश्नाच्या निर्णयाच्या संबंधांत, गुस्ताव एगेलचा अभिप्राय अधिकांत अधिक समाधानकारक वाटतो. "एकात्म-कला, आपापल्या परीने परिपूर्ण आहेत हें खरें; पण संमिश्र कलांची परिपूर्णता, त्यामधील घटक-कलांचें परस्पर संयोजन करताना अनेक बाबतीत तडजोड आणि देवाणघेवाण करावी लागते हे मान्य करूनहि, त्याहून अधिक आहे. दुसऱ्या एका दृष्टीने पाहिले तर, एकात्म कलांना भिन्न कलांहून अधिक महत्त्व आहे. सारांश, एकात्म आणि मिश्र या दोन्ही प्रकारच्या कला, कलाविषयक कल्पनेच्या पूर्ततेसाठी आवश्यक आहेत." (क्रोचे . 'एस्थेटिक', पृष्ठ ४५५).

लालित्यानुभूतिविषयक समस्या आणि उपपत्ति : (अ) सौंदर्य-विचार . पाश्चात्त्य कलाविषयक तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांतील दोन हजार वर्षांहून अधिक कालातील लालित्यरहस्य-विषयक जिज्ञासा, आणि तीमधून उद्भवलेले सारे वाद, सौंदर्यकल्पनेवर केंद्रित झाले आहेत. या संदर्भातील ग्रीक विचार, प्लॉटिनसने सौंदर्य आणि निरुपाधिक पूर्णता यात अभेद कल्पून, संपूर्ण केला. 'निरुपाधिक' म्हणजेच 'पूर्ण'. या समीकरणात सत्य, शिव आणि सुंदर या त्रयीची एकात्मता आनुषंगिकपणे अभिप्रेत आहे. याच संदर्भात भारतीय तत्त्वज्ञान सत्य, ज्ञान आणि आनंद ही त्रिपुटी सांगते. हेगेलची कल्पनाहि बव्हंशी अशीच आहे. या कल्पनेंत सौंदर्य व वास्तव अभिन्न आहेत. हे सौंदर्य कलेंतील सौंदर्य नव्हे. ते साक्षात् 'अस्तित्वा'चे सौंदर्य होय. 'हे चित्र सुंदर आहे का ?' 'हें गीत सुंदर आहे का ?' 'हे शिल्प किंवा स्थापत्याकृति सुंदर आहे का ?' 'हे काव्य सुंदर आहे का ?' अशा प्रकारच्या प्रश्नांना उत्तरे देण्यास ही सौंदर्यकल्पना समर्थ आणि उपयुक्त नाही. निरुपाधिक सौंदर्याच्या अपेक्षेनें, प्रत्येक काव्य, गीत अथवा चित्र उणेच असणार, आणि प्रत्येक मानवी कलाकृति जशी सुंदर तशीच कुरूपहि राहणार. ज्या कमीअधिक प्रमाणांत तीत निरुपाधिक सौंदर्य प्रतिबिंबित झाले असेल, त्याला अनुसरून ती कमीअधिक सुंदर बनणार. हा कमीअधिकपणा कशात आहे हे अजमावण्याचा प्रत्यक्ष प्रयत्न करूं गेल्यास, निरुपाधिक सौंदर्यकल्पना कामास येत नाही. प्रत्येक कलाकृति तपासून, तिचें सौंदर्य 'घटने'त आहे किंवा 'संगती'त आहे, असें काहीतरी सांगावें लागते कोणत्याहि कलाकृतीचे सौंदर्य अपूर्ण आणि सापेक्षच असते. कोणत्याहि दोन कलाकृतींपैकी एक दुसरीपेक्षा सुंदर आहे, असें सापेक्षतेनेच सांगतां येतें; आणि तसें म्हणताना प्रसाद, माधुर्य, ओज इत्यादि गुण एकींत दुसरीपेक्षा अधिक आहेत आणि दोष कमी आहेत, असे विधान करावें लागतें. कलाकृतीत ज्या मानाने 'गुणादान' आणि 'दोषहीनता' असेल, त्या मानाने ती कमीअधिक सुंदर ठरेल. निरुपाधिक सौंदर्याच्या दृष्टीने साऱ्याच कलाकृति सारख्याच असुंदर असल्यामुळे, लालित्य-कलादर्शनकारांनी ही परतात्त्विक कसोटी वर्ज्य केली, आणि कलाकृतीचे विशिष्ट गुण शोधण्यात आणि मोजण्यांत

ते समाधान भानू लागले. यामुळे जीत गुण अधिक प्रमाणात असतील, ती कलाकृति अधिक सुदर ठरावी, हे क्रमप्राप्तच झालें.

दहाव्या शतकाच्या सुमाराच्या भारतीय सौदर्यशास्त्रकाराना, त्यांच्या समकालीन युरोपिअन समव्यावसायिकाप्रमाणेच, कलाकृतीचे मूल्याकन करण्यासाठी तिच्या गुणावगुणाची खानेसुमारी करण्याची ही पद्धती अपुरी आणि असमाधानकारक वाटू लागली. माधुर्यासारखा गुण प्रेम-काव्यांत साजरा दिसेल, पण वीरवर्णनात्मक काव्यात तो दोपरूपच ठरेल. ओज हा वीररसात्मक काव्याचा गुण असला, तरी शृंगारप्रधान काव्यात तो दोपच. एका काव्यात जे प्रमाणबद्ध ठरेल, तेच कदाचित् दुसऱ्यात अप्रमाणशीर वाटेल. अभिजात कृतींना जे नियम चपखलपणे लागू पडतील ते धीर, ललित निर्मितीच्या सदर्भात कुचकामी ठरतील चिद्वादी कलावताना जे नियम स्पृहणीय वाटतील तेच वास्तववादी त्याज्य ठरवितील. स्थल, काल आणि कृति यां-संबंधीच्या ऐक्यविपयक कल्पना अभिजात कलेत शिरोधार्य मानल्या जात, पण रोमँटिक कलावतानी त्या निरुपयोगी ठरवून, अन्य मार्गांनी आपल्या कृतीत एकवाक्यता साधली विसाव्या शतकातील कलावंतानी तर यथार्थदर्शन हे कलेचे प्रधान कार्य आहे, या कल्पनेविरुद्धच बड पुकारले

आत्मनिष्ठ, वस्तुनिष्ठ आणि उभयनिष्ठ अशा तिन्ही प्रकारच्या सौदर्यविपयक उपपत्ति तर्कदृष्ट्या कशा ठिसूळ आहेत, हे स्वत.च दाखवून दिल्यानतरहि हेन्री ओसबोर्न पुन्हा श्रद्धापूर्वक सागतो की, "उघडउघड आत्मनिष्ठ निर्णयातील विसगति, उघडउघड वस्तुनिष्ठ निर्णयातील विसंगति, त्याचप्रमाणे वस्तुनिष्ठेचा दावा करणाऱ्या आत्मनिष्ठ निर्णयातील विसगति या तिन्हीहि मारख्याच अप्रस्तुत आहेत, आणि त्याच्या अस्तित्वामुळे, सौंदर्याचे वस्तुनिष्ठ शास्त्र निर्माण करण्याच्या कामी अडचण येण्याचें काही कारण नाही." ('थिअरीज ऑफ ब्यूटी', पृष्ठ ६४). यानतर सौंदर्यविपयक धारणाची व्याख्या करून तो त्या प्रकारचे शास्त्र सिद्ध करण्याच्या मार्गाला लागतो त्याच्या मताप्रमाणे सौंदर्य-धारणेचे चार स्वभाव-धर्म आहेत: अलिप्तता, व्यक्तिनिरपेक्षता, ग्रहणशीलता आणि चैतन्य या गुण-चतुष्टयाने मडित झालेल्या धारणेची अभिव्यक्ति म्हणजे सौंदर्य. अभिव्यक्तीचें वर्णन धारणेच्या स्वभावधर्माच्या परिभाषेत केल्यानंतर या 'सौंदर्य' शब्दाचा उपयोग काय? या परिस्थितीत त्याची आणि क्रोचे व एडवर्ड बुलो यांच्या भूमिका वेगळ्या राहत नाहीत "क्रोचेची सहज-प्रेरणामूलक अभिव्यक्तीची कलाविपयक उपपत्ति अन्य कोणत्याहि आधीच्या उपपत्तीहून अधिक सयुक्तिक आहे," असें हर्बर्ट रीड प्रतिपादितो. ('मीनिग ऑफ आर्ट', पृ. १८). "'सौंदर्य' शब्दाचा वापर न करता या सामवायिक कलाविपयक उपपत्तीचा उत्तम रीतीने निर्वाह करतां येतो." (पूर्वोक्त, पृष्ठ १८). "कलाविपयक गैरसमजुतीतील बहुतेकींचा उगम सौंदर्य आणि कला या शब्दाच्या वापरातील सुसंग-तीच्या अभावांत आहे.. ..जे सुंदर ते सारे कलात्मक, अथवा सारी कला सुंदर असते, अगर जे सुंदर नाही ते कलात्मक नसते, किंवा कुरूपपणा हे कलेचे अकरणरूप आहे, असें गृहीतच धरले जाते. कला आणि सौंदर्य याच्या अभेद्य युतीची ही कल्पना, कलास्वादसंबंधीय अडचणीच्या बुडाशीं आहे. .कारण कला आणि सौंदर्य ही नेहमीच एकरूप असली पाहिजेत असें नाही.. ..हे कितीहि वेळां आणि कितीहि आक्रोश करून सांगितलें, तरी कमीच होईल." (पूर्वोक्त, पृष्ठ १७).

कलास्वरूपाची निर्णायक उपपत्ति या अर्थाने 'सौंदर्य' शब्दाचे उच्चाटन करणें, 'कला म्हणजे सौंदर्य' या व्याख्येची, आणि सौंदर्य हा एक अलंकार आहे या भूमिकेवरून, वामन, भट्टनायक, आनंद-वर्धन, अभिनवगुप्त इत्यादि पूर्वाचार्यांनी माडलेल्या उपपत्तीची इतिश्री करणे, हे 'नवीन' पक्षाच्या आचार्यांचे मुख्य कार्य आहे. विज्ञान, नीति किंवा धर्म या क्षेत्रातील अनुभूतींहून भिन्न अशी अनुभूति हें कलेचे मुख्य प्रयोजन आहे आणि ही अनुभूति म्हणजेच रसानुभव, हा सिद्धान्त त्यानी आपल्या पक्षाच्या मतांचे जोरदार समर्थन करून स्थापित केला. लौकिक नित्य व्यवहारांशी संगत असलेले, स्वगत आणि तटस्थमूलक वैयक्तिक पूर्वग्रह दूर सारून घेतलेल्या वास्तवाच्या दर्शनांतून ही अलौकिक अनुभूति निष्पन्न होते. मग ती वास्तव, सुखावह, घृणास्पद, उदात्त, अधम, भयानक, अथवा शांत, कशीहि असो वास्तव जीवनाकडे पाहण्याच्या या दृष्टीमुळे कलेला विषय, गुण, रीति इत्यादीच्या निर्बंधाची आवश्यकता उरत नाही. वैदर्भी, गौडी, ग्रीक, बायझंटाइन, फ्लेमिश, इटालिअन यांसारख्या भौगोलिक मर्यादा तिला पडत नाहीत. या दृष्टीने घटनांची पाहणी केली असतां, काव्याचें गंभीर आणि विनोदी, करुण आणि हास्यकारक, गद्य आणि पद्य अशा प्रकारचें पुष्कळसे मन:पूत वर्गीकरण करण्याच्या आपत्तीतून कला मुक्त होते. रससिद्धान्त ही भारतीय सौंदर्यविपयक विचारातील एक फार मोठी क्रांतिकारक उपपत्ति आहे

अशासारखी काही कल्पना शोधून काढण्यासाठी आधुनिक पाश्चात्त्य सौंदर्य-मीमासकाची सारखी धडपड चालू आहे. क्रोचेने उपपादित केलेली 'एक्स्प्रेशन' ही कल्पना म्हणजे अभिनवगुप्ताच्या अभि-व्यक्तीच्या उपपत्तीचाच पूरक भाग होय (पहा : मम्मट : 'काव्य-प्रकाश', चौथा उल्लास : पञ्चमकारिकावृत्ति). स्वयभू किंवा मनन-संभव भावनेला आकार देणे अथवा तिचा कल्पनात्मक आविष्कार करणे, ही ती उपपत्ति होय. "भावनाविष्कार, शांत मन.स्थितीत प्रतीत झालेल्या भावनेची प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति, हें कलेचे कार्य होय.", असें हर्बर्ट रीड कंठरवाने सागतो. 'फीलिग अँड फॉर्म' या आपल्या ग्रंथांतील 'सिंबॉल ऑफ फीलिंग' या प्रकरणांत, "कलेचे कार्य प्रतीत भावनेचें प्रकटीकरण हे आहे. उपभुक्त भावनाचे प्रकटीकरण हे नव्हे" असें एस. लँगर आग्रहपूर्वक प्रतिपादन करते. "फीलिग अँड फॉर्म' या तिच्या समग्र पुस्तकाची उभारणी जिच्यावर झाली आहे, ती एस. लँगरची कलेची कामचलाऊ व्याख्या, "कला म्हणजे भावनानिदर्शक प्रतीकाची निर्मिति" अशी आहे. (पूर्वोक्त, पृष्ठ ४०). "कलाकृतीच्या संदर्भात 'सर्जन' हा शब्द सार्थ ठरवावयाचा असेल, तर त्यासाठी, केवळ स्वतंत्र आणि अभिनवपद्धतीची मांडणी किंवा कुतूहलजनक विपयांची निवड, पुऱ्या पडणार नाहीत. त्याकरिता ती कृति भावनांच्या अभिव्यक्तीचें प्रतीक झाली पाहिजे" (पूर्वोक्त, पृष्ठ ४०) असेहि ती पुढे सांगते.

म्हणजे अशा रीतीने पाश्चात्त्य सौंदर्यविपयक विचाराचा ओघ, अखेरीस, 'भावनेची काल्पनिक अभिव्यक्ति म्हणजे कला' या भारतीय विचारप्रणालीच्या दिशेला वळलेला दिसतो. 'नवीन'पक्षीय सौंदर्य-शास्त्रकारांच्या दृष्टिकोणाविपयी एस. लँगरला बराच आदर असावा

ती लिहिते, " कित्येक हिंदु साहित्याचार्यांनी नाट्यनिविष्ट भावनांच्या अनेक अगांसंबधी, आपल्या पाश्चात्त्य समव्यावसायिकांहून अधिक सुस्पष्ट आणि सूक्ष्म समजूत दाखविली आहे आमच्या लेखकानीमात्र या बाबतीत खूपच गमत-गोधळ माजविला आहे नटाची भावनानुभूति, तिचा प्रेक्षकांना मिळालेला आस्वादजन्य अनुभव, नाटकातील भूमिकाच्या भावनाची नटाकडून झालेली अभिव्यक्ति आणि शेवटी समग्र नाट्यकृतीतून प्रकाशमान होणारी भावना, – नाट्यकृतीचे मर्म किंवा हृद्‌गत, ही ती अगे होत यातील शेवटच्या अंगाला त्यानी 'रस' ही संज्ञा दिली आहे 'रस' ही एक भावगर्भ ज्ञानवृत्ति आहे. दीर्घकालपर्यंत ज्यानी काव्याचे परिशीलन आणि मनन केले आहे, अशानाच ती साध्य होते" (पूर्वोक्त, पृष्ठ ३२३) दुर्दैवाने, रससिद्धान्ताची एस. लँगरला जी कल्पना आली ती सिल्व्हाँ लेव्हीच्या अपुऱ्या आणि जुन्यापुराण्या रसविवेचनावरून अभिनवगुप्तासारख्या मौलिक विचाराच्या भारतीय आचार्यांच्या संस्कृत ग्रथाचा प्रत्यक्ष परिचय करून घेण्याची संधि तिला मिळाली नव्हती तशी ती तिला लाभती, तर तिच्या ग्रथात भारतीय सौंदर्यविचाराचा अधिक प्रमाणांत प्रपंच झालेला दिसता, आणि त्याच्या साहाय्याने, "कला म्हणजे भावना-प्रतीकांची निर्मिति" हा आपला सिद्धान्त तिलाहि अधिक सुकरपणे सिद्ध करता आला असता. पाश्चात्त्य सौंदर्य-विचाराच्या क्षेत्रांत भारतीय रससिद्धान्त, थोड्याबहुत काळात, नि सशय, महत्त्वाची भूमिका बजावल्यावांचून राहणार नाही; पण त्यासाठी, त्याचे आतापर्यंत झाले आहे त्याहून अधिक सुस्पष्ट आणि अधिकृत विवरण इंग्रजीतून होणें निकडीचे आहे. "एस्थेटिक एक्स्पीरिअन्स अँकॉर्डिंग टु अभिनवगुप्त" हे पुस्तक लिहून रानोरिओ ग्लोनीने जिज्ञासु पाश्चात्त्य वाचकांना भारतीय रस आणि वाणी यावद्दलच्या उपपत्तीचा सम्यक् परिचय करून देण्याची मोठी कामगिरी केली आहे, आणि या प्रकारचे त्याहूनहि अधिक व्यापक भूमिकेवरूनहि सिद्ध केलेले अध्ययनग्रंथ निकटच्या भविष्यकालात निष्पन्न होतील, अशी सुचिन्हे दिसत आहेत.

'सौंदर्यानुभूतीचें स्वरूप' : सौदर्यानुभूतीच्या वेगवेगळ्या अंगांशी निगडित असलेल्या समस्या आणि त्याच्या निरासासाठी मांडलेल्या भिन्नभिन्न उपपत्ति समजावून घेण्यापूर्वी 'सौंदर्यानुभूति' म्हणजे काय या प्रश्नाचे उत्तर प्रथम शोधलें पाहिजे.

पुष्कळ वेळा सौंदर्यानुभूति आणि कलाप्रवृत्ति या एकरूप समजण्यांत येतात. कलाप्रवृत्ति हा सौंदर्यानुभूतीचा महत्त्वाचा आविष्कार असला तरी तो तिचा केवळ एक प्रकार होय. एखाद्याला सौंदर्यानुभूति लाभली म्हणून त्याने कला-निष्पत्ति केलीच पाहिजे असे नाही.

वस्तुजात अथवा मानवी भावना याच्या स्वरूपाच्या, अगदी व्यवहारनिरपेक्ष दृष्टीने केलेल्या निरीक्षणाच्या चिंतनांतून सौंदर्यानुभूति निष्पन्न होते. उद्योग-व्यवसाय, अथवा नैतिक किंवा धार्मिक कार्य यांत त्यांचा विनियोग आणि उपयोग करण्याचा हेतु या चिंतनामागे असत नाही. निसर्ग आणि मानवी जीवन यांचे अशा रीतीने केलेले चिंतन, ही माणसाची एक चिरंतन ओढ आहे. माणूस दरिद्री असो वा श्रीमंत असो, विद्वान् असो वा निरक्षर असो, असामान्य असो वा सामान्य असो, त्याला ही गरज अटळ आहे. अशा रीतीने जगाकडे पाहण्याचें मोल आणि महत्त्व त्याला समजतें; म्हणूनच, दिवस, आठवडा, महिना यातील काहीतरी भाग, तो अशा चिंतनासाठी राखून ठेवीत असतो. या चिंतनाने मनाला तजेला येतो, कार्याचा उत्साह वाढतो. हे चिंतन अक्रिय, वाझ नसते ते तीव्र संवेदना आणि उत्कट भावना उत्पन्न करणारे असतें सामान्य, स्थूल दृष्टीला अगोचर अशा अलौकिक वस्तूचे ते अंतर्दृष्टीला दर्शन घडविते. ही दृष्टि मिळालेल्या माणसाला नवचैतन्य प्राप्त होते त्याच्या जाणिवेत एक संश्लिष्ट धारणा निर्माण होते. या प्रकारची चिंतनक्षमता माणसात आहे, म्हणूनच काही व्यक्ति काव्य, संगीत, नृत्य अथवा चित्र यांची निर्मिति करूं शकतात आणि इतर त्या निर्मितीचा आस्वाद घेण्यास समर्थ होतात. सर्वांनाच कलानिर्मिति करता येत नाही, याचें कारण, तशा निर्मितीसाठी विशेष आणि प्रदीर्घ चिंतनाची आवश्यकता असते, हें आहे. सर्वांनाच हे शक्य नसते कलावंताला ही धारणा अधिक कालपर्यंत टिकविता येते आणि त्याला प्राप्त झालेल्या इतराहून वेगळ्या अशा विशिष्ट अनुकूलतेमुळे तो तिचें पुन्हा पुनरावर्तन घडवूं शकतो. या नैसर्गिक अनुकूलतेलाच सामान्यत 'प्रतिभा' म्हणतात ही प्रतिभा एखादी दैवी देणगी नाही आणि सर्वसाधारण माणसाच्या ठिकाणी असलेल्या धारणांहून ती गुणधर्माने वेगळीहि नाही काहीच्या ठिकाणी ती अधिक प्रमाणांत असते, तर इतराच्या अगी ती कमी प्रमाणात दिसते इतकेच. ती अशी सार्वत्रिक नसती, तर सर्वच लोकाना कलेबद्दल जो इतका उत्साह वाटतो तो वाटला नसता; आणि वेळी कर्ज काढून, किंबहुना उपाशीपोटी राहूनहि, नाटक पाहण्याचा शौक, अगदी गरीबगुरिबानीहि केला नसता

कलेचे आवाहन केवळ चिंतनापुरतेच मर्यादित नाही. त्याहूनहि काहीतरी वेगळे आणि अधिक त्यात समाविष्ट व्हावे लागते. चिंतनविषयाच्या प्रचीतीशी संश्लिष्ट, आणि रंगरूप व पोत याच्याशी समरूप अशा प्रतीकाची प्राप्ति, हे ते आधिक्य होय असे प्रतीक सापडणे ही या प्रक्रियेतील महत्त्वाची घटना आहे. ते सापडल्यानतर तात्त्विक कौशल्याच्या साहाय्याने कलावंत आपली प्रचीति सुधारतो, प्रतीक सुबक करतो, त्याना वस्तुरूप देतो, त्यामुळे तें प्रतीक सर्वसाधारण माणसालाहि 'गोचर' होते. त्याच्या मदतीने, त्या प्रतीकांशी संलग्न असलेली कलाकाराची प्रचीती अनुभवणे सहृदयाला सुलभ आणि सुकर होतें. ही प्रचीती आणि तिचे प्रतीक याच्या सुव्यवस्थीकरणाला भट्टनायक 'साधारणीकरण' ही संज्ञा वापरतो, आणि एडवर्ड बुलो त्यालाच 'सायकिकल डिस्टन्सिंग' म्हणतो.

मॉरिस वाइट्झसारख्या काही सौंदर्य-शास्त्रकाराच्या मतें सौंदर्यानुभूतीच्या व्याख्या करता येणें अशक्य आहे "वैज्ञानिक अनुभूतीच्या व्याख्या करण्यासाठी त्या अनुभूतीशी संगत असलेल्या परिस्थितीचा समग्र तपशील सांगता येतो, परंतु कलानिर्मितीच्या कार्यांत, अदृष्टपूर्व आणि अभिनव अशी परिस्थिति प्रत्येक क्षणोक्षणी नवनिर्मितीच्या निमित्ताने उद्भवत असल्यामुळे, सौदर्यानुभूतीच्या परिस्थितीचा आवश्यक तितका आणि पुरेसा तपशील मात्र कधीच सागता येत नाही." ('प्रॉब्लेम्स ऑफ आर्ट', पृष्ठे १५७–१५८) हे यासंबंधी सर्वांत महत्त्वाचें कारण म्हणून सांगितले जाते

वैज्ञानिक ज्या वस्तुजाताचा अभ्यास करतो ते त्याने निर्माण केलेले

नसते; परतु कलावंत जेव्हा कलाकृति घडवितो तेव्हा तो एक अभिनव पदार्थ अस्तित्वांत आणीत असतो हें खरे आहे; पण त्यामुळे त्या निर्मितीच्या प्रक्रियेला आवश्यक असलेल्या परिस्थितीचा तपशील न सांगता येण्याचे काही कारण नाही. वैज्ञानिकाच्या व्यक्तित्वाशीं संबंधित असलेले घटक, किंवा जिच्यामुळे ती विशिष्ट नैसर्गिक घटना त्याच्या दृष्टोत्पत्तीस आलेली असते ती परिस्थिति, ही त्याने जो सिद्धान्त उपपादित केलेला असतो, त्याची व्याख्या करतांना जमेस धरली जात नसते. त्या वैज्ञानिकाच्या चरित्रात तशी माहिती कदाचित् आवश्यक आणि सुसगत ठरेल; पण त्याच्या पदार्थविज्ञानावरील ग्रथांत ही खास प्रस्तुत करणार नाही. त्या दृष्टीने कोणती विशिष्ट परिस्थिति अथवा प्रसग यामुळे कलावताला ते दर्शन घडले आणि त्याने आपली कृति निर्माण केली, ही माहिती त्या निर्मितीच्या प्रक्रियेंत अंतर्भूत असलेल्या घटकक्रियाच्या सदर्भात प्रस्तुत किंवा महत्त्वाची नाही सौदर्यानुभूति ही सर्जनशील क्रिया आहे, म्हणूनच केवळ ती तर्कबाह्य ठरत नाही तिचे स्वत चे स्वतन्त्र कायदे-कानू आहेत आणि त्याना अनुसरून तिचें कार्य घडत असते कलाक्रियेला अंगभूत असलेल्या अपरिहार्य उपाधि कोणत्या ते नमूद करता येते या अटी पुऱ्या झाल्याविना कला अस्तित्वात येऊं शकत नाही; आणि एखादी तथाकथित कलाकृति त्या पूर्ण न करता अस्तित्वांत आलीच, तर ती हास्यास्पद ठरते. अशा हास्यास्पद कलाकृतीची अनेक उदाहरणे उपलब्ध आहेत. तेव्हा त्या अटी कोणत्या ते थोडक्यात पाहू या.

१. कला विज्ञानापेक्षा अधिक व्यापक अर्थाने सर्जनशील आहे. विज्ञान एखादे सिद्धान्तसूत्र निर्माण करते, पण ह्या सूत्रानुसार ते वनस्पति, सूर्य, तारे, निर्माण करूं शकत नाही त्यांचे स्वरूप आणि कार्य यांचे नियम विज्ञान सांगतें; पण कला नववस्तुविधान करते. कलाकृति अभिनव वास्तवाच्या निर्मितीची अभिव्यक्ति असते.

२. 'सर्जन' हा शब्द एका विशिष्ट रूपांतरप्रक्रियेचा वाचक आहे. कला निसर्गाकडून जे ग्रहण करतें, ते ती पुन्हा जसेच्या तसें व्यक्त करीत नाही. त्याचें रसत्वांत रूपांतर करते आणि स्वत.च्या एकमात्र भूमिकेवरून त्याचा विकास करते. बीज ज्याप्रमाणे सभोवारच्या निसर्गातून पाणी, प्रकाश, क्षार याचे ग्रहण करून त्यांचें हरित द्रव्यांत रूपांतर करतें आणि स्वत.च्या एकमात्र भूमिकेवरून विकास पावत राहते, तशी ही प्रक्रिया आहे. नैसर्गिक रूपातर आणि कलामूलक रूपातर यांत फरक एवढाच आहे की, नैसर्गिक प्रक्रियेत जाणिवेचा अभाव असतो, कलाप्रक्रियेत जाणीव जागृत असते.

३. कलेप्रमाणेच विज्ञानहि प्रतीकयुक्त असते; पण त्या दोहोंतील प्रतीकांचा आशय सारखा नाही. विज्ञानांतील प्रतीक चिन्हरूप असते; उलटपक्षी कलेतील प्रतीक व्यंजक असतें. त्याच्याद्वारा जें व्यक्त व्हावयाचें तें त्यांतच अतर्भूत झालेले असते. त्याचा पडताळाहि त्यांतूनच मिळतो. वैज्ञानिक प्रतीकांप्रमाणे कोणत्याहि तदितर बाह्य पदार्थाशीं त्याचा संबंध जोडावा लागत नाही. कला-प्रतीक स्वयंसिद्ध आणि स्वयंपूर्ण असतें. त्याचा आशय त्यामधूनच प्रकट होतो; आणि अतर्मुख दृष्टीने पाहिले असतां त्याचा पडताळाहि त्यांतूनच मिळतो. याच्याउलट वैज्ञानिक प्रतीक स्वयंपूर्ण नसते; आणि त्याच्या अर्थाच्या परिपूर्तीसाठी आणि त्याचा ताळा पाहण्यासाठी बाह्य वस्तूच्या संदर्भाची आवश्यकता उरते.

४. कला म्हणजे मानवी भावनांच्या आकाराचे प्रतीकात्मक आविष्कार आत्माविष्कार असा प्रतीकात्मक नसतो; लक्षणात्मक असतो

५. त्याचप्रमाणे अभिव्यक्त भावना ही पूर्वानुभूत भावना नसते, तर समक्षप्रतीत भावना असते

६. कलेतील आकार चैतन्यदायी असतो वैज्ञानिक आकाराप्रमाणे केवळ विधानात्मक सूत्ररूप नसतो. भावनांतील ताण, त्यांचा चढउतार अथवा निरास, याची तो अभिव्यक्ति करतो या आकाराची प्रचीती प्रत्यक्ष असते, अनुमानित नव्हे वैज्ञानिक आकाराप्रमाणे तोहि बोधनिक असला, तरी तो जसा सहजप्रेरित, उत्स्फूर्त असतो तसा वैज्ञानिक आकार असत नाही. माणसाच्या भावनिक जीवनाला त्याच्यामुळे अतर्दृष्टि लाभते.

कलेच्या अद्ययावत् स्वरूपाच्या अनुरोधाने संकलित केलेल्या अशा या कलानुभूतीच्या कसोटचा आणि उपाधि आहेत. कलेच्या भावी स्वरूपालाहि त्या न लागू पडण्याचें वस्तुत काही कारण नाही कलारूपी मौलिक ललितक्रियेच्या या आवश्यक आणि मूलगामी उपाधि सहजासहजी आमूलाग्र बदलतील हे संभवनीय वाटत नाही. विज्ञान हेंहि मानवी जीवनाचा एक मूलाधार आहे. स्वाभाविकच वैज्ञानिक क्रियाच्या मूलभूत आवश्यक अटीहि सहजपणे बदलणें हेहि तितकेच असभवनीय आहे.

मुख्य आणि आवश्यक अगांच्या अपेक्षेने कला-निर्मितीच्या बहुतेक व्याख्या साधारणपणे एकमेकांशी मिळत्याजुळत्या दिसतात. क्रोचे तिला, 'उत्स्फूर्त अभिव्यक्ति' म्हणतो. एस. लँगर, "मानवी भावनांच्या प्रतीकात्मक आकाराची अभिव्यक्ति" अशी तिची व्याख्या करते. अभिनवगुप्ताचें मतहि जवळजवळ तसेंच आहे. 'रसाभिव्यक्तिहेतु' या एका विशेषणाने त्याने ते निर्दिशित केले आहे.

कला-प्रक्रियाविषयक उपपत्ति . वेगवेगळचा कला-प्रक्रियाविषयक उपपत्तीत महदंतर दिसून येतें. ती ऐंद्रिय, भावनामूलक, क्रीडात्मक, एंपॅथेटिक (म्हणजे परांतरानुभूतिनिष्ठ), अंत.स्फूर्त अथवा कल्पनाप्रभव आहे, अशा भिन्नभिन्न भूमिकांवरून त्या प्रतिपादिल्या गेल्या आहेत. अर्थातच ज्याच्या त्याच्या भूमिकेप्रमाणे, ज्या त्या उपपत्तीने वेगवेगळे स्वरूप धारण करावें, हें क्रमप्राप्तच आहे.

ऐंद्रिय अनुभूतीच्या दृष्टीने कलेची उपपत्ति : ही उपपत्ति प्लेटोच्या कालाइतकी पुरातन आहे. त्याने तिचें प्रतिपादन केलें आणि अत्यंत आवेशपूर्ण खंडनहि केलें. त्याच्या मताप्रमाणे कला वस्तुजाताची नक्कल करीत असते; त्यामुळे आपल्या आदर्श राज्यांतून या अनुकरणात्मक कलेला हद्दपार करणे त्याला भाग पडले.

देकार्त आणि लायब्निझ यांनी 'कनिष्ठ दर्जाची बोधनक्रिया' म्हणून तिचें वारसे केले आहे. एम. बाउमगार्टनने तिला उच्च पदावर चढवून थोडा अधिक वरचा दर्जा देण्याचा प्रयत्न केला; पण त्याचा काही उपयोग झाला नाही; कारण संकल्पात्मक विचाराप्रमाणे तिचें स्वरूप स्पष्ट आणि प्रसन्न असूं शकेल, हे त्याला अजीबात मान्य नव्हते. ऐंद्रिय वृत्ति आणि त्यांच्या क्रिया, या मनाचीच अंगे आहेत, आणि त्याचा मनाच्या इतर अगांशी संबंध आहे, हे त्याला कधीहि उमजले नाही;

अथवा कलाप्रक्रियेत, मन केवळ प्रतिमा ग्रहण करीत नाही, कल्पनेने त्या निर्माण करीत असते; त्या केवळ बाह्यवस्तुजाताच्या नकला नसतात; मनोनिर्मित प्रतीकें असतात याचीहि त्याला कल्पना आली नाही.

कला म्हणजे स्वप्न कलेविपयी चर्चा करताना 'कला हे एक स्वप्न आहे' असे म्हणण्याचा प्रघात अत्यत लोकप्रिय आहे. अनेक कलावतानीहि, आपली कला हे आपले एक स्वप्न आहे, असे म्हटले आहे. नीतिवादी, धार्मिक आणि व्यवहारी उद्योगपति यांच्याहि तोडी ही स्वप्नाची भापा पुष्कळदा ऐकू येते, पण हें आलकारिक बोलणें असतें आणि त्याचा अर्थ अक्षरश. घ्यावयाचा नसतो. उपमा किंवा रूपक या दृष्टीने त्यावर काही आक्षेप घेण्याचे कारण नाही; पण रहस्योद्ग्राही संकल्पन या दृष्टीने तो शब्द वापरणें गैरसमज उत्पन्न करणारें आहे. फ्रॉइडने स्वप्नाच्या परिभाषेत कलेच्या स्वरूपाचें विवरण करताना पुढील महत्त्वाच्या मुद्द्यांकडे दुर्लक्ष केले आहे :

१ स्वप्न आभास मानले जाते. कलेला कोणी आभास समजत नाही. स्वप्नात खात असलेले सफरचद खाणाऱ्याला ते खरेंखुरे आहे असेच वाटत असतें, आणि स्वप्नातील लाठीचा तडाखा आणि तो देणारी लाठी ही दोन्ही खरीखुरी असतात. जाग आल्यावर मात्र स्वप्नातील प्रतिमाशी सलग्न असलेले ते पदार्थ प्रत्यक्ष अस्तित्वात नाहीत याची जाणीव होते. चित्रांत रंगविलेले सफरचंद खरे सफरचद आहे, आणि खऱ्या सफरचंदाचे काम त्याच्याकडून होणार आहे, असे वाटलें तर मात्र ती चित्रकला आभासात्मक ठरेल.

२. फ्रॉइडने दुर्लक्षिलेली दुसरी गोष्ट म्हणजे, चित्र किंवा काव्य जाणिवेने आणि योजनापूर्वक निर्माण होते; स्वप्न तसें नाही. स्वप्न 'घडते', काव्य 'घडविले' जाते.

३. त्याने दुर्लक्षिलेला आणखीहि एक मुद्दा असा : कलाकृतीची घडण नेटकी किंवा गबाळ आहे, असे आलोचनात्मक विधान करतां येते; पण स्वप्नाची घडण गबाळ किंवा नेटकी होती किंवा आहे, असे म्हणतां येत नाही. शिवाय, स्वप्नांतील प्रतीकें आणि कलेतील प्रतीके सारखींच वाटली, तर त्याचे कार्य वेगळे आहे ही गोष्टहि त्याने दृष्टीआड केली आहे स्वप्नातील प्रतीकांचें कार्य गोपनाचे आहे तर कलेंतील प्रतीकांचें प्रकटनाचें आहे काही आधुनिक कलाकार स्वप्नाला आपल्या कलेचा आदर्श मानून स्वप्नांचे अनुकरण करतांना दिसतात, पण त्या प्रकारची कला सर्वसाधारण रसिकाला दुर्बोध वाटते; आणि सहृदय रसिकाच्या सतोपापेक्षा मनोविश्लेपकांच्या चिकित्साकार्यालाच ती अधिक पात्र आणि उपयुक्त ठरेल अशी त्याची धारणा असते; परंतु सर्वसाधारण माणसाची धारणा काहीहि असली तरी स्वत कलाकार मात्र तिला स्वप्न म्हणून समजण्यास तयार नसतो. आपली कृति ही गंभीर कलानिर्मिति आहे असाच त्याचा दावा असतो. अशा कलावंतांपैकी एक चित्रकार, – साल्हवडोर दाली, – "आपण वेडे नाही, आपली कलानिर्मिति वेडाच्या लहरीत झालेली नाही, आपले तंत्र वेडाचे नसून कलेचे आहे" अशी निक्षून ग्वाही देतो (रॉबर्ट डेस्कार्नेस : 'दि वर्ल्ड ऑफ साल्हवडोर दाली', पृष्ठ ४९).

कला म्हणजे क्रीडा : एफ सी शिलर आणि के. लाज यांची ही आवडती उपपत्ति होय. 'दशरूपकात' नाटकातील अर्जुन इत्यादि पात्रांना, मुलांच्या खेळातील मातीच्या बाहुल्यांची उपमा धनंजय देतो. उपमा म्हणून ती आकर्षक आहे. क्रीडा निर्हेतुक, उत्स्फूर्त, कल्पनाप्रवण आणि नाट्यपूर्ण असते हे खरे, पण तिची पातळी सहजप्रेरणेची असते, आणि तिचे जीवनकार्य व हेतु यांच्या कधीहि न पुसल्या जाणाऱ्या खुणा तीत दिसून येत असतात. ती कलेशी अभिन्नरूप आहे, असे म्हणतां येत नाही "कलावंताची दृष्टि आकारावर खिळलेली असते. तीत अभिबोध आणि निर्णय असतो. बालक्रीडेत नेमका याच विशेषांचा अभाव असतो" असा समर्पक युक्तिवाद करून अर्न्स्ट कॅसिररने हा मुद्दा निकालांत काढला आहे. कुठलाहि लाकडाचा तुकडा घेऊन लहान मुले त्याला क्षणांत माणूस बनवितात मोठमोठी कार्यें अत्यंत अल्प साधनांनी सिद्ध करतात. त्यांच्या हातीं वस्तूचें परिवर्तन होतें. घटकद्रव्याचें पुन्हा सघटन होऊन ती नवा आकार घेत नाहीत अगदी भावडया कलाकाराच्या मनांतहि उचित आकार कोणता, आणि कोणता नव्हे, याबद्दलचा काही संकल्प असतो. बालकाची क्रीडा स्वैर मनोरथसृष्टीत असते, ती सर्जक संकल्पन नसते. (ए. वाइट्झ : 'प्रॉब्लेम्स ऑफ एस्थेटिक्स', पृ. १३३).

धीर ललितवृत्तीच्या शिलरला, साध्याहि विपयांत मोठा आशय शोधण्यास क्रीडा-कल्पनेची फार मदत झाली; पण त्याच्या स्वत.च्या कलानिर्मितीनेच त्याची ही उपपत्ति खोटी पाडली. बालकाच्या क्रीडेप्रमाणे तिचा आकार मुळीच भावडा किंवा निरागस नाही.

हें म्हणतांना, बालकाच्या क्रीडावृत्तीची चिन्हे धारण करणारी प्रौढांचीहि काही कला असते, हें नाकारण्याचा हेतु नाही. काही कला केवळ स्वैर प्रतिमानाची अभिव्यक्ति करणारी असते, तशीच काही केवळ रंजनात्मक असते हे खरें आहे; पण कलाविपयक निर्दोप उपपत्तीच्या कक्षेत, केवळ रजनात्मक नव्हे व केवळ स्वैर प्रतिमानांची अभिव्यक्तीहि करणारी नव्हे, अशा कलेचाहि अंतर्भाव झाला पाहिजे. क्रीडात्मक कलेच्या व्याख्येत तो तसा होत नाही; आणि म्हणूनच कलेच्या समग्र स्वरूपाचे संकलपन या दृष्टीने ती अव्याप्त ठरते. व्यापकाचें अव्यापकाच्या सदर्भपदांनी विवरण करण्याचा, अथवा व्यापकाला अव्यापकाचे रूप देण्याचा तर्कदोप, तीत त्यामुळे उद्भवतो.

एंपथी : परांतरानुभूतीची उपपत्ति थिओडोर लिप् याने प्रतिपादिलेली एंपथीची, परांतरानुभूतीची उपपत्ति अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत अत्यंत लोकप्रिय होती. तीत अंतर्भूत होत नाही असें काहीच नाही. इद्रिय-वेदन, भाव-कल्पन, चितन इत्यादि साऱ्याच गोष्टी तीत येतात. यामुळे ती बरीच मोघम आणि संदिग्ध झाली आहे. "कला म्हणजे परातरानुभूतीत भावक्षेपण," या भूमिकेवर तिचा विशेप भर असावा असें दिसतें. या चर्चेत फार खोल न जातां, हर्बर्ट रीडने तिच्यातील संदिग्धतेवर नेमके बोट ठेवून म्हटले आहे की, "एंपथी या शब्दाचा अर्थ आतर-वेदन. जेव्हा आपण एखाद्या चित्रात आत्मप्रक्षेपण करतो, तेव्हा त्या चित्रातर्गत विशेपांनी आपल्या भावनाचें नियमन होतें; परतु हा अनुभव केवळ कलाकृतीच्या निरीक्षणाशीच निगडित असतो असे नाही. कोणत्याहि दृश्य वस्तूच्या अंतरंगांत प्रवेश करून आपल्याला त्याची स्वानुभूति साध्य करून घेतां येते, पण अशा रीतीने या अनुभूतीला सामान्य विधानांचें स्वरूप दिलें तर सहानुभूति आणि परातरानुभव यात काहीच भेद उरत नाही आणि उरत असलाच, तर तो फार अल्प असेल" (हर्बर्ट रीड : 'दि मीनिंग ऑफ आर्ट', पृष्ठ ३०). शिवाय ज्याला सहानुभूति

वाटते, तो ज्याच्याबद्दल सहानुभूति वाटते, त्याच्या क्षुब्ध भावाशीहि तसाच तादात्म्य पावलेला असतो, आणि स्पृहा, असूया यासारख्या लौकिक भावनाशी सगत असलेले गुण या भावनाना चिकटलेले असतात यामुळे हे तादात्म्य, रंगपीठावर खलनायकाकडून होत असलेला नायिकेचा छळ सहन न झाल्यामुळे तिला वाचविण्यासाठी रंगभूमीकडे धूम ठोकणाऱ्या गावढळ प्रेक्षकाच्या तादात्म्याप्रमाणे, पक्षपाती किंवा सहभागी तादात्म्याच्या स्वरूपाचे आहे ते त्याचे 'स्व-भाव' प्रकटन होय, रसग्रहण नव्हे. भारतीय सौंदर्यविचारपरपरेतहि सहृदयाचें 'रस-भावने'शी तादात्म्य वर्णन केलेले आहे; पण ती भावना गुण-धर्मानें, नाटकातील भूमिकेच्या अनुभूतीतील भावनेहून भिन्न आहे. तो भावानुभव नव्हे, तर 'भावात' अतर्दृष्टीने पाहणारी भावना होय 'एपथी' किवा परातरानुभूतीची उपपत्ति रसातर्गत भावने-विषयी म्हणजे सौंदर्यभावनेविषयी विवेचन करीत नाही; आणि म्हणूनच तिच्या प्रक्रियेचे जे खास वैशिष्टय तेच तीमधून निसटून जाते

कला म्हणजे अंतःस्फूर्ति . ही उपपत्ति अनेकाना मान्य आहे; पण तिच्या सर्व लोकप्रियतेला, बी क्रोचेच मुख्यत कारणीभूत आहे. एका बाजूने सवेदनेपासून आणि दुसरीकडून ऐंद्रिय वेदनापासून तिला त्याने अलग केले आणि प्लॉटिनसच्या कालापासून गूढ अनुभूतीची मगरमिठी पडली होती तीतून त्याने तिची सुटका केली. त्याच्या मताप्रमाणे ही एक प्राथमिक आणि मौलिक क्रिया आहे, आणि तिच्या आधारावर पुढे साऱ्या तर्कनिष्ठ ज्ञानाची उभारणी आणि प्रगति होते. ज्ञान आणि कला या दोहोचाहि ती पाया आणि आधार आहे, या भूमिकेवरून क्रोचे जेव्हा आपली उपपत्ति प्रतिपादन करतो, तेव्हा प्रश्न पडतो की, ज्या अंत स्फूर्तीला तो कलेशी एकरूप मानतो, तीच तर्कनिष्ठ ज्ञानाचे अधिष्ठान होऊ शकेल किवा कसे ? कलेच्या क्षेत्रात अत.स्फूर्ति ज्या प्रकारचे कार्य करते, त्याच प्रकारचे कार्य ती इतिहास अथवा तत्त्वज्ञान यांच्याहि क्षेत्रात करते, असे म्हणता येणार नाही, परतु अत.स्फूर्तीचें कलाक्षेत्रांतील कार्य व तिचे इतिहास किवा तत्त्वज्ञान यांच्या क्षेत्रांतील कार्य यामधील भेद क्रोचेने स्पष्टपणे केलेला नाही. तसेच तो केव्हा-केव्हा अत स्फूर्ति आणि कल्पनाशक्ति या भिन्न संज्ञा, वेगवेगळया संदर्भात एकमेकीऐवजी वापरतो त्याच्या त्या धरसोडीच्या वापरामुळे, 'अंत.स्फूर्ति' शब्दाच्या अर्थाबद्दल अधिकच सदिग्धता उत्पन्न होते 'कल्पना' शब्द कलाप्रक्रियेच्या वर्णनांत अधिक समर्पक आहे, आणि भारतीय त्याचप्रमाणे पाश्चात्त्य कलेच्या इतिहासातील सर्व कालातहि याच अर्थाने तो उपयोगांत आलेला आहे

कल्पना आणि कला : कला-प्रक्रियेतील कल्पनेचे स्वरूप सामान्य मानसशास्त्रातील कल्पनेच्या वर्णनावरून आकलन करतां येणे कठीणच आहे. कल्पनेचे वर्णन करताना, मानसशास्त्रज्ञ तिच्या कलाक्षेत्रांतील वापरापुरताच स्वत ला मर्यादित करून घेत नाही; अथवा कला, विज्ञान किंवा धर्म या क्षेत्रातील भिन्नभिन्न आकांक्षा आणि साध्यादर्श यानी निर्मित होणारे तिचे स्वरूप नेमके कसे वेगळे आहे, याचा प्रपंच करण्यातहि त्याला काही स्वारस्य नसते. आपल्या मानसशास्त्रीय विवेचनांतून अशा प्रकारची तिची साध्यादर्शमूलक विचक्षणा तो आवर्जून टाळीत असतो. यामुळे मानसशास्त्रज्ञानी पुरविलेल्या माहितीचा स्वत च्या कार्य-क्षेत्रांत उपयोग करताना लालित्यदर्शनकार, विज्ञानतत्त्वज्ञ आणि धर्मशास्त्रकार याना ती पुनर्विचारपूर्वक अधिस्थापित करावी लागते. तिच्याबद्दलची मानसशास्त्रीय धारणा, जशीच्या तशी स्वीकारुन तिचा सौंदर्यविचारात जशाच्या तसा वापर करणारे अनेक मानस-शास्त्रपंथी सौंदर्यविमर्शक, पूर्णपणे फसलेले दिसतात. एस लँगरने म्हटल्याप्रमाणे, "जो प्रश्न ज्या क्षेत्रात तर्कशुद्ध क्रमाने उद्भवलेला असतो, आणि ज्याचे उत्तर त्याच्या कार्याला उपकारक असते, त्याच अनुशासनाचा तो प्रश्न होय" ('फीलिंग अँड फॉर्म', पृष्ठ ३७०) स्वाभाविकच सौंदर्यविषयक विचार करणाऱ्याला, मानसशास्त्रज्ञांच्या कल्पनेसंबंधीच्या सर्व संशोधनाच्या फलाचा उपयोग करुन, कला-विषयक विचाराशी कल्पना कोणत्या रीतीने निगडित आहे, आणि कलाविषयक साध्यादर्शांच्या अपेक्षेने, 'कल्पने'चाच वापर कसा करण्यात आला आहे, याचा स्वत च्या दृष्टीने स्वतत्र विचार करणे भाग पडते.

कलात्मक कल्पना काव्यक्षेत्रात कशी कार्यप्रवण होते याचे सर्वोत्कृष्ट विवरण कोलरिजच्या 'बायोग्राफिका लिटरारिआ' या ग्रंथात आढळते, आणि आश्चर्याची गोष्ट ही की, आनदवर्धन, भट्टतौत, अभिनवगुप्त, माहिमभट्ट इत्यादि भारतीय साहित्याचार्यांनीहि जवळजवळ त्याच शब्दात तिचें व्याख्यान केलेले आहे "पूर्वपरिचितवस्तु-विषयीची अपूर्व व अभिनव धारणा" असें कोलरिज तिचे वर्णन करतो (कोलरिज · 'बायो लिट्', II, पृष्ठ १२), तर "नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता", असे भट्टतौत तिचें स्वरूप सांगतो (भट्टतौत : ध्वन्यालोकांतून उद्धृत, 'ध्वन्यालोक', पृष्ठ २४१). ती वस्तुनिष्ठाला आत्म-निष्ठाचे, आणि आत्मनिष्ठाला वस्तुनिष्ठाचें रूप देते, आणि अचेतनाला चेतन आणि चेतनाला अचेतन स्वरूपात अभिन्नपणे पाहते "भावानचेत-नानपि चेतनवत् चेतनानचेतनवत् व्यवहरति।" (आनंदवर्धन 'ध्वन्यालोक", पृष्ठ २२२) कोलरिजच्या म्हणण्याप्रमाणे, "परस्पर-विसगत आणि विरोधी गुण तिच्यात समन्वित होतात" (कोलरिज. 'बायो लिट्.', पृष्ठ १२). तर भट्टनायक (दहावे शतक) · "ते न नास्य सम स स्यात् दुह्यते योगिभिर्हि य." (भट्टनायक · 'ध्वन्या-लोकालोचनेतून उद्धृत, पृष्ठ १६८) ब्रह्मानंदाला मागे सारणारा आनद ती ऐहिक वस्तूतून प्राप्त करून देते, अशी तो ग्वाही देतो "संगीतास्वादाशी समानधर्मी, विविधतेत एकात्मता निर्माण करण्यास समर्थ अशी वत्ति तिच्या योगाने साध्य होते", असे कोलरिजचे म्हणणे आहे (कोलरिज · बायो लिट्' : II, पृष्ठ १४). वामन (आठवे शतक) "कवित्वबीजं प्रतिभानम्" ('काव्यालंकारसूत्र', १.३.१६) असे सांगतो. प्रतिभा नसेल तर काव्य निर्माणच होणार नाही, आणि यदाकदाचित् अट्टहासाने केलेंच तर ते हास्यास्पद ठरल्यावाचून राहणार नाही. प्रतिभा असेल तर काव्यगुणांना मर्यादाच नाहीत "न काव्यार्थविरामोऽस्ति यदि स्यात् प्रतिभागुण.", ('ध्वन्यालोक', ४.६). "इष्यते प्रतिभार्थेषु तत्तदानंत्यमक्षयम्", (पूर्वोक्त, सक्षेप श्लोक, ४.६ वरील टीकेतून उद्धृत). सहस्रावधि बृहस्पतींनी हजारो काव्याची एकाच वेळी रचना केली तरी तिचा ओघ आटणार नाही. "वाचस्पतिसहस्राणा सहस्रैरपि यत्नत. क्षय नैति. . . . .", (पूर्वोक्त ४१०). ज्या कोणा वस्तूला तिचा स्पर्श घडतो, मग ती रम्य, घृणास्पद, भयप्रद, गहन, विकृत, नीच कशीहि असो, रसरूप होते. "रम्य जुगुप्सितमुदारमथापि नीचम्। उग्रं प्रसादि गहन विकृत च वस्तु ॥ यद्वाप्यवस्तुकविभावकभाव्यमानम्। तन्नास्ति यन्न रसभावमुपैति

लोके ॥ " (धनंजय · ख्रिस्तोत्तर सुमारे १० वे शतक. दशरूपक ४.८५). 'विषय शेकडो वर्षांचा जुनापुराणा असला तरी प्रतिभेच्या स्पर्शानें त्याचा कायापालट होऊन तो नव्या तेजाने उजळून निघतो ' " आत्मनोऽन्यस्तसद्भावे पूर्वस्थित्यनुयोग्यपि। वस्तु भातितरां तन्व्या शशिच्छायमिवाननम् ॥ " ('ध्वन्यालोक', ४.१४)

आय. ए. रिचर्ड्स म्हणतो की, कोलरिजने कल्पनेच्या संबंधांत जें काही म्हटलें आहे, त्यांत थोडाफार खुलासा किंवा विवेचन यापेक्षा वेगळ्या स्वरूपाची काही भर घालतां येणे कठीण आहे (आय. ए. रिचर्ड्स 'प्रिन्सिपल्स ऑफ लिटररी क्रिटिसिझम', पृष्ठ २४२) पण खुलाशाच्या स्वरूपाचे का होईनात, पण आणखी एकदोन महत्त्वाचे मुद्दे त्याच्या भरीला येथे घालणे आवश्यक आहे.

त्यांपैकी पहिला महत्त्वाचा मुद्दा, 'कल्पना' विशिष्टनियमानुवर्ती असते हा होय. या नियमनाला भट्टनायक 'साधारणीकरण' ही संज्ञा वापरतो एडवर्ड बुलो तिलाच 'सायकिकल डिस्टन्सिंग' म्हणतो साधारणीकरणाच्या शिक्षेत स्वगत, परगत आणि ताटस्थ्ययुक्त अशा तिन्ही प्रकारच्या पूर्वग्रहांचे नियमन करून, पदार्थमात्राचे अवलोकन करण्याच्या क्रियेचा अंतर्भाव होतो स्वगत आणि ताटस्थ्यसंभव पूर्वग्रह, पाहणाऱ्याची दृष्टि दूषित अथवा आंधळी करून, अनेक गोष्टी तिला दिसू तरी देत नाहीत, नाहीतर त्याचें सकुचित प्रणालीत परिवर्तन तरी करतात; परंतु माणूस जेव्हा विशिष्ट प्रकारच्या शिस्तीने स्वगत अथवा ताटस्थ्यमूलक पूर्वग्रहाच्या पकडीतून स्वत.ला सोडवून घेतो, तेव्हा 'कल्पना' त्याला पदार्थाच्या अभिनव आणि अदृष्टपूर्व पैलूचें दर्शन घडविते, आणि त्याच्या ठायी संगीतास्वादाचा आनद आणि विश्रांति यांची समुत्पत्ति करते. याला कोणी 'लालित्यभाव' असें म्हणतात; पण त्याला 'भाव' हा शब्द लावणे गैरसमजुत उत्पन्न करणारें आहे; कारण मानसशास्त्रांत नमूद केलेल्या कोणत्याहि भावाहून गुणधर्मानें तो वेगळा आहे लालित्यभावना ही फुलाप्रमाणे वहरून येणारी वोधरुप आनंदाचा एक प्रकार आहे. हा आनंद प्रसन्नदर्शन असतो, 'भावा'प्रमाणे प्रक्षुब्ध अथवा कुठित अवस्थेंत नसतो. तो 'भाव' असल्याचा भ्रम होऊं नये म्हणून भारतीय साहित्यशास्त्रकारांनी त्याला 'रस' ही पारिभाषिक संज्ञा दिली आहे चमत्कार, निर्वेश, लय, भोग, समापत्ति आणि विश्राति हे रसाचे गुण होत (अभिनवगुप्त: 'अभिनवभारती', पृष्ठ २८१).

सौंदर्यकल्पनेचा दुसरा महत्त्वाचा विशेष म्हणजे, 'भूत, भविष्य, वर्तमान यांपैकी कोणत्याहि कालांत जे घडते, तें ती वर्तमानांत दर्शित करते', हा. "येन साक्षात्करोत्येष भावांस्त्रैकाल्यवर्तिनाः" (माहिम-भट्ट, ख्रिस्तोत्तर सुमारे अकरावें शतक : 'व्यक्तिविवेक', पृष्ठ ३९०). "प्रत्यक्षा इव दृश्यन्ते यत्रार्था भूतभाविन·" (भामह . ख्रिस्तोत्तर सुमारें सातवे शतक, 'काव्यालंकार', ३.५३). कालाप्रमाणे दिक्-तत्त्वाच्या सदर्भातहि ती हेंच घडवून आणते. दूराला अदूर आणि अदूराला दूर करते. तिच्या अभिनव अपूर्वतेचे हे विशेष धर्म होत.

कल्पनेचा आणखी एक विशेष गुण, तिची कार्यान्वयी प्रकृति नाट्यात्मक आहे हा आहे. "नाट्यायमान एव रस·" (अभिनवगुप्त: 'अभिनवभारती', १.२९१). भट्टतौत प्रतिभेचा हा आवश्यक गुण मानतो. मनाच्या प्रच्छन्न स्तरांत दडलेल्या अनुभूति तिच्या योगाने गोचर होतात; म्हणजेच अवोध मनांतील गोष्टी ती प्रबुद्ध मनाच्या क्षितिजावर प्रक्षेपित करते. कलेचें प्रत्येक प्रतीक हा एक अभिनयच होय. केवळ काल-परिमाणात विद्यमान असणाऱ्या नाट्य, संगीत यासारख्या कलांचीच प्रतीकें नव्हेत, तर चित्र आणि शिल्प यासारख्या घटनारूप पार्थिव आकार्य कलाची प्रतीकेहि नाट्यमुद्रांच्याच स्वरूपाचीं असतात. एखाद्या चित्राकडे, अथवा मूर्तिशिल्पाकडे कल्पनादृष्टीने पाहू लागले की त्याचे काठिन्य वितळून जाते घटिताकाराला मार्दव येते त्यात चैतन्य सचारते पार्थिव आकाराच्या आपल्या देहरूप कवचांतून स्वत ला मुक्त करून घेऊन ती अभिनय करूं लागतात; आणि अशा रीतीने आपल्या संपूर्ण आकाराची प्रचीती प्रेक्षकाला दिल्यानंतर फिरून, स्वत च्या अचेतन कवचात पुनर्लीन होतात

निर्मिति आणि आस्वाद : या संवधातील महत्त्वाचा प्रश्न, वाचक अथवा प्रेक्षक यांच्या कलाकृतीच्या आस्वादाशी, कलाकाराच्या कला-कृतीच्या निर्मितीचे नाते काय असते, यावद्दलचा आहे निर्मिति आणि आस्वाद या भिन्न क्रिया आहेत, हें उघड आहे; पण त्यावरोवरच आस्वाद आणि निर्मिति याचे परस्पर निकटचें नातें आहे हेहि तितकेच स्पष्ट आहे असे असताहि तद्विपयीच्या उपपत्तीत तीव्र विरोध दिसून येतो, व त्यामुळे, त्या भिन्न असल्या तरी परस्परावलवी आहेत, आणि एकीशिवाय दुसरी परिपूर्ण होऊ शकत नाही, ही उघड वस्तुस्थितीहि दृष्टीआड होते.

निर्मितीची प्रक्रिया आणि आस्वादन-प्रक्रिया यांच्या संबंधांत भरताने अत्यत समतोल दृष्टि ठेवली आहे, आणि दोहोंचाहि एक-मेकीत अतर्भाव होतो असे दर्शविले आहे कवि जसा कर्ता तसाच दर्शकहि असतो; आणि कलाकृतीची निर्मिति आस्वादाच्या अपेक्षेने झालेली असते, त्यामुळे निर्मिति आस्वादनाचा आणि आस्वादन हा निर्मितीचा अंगागिभाव असतो कलाकृतीचा निर्माता हा स्वतःहि तिचा एक आस्वादक असतोच निर्मिति-प्रक्रिया अथपासून इतिपर्यंत सर्जन आणि आस्वादन यांमधील क्रिया-प्रतिक्रियाची अखंड शृंखला आहे. कवीला त्याच्या प्रतीतीचा संपूर्ण आस्वाद मिळालेला नसेल तर त्या आस्वादाची अभिव्यक्तीत परिणति होणार नाही. "यावत्पूर्णो न भवति तावन्नैव वमति अमुम्" (भट्टनायक · 'ध्वन्या-लोक' टीकेंत उद्धृत, पृष्ठ २९). 'भावयिनी' प्रतिभाच 'कार-यिति' प्रतिभेच्या रूपाने प्रवाहित होत असते. कलाकृतीच्या प्रारंभाला सर्जक वृत्तीने कलावंत चितन करीत असतो. या चिंतनांत जे केवळ 'आहे' त्याचा तो शोध घेत नाही, तर वस्तुजात आणि तो स्वतः या दोहोंचाहि आविष्कार करील; पण त्या दोहोंपासूनहि जो भिन्न असेल, असा आकार निर्माण करीत असतो. या वीजरूप आकारा-वर त्याचें प्रेम जडते त्याला तो मौल्यवान् वाटतो प्रारंभिक चिंतनपर निर्मितीचे हे अपरिहार्य अंग असून, त्यातूनच पुढच्या प्रगतीची प्रेरणा होत असते. हें निर्मिति-प्रक्रियेचें बीज होय. या बीजांतून पुढे बाकीचा भाग विकसित होतो आरंभ आणि शेवट याच्या समुचित विचारामधून त्याचा आकार क्रमश. सिद्ध होत जातो. पाहणाऱ्याचें लक्ष वेधण्यासाठी कलाकाराने कल्पिलेल्या विनियोजनाचे विशेष त्या वीजात आणि त्याच्या विकासांत सामावलेले असतात. केवळ कवीच्या संतोषापुरतेच ते सीमित राहावे अशी अपेक्षा नसते. त्याने प्रेक्षकाच्या जाणिवेंत सक्रात होऊन त्याच्या चितनपर निर्मितीत आणि सतोषांत परिणत व्हावे असा हेतु असतो.

भरत हा या प्रक्रियेचा सर्वश्रेष्ठ प्रवक्ता होय त्याच्या नाटचशास्त्रा-व्यतिरिक्त, अन्य कोणत्याहि एका ग्रथात, आस्वादन-निर्मिति आणि परीक्षण, रसिक, निर्माता आणि परीक्षक याचा, ती प्रक्रिया पूर्ण होण्याच्या कार्यातील परस्परसबधित घटक म्हणून, इतक्या परिपूर्ण रीतीने परामर्श घेतलेला दिसत नाही आपले समग्र काव्यशरीरशास्त्र, त्याने समर्पकपणे एका श्लोकात स्फटिकवत् व्यक्त केले आहे

"यथा बीजाद्भवेद् वृक्षो वृक्षात् पुष्पं फलं यथा ।
तथा मूल रसा सर्वे, तेभ्यो भावा. व्यवस्थिता ॥"
— भरत . 'नाटचशास्त्र,' ६ . ३८

या श्लोकावरील टीकेत अभिनवगुप्ताने आपला आनदवर्धनाविपयीचा पक्षपात दर्शित केला असला तरी तिचा मुख्य आशय भरताच्या अभिप्रायाशी सुसगत आहे "नाटककाराचा रसभाव हे वृक्षाचें बीज, नटाचा अभिनय ही त्याची फुले, आणि सामाजिकाचा आस्वाद ही त्याची फळे होत" सौदर्यानुभूति एकजिनसी आणि एकजीव असते; व कवीची अनुभूति आणि प्रेक्षकाची अनुभूति हे तिचे आगिक घटक असतात

या सामवायिक वस्तुस्थितीकडे काणाडोळा केल्यामुळे, अनेक एकागी उपपत्ति अस्तित्वात आल्या भारतीय साहित्याचार्यातील भरत आणि अभिनवगुप्त हे दोघेहि व्यापक दृष्टीने निर्मिति आणि आस्वाद याचा समवाय करणारे आहेत, परतु भरताच्यानतर आणि अभिनवगुप्ताच्या अगोदर, 'प्राचीन' आणि 'अर्वाचीन' या नावानी ओळखले जाणारे दोन सप्रदाय अस्तित्वात आले 'प्राचीनां'चा भर कवीच्या भूमिकेवर होता आणि प्रेक्षकाची भूमिका त्यानी जवळजवळ नामशेष केली होती. त्याला प्रतिक्रिया म्हणून 'नवीना'चा संप्रदाय अस्तित्वात आला या पंथाला 'सहृदयपक्ष' असेहि म्हटले जाते. आनदवर्धन हा या संप्रदायाचा प्रमुख आचार्य 'नवीन' साप्रदायिक प्राय प्रेक्षकाच्या भूमिकेवर भर देतात, परतु या दोन्ही सप्रदायातील ग्रंथाचें सूक्ष्म निरीक्षण केले असता, त्यापैकी कोणाहि, कवि किवा प्रेक्षक यापैकी कोणाहि एकाचा काव्यकृतीशी असलेला संवध, सपशेल नाकारीत असल्याचे दिसत नाही, पण त्याच्या त्यातील एकेकाबद्दलच्या पक्षपाता-मुळे मात्र अनवस्था प्रसग उद्भवत आहेत. आनंदवर्धन वारंवार परस्परविरोधी विधाने करताना दिसतो सहृदय हा कवीशी समान आहे, असे न म्हणता, 'कवि सहृदयाशी समान आहे' असे तो सागतो, हे पाहून मौज वाटते वस्तुत बरोबरी किवा श्रेष्ठकनिष्ठता हा मुद्दा समर्पकतेच्या दृष्टीने अप्रस्तुत किवा गौण असून, काव्यकृतीच्या द्वारा कवि आणि सहृदय यामध्ये प्रस्थापित होणारें सौहार्द हें अधिक महत्त्वाचे होय. कलाकार आपल्या कृतीच्याद्वारा सहृदयाशी समान-हृदय होण्याची, सहृदय कवीशी सौहार्द प्रस्थापित करण्याची, आणि दोघेहि एकमेकाशी समानहृदय होण्याची आकाक्षा बाळगीत असतात.

अशाच तऱ्हेची परिस्थिति पश्चिमेकडेहि दिसते. चालू शतकाच्या दुसऱ्या दशकापर्यंत सौदर्यशास्त्रकार कलाकृतीकडे कलाकाराच्या नजरेने पाहत असत, म्हणजे त्याची दृष्टि निर्मिति-स्थल-निविष्ट असे. कलाकाराचें चरित्र, ऐतिह्य परिस्थिति, तंत्र याच्याकडे विशेष लक्ष दिले जाई. कला अनुभूतिरूप आहे, किवा अनुभूति कलारूप घेते ही जाणीव बव्हंशी त्याच्या दृष्टीआड झाली होती; परंतु मधूनच कुणीतरी एखाद्याला अडखळून धडपडताना, चुकूनमाकून तिची आठवण होई ती स्थिति पालटून, कलेविषयी भाष्य करणारे आता दुसऱ्या विरुद्ध टोकाला पोहोचले आहेत कला ही अनुभूति खरी, पण ती अनुभूति सहृदयाची, कलाकाराची नव्हे सहृदयाची अनुभूति हीच खरी आणि महत्त्वाची अनुभूति. तीमधून कलाकृति सजीव होते निर्मात्याची अनुभूति काय होती याचा निर्वाळा कुणी द्यावयाचा ? सहृदयाला कलाकृतीच्याद्वारा जी अनुभूति लाभते तिचे वास्तव हीच लालित्यानुभूति हे अगदी खरे आहे. कलाकृति सार्वजनिकपणे उपलब्ध झाल्याशिवाय तिचे आवाहन, आणि सहृदयाकडून होणारें तिचे आस्वादन, ही सार्वत्रिक आणि दीर्घजीवी होऊं शकत नाहीत. सहृदयाच्या वतीने जास्तीत जास्त एवढेच म्हणता येण्यासारखे आहे, पण सहृदयाच्या जाणिवेत जिवत होतो तो कवीचाच अनुभव नव्हे काय ? आपला अनुभव रसिकाच्या अत करणात उत्पन्न करण्याकरिता कवीने काय उपाय योजले आहेत, यावर सहृदय आपले लक्ष केंद्रित करतो; तेव्हा कवीचीच अनुभूति रसिकाच्या ठिकाणी जिवत होत नाही काय ?

सहृदयाची सौदर्यानुभूति कलाकृति-निर्मात्याच्या अनुभूतीवर अवलबून नाही, असे प्रतिपादन करणे म्हणजे यजमानावाचून समाराध-नेच्या भोजनाची अपेक्षा करण्याप्रमाणे आहे. समान अभिरुचीच्या अतिथींच्या अपेक्षा पुऱ्या करण्यासाठी यजमानाची आवश्यकता असते. सहृदय अथवा कवि यातील एकालाहि दुसऱ्यापासून दूर करण्याच्या प्रयत्नांत सौदर्यानुभवाची हानि होईल, किंवहुना त्याला अयथार्थता, खोटेपणा येईल.

"आस्वादन हीहि निर्मिति-प्रक्रियाच आहे, ते केवळ अक्रिय ग्रहण नव्हे" हे आनदवर्धनाचें म्हणणे अगदी रास्त आहे; पण आस्वाद ही फक्त पुनर्निर्मिति असते, सहृदय हा केवळ समानहृदय असतो त्याचे सहृदयत्व कविहृदयाच्या अस्तित्वावर अवलंबून असतें अर्थात् कवि हा अपार सहृदय ठरतो, या गोष्टीकडे त्याने दुर्लक्ष केले आहे. कवीच्या—निर्मात्याच्या—ठिकाणी चितन, सर्जन आणि आस्वाद ही तीन्ही अगें अभिन्नपणे एकसूत्र होतात या मुद्द्याचें अत्यत संयुक्तिक विवेचन आर. जी कॉलिंगवुडच्या 'प्रिन्सिपल्स ऑफ आर्ट' या ग्रंथातील 'आर्टिस्ट अँड दि कम्युनिटी' या प्रकरणांत केलेले आढळेल.

आशय आणि आकार : सौदर्यानुभवाचे आशय आणि आकार यात भेद करण्याची प्रथा सौदर्यविचाराच्या आरंभकालापासून सुरू आहे. सुरुवातीच्या आशय आणि आकार याविपयीच्या उपपत्ति ज्ञानशास्त्रीय उपपत्तीच्या स्वरूपाच्या आहेत. ज्ञान-वैज्ञानिकांत जसे चिद्वादी आणि वास्तववादी तसे आशय आणि आकार यामधील परस्परसंवंधाच्या भूमिकेवरून दोन प्रतिस्पर्धी सप्रदाय अस्तित्वात होते, तसेच ते सौदर्य-विपयक विचारातहि उद्भवले

जुना वास्तववाद आणि चिद्वाद . वास्तववाद आणि चिद्वाद यावद्दलच्या कलाविषयक जुन्या उपपत्ति, "आशय हा कोणत्यातरी तद्बाह्य वस्तूचे प्रतिनिधान आहे" या गृहीतकृत्यावर आधारलेल्या आहेत कला ही जीवनाचे, निसर्गाचे अथवा दोहोंचेहि प्रतिनिधान होय. प्रतिनिधान या शब्दाने जीवन अथवा निसर्ग यांची अनुकृति किंवा नक्कल याचा बोध होतो. प्लेटो कलेचे दोन प्रकार सागतो : ऐंद्रिय सवेदनांद्वारा प्रतीत होणाऱ्या बाह्य, विनाशी वस्तूची

अनुकृति करणारी एक, आणि कलेच्या वतीने सनातन आदर्शांनी कौल देऊन त्याची प्रतिकृति करणारा दुसरा प्लेटो आदर्शाची अनुकृति करणाऱ्या कलेच्या वतीने कौल देतो, म्हणून त्याला आदर्शवादी सौंदर्यदार्शनिकाचा नेता म्हणता येईल ॲरिस्टॉटलची भूमिका मध्यम-मार्गीयाची आहे. आशयाच्या अपेक्षेने कला ऐंद्रियवेदनिक, तर आकाराच्या दृष्टीने आदर्शात्मक होय ऐंद्रिय वेदनात्मक वास्तव, हा कलेचा आशय, तर आदर्श आकृतिबंध हा तिचा कायिक आकार. ज्ञानप्रक्रियेच्या विवेचनात ॲरिस्टॉटल जसा आशय आणि आकार याना अभेद्य मानीत नाही, त्याचप्रमाणे कलाकृतीतहि त्याना अविभाज्य समजण्यास तो तयार नाही अनुकरणाचा तो आदर्शीकरण असा अन्वय लावतो. ॲरिस्टॉटलच्या या प्रतिकृतिविषयक सकल्पनेतील सदिग्धतेमुळे वास्तववादी आणि आदर्शवादी, दोघेहि त्याला आपापल्या पक्षाचा समर्थक समजतात.

उत्तरकालीन वास्तववाद . यापुढील काळात कलेंतील चिद्वाद आणि वास्तववाद यामधील भिन्नतेला एक नवी भूमिका लाभली. सामान्य जीवनाचे, विशेषत कनिष्ठ-वर्गीयांच्या जीवनक्रमाचे दर्शन घडविणाऱ्या कलेला 'वास्तव'वादी म्हणण्यांत येऊ लागले, आणि त्याच्याउलट ज्यांनी आपणाला 'वरिष्ठ' जीवनाशी निगडित करून घेतले होतें, अशा कलाकाराच्या कलेला 'आदर्शवादी' हे नाव प्राप्त झालें. फ्लेमिश कलेंत कृषि-जीवनाचे चित्रण होई, म्हणून तिला 'वास्तव' आणि व्हेनिशिअन कलेत सरदार-दरकदार वर्गातील व्यक्तीचें आणि त्याच्या जीवनाचे चित्रण असे, म्हणून तिला 'आदर्श' ही विशेषणें लावण्यांत येऊं लागली.

आधुनिक वास्तववाद . नववास्तववादी बहुश. 'इंद्रियाकन'वादी 'इंप्रेशनिस्ट्स' असतात नूतन आदर्शवादी बहुतेक 'आविष्कार'-वादी, 'एक्स्प्रेशनिस्ट्स' असतात; पण हे दोन्ही संप्रदाय कलेत प्रतिनिधानाचे महत्त्व कमी लेखणारे आहेत. आरंभीच्या इद्रियाकन-वाद्यातील एक ख्यातनाम कलामीमासक – क्लाइव्ह बेल – सागतो की, कलाकृतीतील प्रतिनिधानमूलक घटक, कदाचित् हा हानिकारक असेल, अथवा नसेलहि, पण तो नेहमीच अप्रस्तुत असतो, हे निश्चित ('आर्ट', पृष्ठ २५). तो आणखी पुढे सांगतो, "कलाकृतीचा आस्वाद घेण्यासाठी आपणाला (निसर्ग अथवा जीवन यांमधून) काहीहि बरोबर आणण्याची आवश्यकता नसते; फक्त रग आणि आकार यासंबंधीची सवेदनक्षमता आणि त्रिमित अवकाशाचे ज्ञान, ही असली म्हणजे पुरे." (पूर्वोक्त, पृष्ठ २७) सीझानची कला ही पूर्व-इंद्रियाकनवादी कलेचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून उल्लेखिण्यात येते.

इंद्रियांकनवादोत्तर वास्तववाद : हा संप्रदाय आणखी एक पाऊल पुढे जातो. क्लाइव्ह बेलने प्रतिनिधान घातुक असेल अथवा नसेल असे मोघमपणे म्हटले, पण इद्रियांकनवादोत्तर लालित्यमीमांसक, त्याचप्रमाणे पीये मॉंट्रिआसारखे कलाकार, कलेतील प्रतिनिधान हे, तिच्या सर्जनप्रक्रियेच्या, तसेच तिच्या आस्वादनक्रियेच्याहि मार्गातील महत्सकट आहे, असे सांगतात या प्रतिनिधानाच्या ओझ्याखालून कलेला मुक्त करणें त्यांना अत्यंत आवश्यक वाटतें. "स्वत च्या प्रयोगा-मधून उपलब्ध झालेले तर्कशुद्ध निष्कर्ष – आकार आणि नैसर्गिक गकाम, यांबद्दलचे निष्कर्ष 'घन'वाद्यांनी, 'क्यूबिस्टा'नी स्वीकार-ण्याची तयारी दाखविली नाही. यावरून भावनाच्या आत्मनिष्ठ अवस्था शुद्ध वास्तव कसें शबल करतात याची मला जाणीव झाली." ('प्लास्टिक आर्ट अँड प्युअर प्लास्टिक आर्ट, अँड अदर एसेझ', पृष्ठ १०).

याहूनहि अधिक ऐकान्तिक असा उत्तरकालीन इद्रियाकन-वाद्याचा आणखी एक पक्ष आहे 'ल आर्त इन्फार्माल' हे त्याचे नाव, आणि 'आकारविहित कला' हें त्याचे ब्रीद 'आकारविहीन' या शब्दाने फिलिप गस्टन या चित्रकाराला चित्रात, 'पाहावयाचे असें' काही नसते, असे ध्वनित करावयाचे नसून, अशा चित्रातील 'आकार' अदृष्टपूर्व आणि अनोळखी असतो, इतर 'अमूर्त' चित्रण-पद्धतीतील आकाराहून भिन्न असतो, आणि ज्यावरून त्याची ओळख पटेल असे समानरूप आकार बाह्य जगात अस्तित्वात नसतात, हे सागावयाचे आहे अगदी बारकाईने निरीक्षण केले तर अशा चित्रातहि, नित्य, जीवनात आढळ-णाऱ्या आणि अनुभवाला येणाऱ्या गोष्टींशी साम्य असलेले घटक मुळीच दिसून येत नाहीत, असे नाही अमूर्तवादी चित्रकलेने त्याचे प्रमाण कमी करून त्याना आत्यंतिक अल्पता आणलेली असते इतकेच. अशा रीतीने प्रतिनिधानाचा व्याप जास्तीत जास्त अल्प करणे, हा साऱ्याच कलेचा प्रयत्न आणि स्वभावविशेष होय काही फरक असेलच, तर तो फक्त परिमाणाचा स्वत ला लाभलेल्या प्रचीतीच्या प्रकटनाकरिता प्रतिनिधानात्मक घटकाचा किती सकोच करावा, याचा स्वत निर्णय करावयाचे स्वातंत्र्य प्रत्येक कलाकाराला अवश्य असले पाहिजे.

अतिवास्तववाद आणि अपरवास्तववाद . वर सागितलेल्याहून वेगळा असा इद्रियाकनवादोत्तर वास्तववादाचा आणखी एक प्रकार आहे तो काहीसा बहुरूपी वृत्तीचा आहे. तो स्वत ला केवळ अमूर्त, मूर्त, आदर्श, सौंदर्य किंवा परतत्त्ववादी म्हणवीत नाही. त्यापैकी कोणत्याहि एकाशीच तो स्वत.ला निगडित करून घेत नाही. त्यातील एकाचा किंवा अनेकाचा आपल्या सोयीप्रमाणे तो वापर करीत असतो आपल्या कलेतील आकार आणि प्रतीके याचे सयोजन करण्यासाठी तो ज्या वास्तवाचेच आदर्श दृष्टीपुढे ठेवतो ते वास्तव युग् आणि फ्रॉइड् यानी परिचित करून दिलेले स्वप्न-वास्तव होय. हर्बर्ट रीड सागतो की, "अतिवास्तववाद आधुनिक मानसशास्त्राच्या या शाखांतून उद्भवला आहे निदान तो त्यांच्या साहाय्याने स्वत चे समर्थन तरी करीत असतो. प्रमाणीभूत प्रतीके हेतुपूर्वक तयार करण्याचे त्याचे प्रयोग चालतात, . . .आणि, अमूर्त अथवा प्रत्यक्ष अशा दोन्ही प्रकारच्या प्रतीकांचा वापर करण्यातहि त्याला दिक्कत वाटणार नाही" ('दि मीनिंग ऑफ आर्ट', पृष्ठ १६). चित्रकलेच्या क्षेत्रात पाब्लो पिकासो आणि काव्याच्या परिसरांत क्लिओ, हे अतिवास्तववादी कलेची उपपत्ति आणि तिचा व्यवहार याचे प्रमुख आधारस्तंभ होत.

आधुनिक चिद्वाद . नववास्तववादाप्रमाणेच आधुनिक चिद्-वादाची प्रवृत्ति प्रतिनिधान निरस्त करण्याकडेच स्पष्टपणे दिसून येते. इंद्रियाकन-वाद्यांनी पूर्वी तेच केले. त्याहून कमी जहाल असलेल्या चिद्वादी उपपत्ति प्रतिनिधानाचा सपूर्णपणे त्याग करीत नाहीत. स्वभाव-लेखन, कृति यासारख्या कलेच्या विषयाशी सलग्न असलेल्या घटकाच्या वर्चस्वांतून कला मुक्त झाली पाहिजे, असा त्याचा दावा असतो. जुने चिदवादी त्याना आवश्यक घटक मानीत. नवचिद्वाद्यांच्या मता-

प्रमाणे स्वभावपरिपोष आणि कृति याना घटकात स्थान असण्यास हरकत नाही, पण भावनाविष्कार हा कलादृष्ट्या अधिक महत्त्वाचा होय. "रसाभिव्यक्ति हा काव्याचा आत्मा आहे, लौकिक भावाचा आविष्कार नव्हे" असे सागणारा अभिनवगुप्त या दृष्टीने एक प्रकारे आविष्कारवादीच म्हटला पाहिजे

'भावनाविष्कार' आणि भावनाभिव्यक्ति या शब्दसहतीच्या जागी, कधी-कधी 'लालित्यभाव' अशी शब्दयोजना करण्यात येते हा शब्दप्रयोग अत्यत सदिग्ध आहे आविष्कार याच नावाने ओळखली जाणारी दुसरी एक उपपत्ति आहे तिचे अध्वर्यु जॉर्जिस रुऑल्ट आणि मेअर शगाल, हेहि "कला ही कलाकाराचा आत्माविष्कार होय", असेच प्रतिपादितात हा पथ त्या शब्दाच्या वाच्यार्थाने आविष्कारवादी आहे काहीहि करून कलाकाराचा भावप्रकटन करण्याचा अट्टहास असतो, आणि त्यामुळे या 'काहीहि करून'चा परिणाम प्राय नैसर्गिक दर्शन अतिरजित आणि विकृत होऊन, आविष्कार जवळजवळ विद्रूप होण्यात होतो व्यग्यचित्रण हाच या प्रकारच्या कलेचा नैसर्गिक परिणाम होय

क्रोचेचा आविष्कारवाद क्रोचेची अभिव्यक्तीची उपपत्ति आणि वर वर्णन केलेला आविष्कार यामध्ये अनेकदा घोटाळा करण्यात येतो. क्रोचेच्या मतानुसार अभिव्यक्ति ही भावनेचा सहजोद्गार नसून, भावनात्मक प्रतीकाची बोधनक्रिया होय. ही क्रिया म्हणजे लक्षण नव्हे, सवाहक चिन्ह किंवा सकेतानी ज्याचा अर्थ ठरून गेलेला आहे, आणि ज्याचा सबध तद्बाह्य सृष्ट पदार्थाशी आहे, असे सूचक प्रतीकहि नव्हे भावनातर्गत ताण, त्याचा निरास आणि आरोहावरोह याना बोधनावस्थेत असणारे ते एक निदर्शन-प्रतीक आहे. अशा रीतीने अभिव्यक्ति आणि भावना हे क्रोचेच्या उपपत्तीतील शब्द, त्याच्याशी सामान्यपणे निगडित असलेल्या अर्थाच्या पलीकडे जाणारे आहेत

एस. लँगर हीहि अभिव्यक्तिवादी आहे; पण तिचा अभिव्यक्तिवाद क्रोचेच्या आविष्कारवादाहून थोडा वेगळा आहे ध्वनि अथवा रंग यासारख्या पार्थिव माध्यमातून होणारी अभिव्यक्ति हीहि कलेशी अगभूत असते, असा तिचा आग्रह आहे क्रोचेच्या म्हणण्याप्रमाणे उत्स्फूर्त आविष्कार ही केवळ शुद्ध चैतन्यात्मक क्रिया आहे; आणि पार्थिव माध्यमातून होणारी अभिव्यक्ति कलाबाह्य असून तिला केवळ व्यावहारिक मूल्य आहे त्याच्या मतानुसार, मायकेल अँजलोने कॅन्व्हसवर ब्रशाचा पहिला स्पर्श करण्याआधी त्याच्या मनात अस्तित्वात होती, ती त्याची खरी कलाकृति याउलट, एस. लँगरचें म्हणणे असे की, रंगानी चित्ररचना करणे ही कलानिर्मितीची अगभूत क्रिया आहे, आणि ती झाल्यावाचून अभिव्यक्तिप्रक्रिया पूर्ण होऊ शकतच नाही एडवर्ड बुलो हाहि तिच्याशी सहमत आहे.

वव्हंशी अभिव्यक्तिवादी असा भारतीय चिद्वाद्याचाहि एक सप्रदाय आहे तो सौंदर्याविष्काराला रसाभिव्यक्ति ही सज्ञा देतो; आणि ही रसाभिव्यक्ति काव्याचा प्राण होय, असे प्रतिपादन करतो. ही अभिव्यक्ति मुख्यत्वेकरून बोधनात्मक आविष्काररूप असून उत्स्फूर्तता हा तिचा स्वभावधर्म आहे ही अभिव्यक्ति म्हणजे, सर्वसाधारण व्यवहारात अनुभवाला येणाऱ्या भावांचा आविष्कार नव्हे, तर त्या भावात अतर्दृष्टि प्राप्त करून देणाऱ्या आकाराची ती अभिव्यक्ति होय. ही अतर्दृष्टि नेहमीच आनदमय असते

सौंदर्यप्रतीक आणि अर्थ . सौंदर्यप्रतीक मनुष्यनिर्मित आहे माणसाच्या कलामनस्कतेचा तो खास आविष्कार होय. मनुष्यनिर्मित प्रतीक आणि नैसर्गिक प्रेरणेचा जैवक्रियार्थी इशारा, यामधील भेद नीटपणे ध्यानात ठेवणे अगत्याचे आहे. जीवधारणा, अपत्यनिर्मिति, आणि आत्मसरक्षण या जैव प्रयोजनाची परिपूर्ति करण्यासाठी प्राणी सहजप्रेरणेने इशारा करीत असतात. माणूसहि त्याच कार्यासाठी तशाच इशाऱ्यांचा वापर करतो, पण त्याने त्याना उत्तम प्रकारच्या प्रतीकीकरणाच्या शिस्तीत आणले असून, हें प्रतीकीकरण अधिक अनिर्बंध असते या प्रतीकीकरणाच्या शक्तीने त्याला स्वतत्र केलें आहे व त्यामुळे अनाविष्कृत राहिल्याकारणाने, अन्यथा ज्याचे त्याला कधीच दर्शन घडू शकलें नसते, असे एक अभिनव विश्व त्याच्या नजरेपुढे खुले झाले आहे. त्याने त्याला नव्या विश्वाचे सकल्पन करण्याचे आणि ते अंतश्चक्षूपुढे साक्षात् उभे करण्याचे सामर्थ्य दिले आहे

कलात्मक, वैज्ञानिक, तात्त्विक, धार्मिक, नैतिक अशा भिन्नभिन्न मानवी वृत्तीचे प्रकटन करणारी अनेक वेगवेगळी प्रतीकें आहेत प्रतीकवादाचे एक नवीनच तत्त्वज्ञान अलीकडे अस्तित्वात आले आहे प्रस्तुत सदर्भात आपले काम फक्त सौंदर्यमूलक प्रतीके आणि तार्किक, वैज्ञानिक प्रतीके यांमधील फरकाची स्थूल चर्चा करण्यापुरतेच मर्यादित आहे.

स्थूलमानाने वैज्ञानिक प्रतीक सर्वसाधारण स्वरूपाचे बौद्धिक विधान करण्याच्या प्रवृत्तीचें द्योतक असते, तर सौंदर्यात्मक प्रतीक हे तद्विरोधी वृत्तीच्या व्यक्तिविशिष्टीकरणाच्या भावनिक प्रवृत्तीचे निदर्शक असते. "त्याने मानसदृष्टि विस्तारत नाही, सकोच पावते. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचे तर ते एकाच बिंदूत केंद्रित झालेले सारसर्वस्व असते." (कॅसिरर : 'लँग्वेज अँड मिथ', पृष्ठ ९०) गटे, रवीन्द्रनाथ टागोर, गुंथर, मुलर सागतात की, "ते आपल्या अत्युच्च बिंदूकडे एकाग्र दृष्टि ठेवून ऊर्ध्व चक्राच्या गतीने वाढत जाते." (टागोर : 'माय रेमिनिसन्सिस', पृष्ठ २२८). बाह्य वस्तुजात आणि निसर्ग यातून स्वत च्या कक्षेत आकर्षित केलेल्या द्रव्याचे रूपातर करण्याची क्रिया यात अतर्भूत असतें उदा.— एखादे बीज जसे आपल्या परिसरांतून क्षार, ओलावा, हवा आणि प्रकाश स्वत.कडे आकर्षित करते व त्याचें जीवनरसांत, सारतत्त्वांत रूपातर करून त्याच्या मदतीने वाढत, तरारत आपल्या केंद्रबिंदूभोवती वरवर जाते, त्याचप्रमाणे कलाकारहि, आपल्या सभोवारच्या वातावरणातून भाव, भावना, कल्पना, आकृति, रंग, ध्वनि इत्यादीना स्वत कडे आकर्षून घेऊन आपल्या संकल्पनशक्तीच्या साहाय्याने त्यांचें सारस्वरूपात परिवर्तन करतो आणि त्याच्या बळावर एक अपूर्व आणि अभिनव आकृतिबध निर्माण करतो. या रीतीने निर्माण होणारे प्रतीक हें व्यक्तिरूप सामग्र्य असते, आणि त्याच्या तुलनेने इतर सर्व सामग्र्ये कमी सुसवादी, कमी आत्मनिविष्ट आणि कमी आत्माविष्कारक्षम वाटतात

सौंदर्यप्रतीकाचा एक महत्त्वाचा विशेष हा की, त्याचा रोख अंतरगाकडे असतो, आणि त्याचा संदर्भहि अंतर्गतच असतो स्वाभाविकच हे प्रतीक सर्व बाह्य संदर्भाचे निरोधन करून स्वत.च्याच अंतरगातून एक नवा आविष्कार आकाराला आणते आनदवर्धनाने ध्वन्यालोकात

म्हटल्याप्रमाणे, या प्रतीकाचा अर्थ वाच्यार्थविमुख असणाऱ्यांनाच प्रतीत होतो ('वाच्यार्थविमुखात्मनाम्', 'ध्वन्यालोक', १.१२).

वैज्ञानिक प्रतीक बाह्य संदर्भावर अवलंबून असतें; कला-प्रतीक तसें असत नाही वैज्ञानिक प्रतीकाच्या पडताळ्यासाठी बाह्य पदार्थाची आवश्यकता असते, हे त्याचें मुख्य वर्म आहे. उलटपक्षी, कला-प्रतीकाचा प्राण आणि त्याचें प्रयोजन ही दोन्हीहि त्यांतच अंतर्भूत असतात; त्यामुळे त्याचा पडताळा पाहण्यासाठी कोणत्याहि तद्‌बाह्य पदार्थाची अपेक्षा नसते सहृदयाला कलाकृतीतून लाभलेल्या, त्याच्या स्वतःच्या भावजीवनाच्या अंतर्दृष्टीत तो निकष समाविष्ट असतो.

कलेचें श्रद्धास्थान स्वतः तिच्यातच अंतर्भूत असते. ती स्वतःच त्या श्रद्धेचा विषय असते, म्हणजेच ती अविषय असते 'अविषय श्रद्धा' हा शब्दप्रयोग तसा हास्यास्पद वाटण्याचा संभव आहे; पण आय. ए. रिचर्ड्‌सने समर्पकपणे दाखवून दिल्याप्रमाणे, "अविषय श्रद्धा ही एक हास्यास्पद गोष्ट आहे, अथवा ते एक अपूर्ण विधान आहे, ही समजूत केवळ वैचारिक गोंधळांतून निर्माण झालेला पूर्वग्रह होय. अशा श्रद्धांना अर्थातच, विज्ञानांत स्थान नाही; पण आपल्यापुरत्या त्या अत्यंत अमोल असतात" ('प्रिन्सिपल्स ऑफ क्रिटिसिझम', पृष्ठ २८०). त्यांचा हा बहुमोलपणा अर्थातच त्याच्या या अविषयत्वांत म्हणजेच त्यांच्या वैज्ञानिक घटना अथवा उपयुक्त नैतिक पाठ नसण्यांत असतो. "एखादा अश्रु किंवा स्मित याप्रमाणेच एखादी कविताहि अंतरंगात काय घडत आहे यांचें चित्र असतें. विज्ञान अथवा तत्त्वज्ञान यांना त्यापासून काही लाभ असेल, तर तो त्यांनी खुशाल घ्यावा; पण ते त्याच्या अस्तित्वाचे प्रयोजन नव्हे. नावेंतून नदी ओलाडतांना तुम्हांला एखादा मासाहि पकडतां आला, तर ते तुमचें भाग्य; पण त्यामुळे ती नाव मच्छिमारी होडी ठरत नाही, अगर तो नावाडी मासे पकडण्याचा धंदा कां करीत नाही, म्हणून तुम्हांला त्याला बोलहि लावतां येणार नाही" (टागोर : 'माय रेमिनिसन्सिस', पृष्ठ २२३).

कलाप्रतीकाचा प्रधान विशेष तें एक स्वयंपूर्ण सामग्र्य असतें, हा होय; परंतु भारतीय आणि पाश्चात्त्य कलाविमर्शकांनी ही वस्तुस्थिति अनेकदा नजरेआड केलेली आढळते. कोणतेंहि काव्य, चित्र, गीत, काहीहि असो, एक गतिशील प्रतीक असते. एखाद्या अचेतन वस्तूचे चित्र, अथवा एखादा शिल्पखंडहि, पाहणारा त्या प्रतीकाबद्दलचें जेव्हा चिंतन करूं लागतो, तेव्हा तें गतिमान् होऊन, त्या पाहणाऱ्याला स्वतःच्या चैतन्ययुक्त वर्धिष्णु आकाराचे दर्शन घडविते. असा हा शिल्पखंड अथवा मृद्‌घट आपाततः गतिहीन भासतो खरा; पण प्रत्यक्षात त्यांतून संगीताहूनहि अधिक लयबद्ध, फार काय नाट्यात्मक आणि मार्दवयुक्त आकाराची प्रचीती लाभते काही भारतीय साहित्य-शास्त्रकार, हे लालित्यप्रतीक अनेक सांकेतिक प्रतीकांची सहति आहे, असे मानतात. साहित्य, संगीत, चित्र इत्यादि कलांच्या पंडितांनी त्याबद्दलचे लिहिलेले ग्रंथ हे या प्रकारच्या सांकेतिक प्रतीकाचे कोशच होत. या सांकेतिक प्रतीकांना अलंकार, गुण, रीति अशा संज्ञा आहेत. अशा विश्लेषणाच्या उपयुक्ततेबद्दल शंका नाही; परंतु सौंदर्यप्रतीक हें या आलंकारिक प्रतीकांहून वेगळें आणि अधिक आहे, आणि त्याचा अर्थहि त्याच्या शाब्दिक अर्थाहून अधिक आणि वेगळा आहे.

ख्रिस्तोत्तर नवव्या शतकांत भारतांत सौंदर्यप्रतीकांविषयी एक नवी उपपत्ति मांडण्यांत आली. तीत आनंदवर्धनाने त्याचा अर्थ समर्पक रीतीने विशद केला आहे. या उपपत्तीचा संगीत, नृत्य, चित्र इत्यादि कलांच्या आचार्यांनीहि स्वीकार केलेला दिसतो. अलीकडे विसाव्या शतकांत या उपपत्तीशी साम्य असलेली आणखी एक नवी उपपत्ति प्रचारांत आली आहे. बी. क्रोचे., आय. ए. रिचर्ड्‌स, आय. ए. रीड, आणि एस. लँगर हे या सौंदर्यार्थाच्या उपपत्तीचे पुरस्कर्ते होत. भारतीय साहित्यशास्त्रकारांनी, सौंदर्यप्रतीकाला 'व्यंजक' आणि त्याच्या अर्थाला 'व्यंग्य' या संज्ञा दिल्या असून, तार्किक प्रतीकाला 'वाचक' व त्याच्या अर्थाला 'वाच्य' म्हटले आहे. एस. लँगरने आपल्या 'फिलॉसफी इन ए न्यू की' या सुप्रसिद्ध ग्रंथांत विवेचिलेल्या 'प्रेझेंटेशनल सिंबल' आणि 'डिस्कर्सिव्ह सिंबल' यामधील भेदाशी, 'व्यंजक' आणि 'वाचक' यांमधील भेदाचें फार साम्य आहे. सौंदर्यप्रतीक या पदाचा अर्थ, संगीतामधील त्याच्या वापराच्या संदर्भांत तपासून पाहिला असता, समजण्यास अधिक सुलभ होईल.

संगीतप्रतीक हे सौंदर्यप्रतीकाचे सर्वोत्कृष्ट उदाहरण होय. संगीतांत त्यांतील वाच्य किंवा दर्शक अर्थाला, म्हणजेच बाह्य जगांतील पदार्थाशीं असलेल्या संबंध-संदर्भाला, किमान स्थान आणि महत्त्व असते, रागाची स्वररचना ही शुद्ध 'व्यंजक' असते. तिचा आशय तीतच अंतर्भूत असतो, आणि अत्यंत आत्मनिष्ठ आंतरिक भावनांचा तो एक अत्यंत वस्तुनिष्ठ आविष्कार असतो. "गीतावर शब्दाचें ओझें जितकें कमी, तितके अधिक चांगलें", "जिथे शब्द कुंठित होतो, तिथे गीताला आरंभ होतो", "त्याला अनिर्वाच्याचें निर्वाचन करण्याचें सामर्थ्य असतें", "शब्द जे प्रकट करूं शकत नाही, ते ते प्रकट करतें." (रवींद्रनाथ टागोर : 'माय रेमिनिसन्सिस', पृष्ठ २०५, २२८) सर्व कला संगीताच्या पदवीला पोचण्याची स्पृहा धरतात संगीत हें भावनांचे शुद्ध उद्‌गीत होय.

स्थापत्यकला आणि मृद्‌घटकला यात सौंदर्यार्थ घनस्वरूपांतर्गत असला तरी जवळजवळ संगीतांतल्या सारखाच प्रतीतिक्षम असतो. नवशिल्प आणि नवस्थापत्य आवकाशिक पृष्ठभागांतील लयबद्धता विस्फुट करण्याकरिता सर्व आलंकारिक रचना वर्ज्य करून, हाच परिणाम साधण्याचा प्रयत्न करीत आलेलीं दिसतात. या कलाकृति अचल, स्थितिशील असल्यामुळे, त्यांतील सारेच काही तसेंच अचल आणि स्थितिशील असावे असा समज होतो; पण क्षणभर सावधानपणे त्याबद्दल चिंतन केलें असतां, त्यातील गतीची आणि आकारमार्दवाची प्रचीती मिळू लागते. ती प्रचीती हाच त्याचा खरा ललित-आकार, आणि तोच एखादे 'मंदिर' अथवा 'घट' यांचा आशय अथवा अर्थ.

चित्र हें त्या मानाने अधिक प्रतिनिधानात्मक असतें; पण चित्राचा आत्मा त्याच्या प्रतिनिधानांत नसतो; त्यांतून निष्पन्न होणाऱ्या आकारांत असतो.

बाह्य संदर्भाचें निरोधन व्हावे आणि पाहणाऱ्यांचे अवधान त्या प्रतिनिधानांत सामावलेल्या आकाराकडेच राहावें, याकरिता

प्रतिनिधानाला मर्यादा-रेषा घातलेल्या असतात. एडवर्ड वॅडवर्थने म्हटल्याप्रमाणे "चित्र हें मूलत एखाद्या अचेतन पातळीचें अगर पृष्ठभागाचे सचेतनीकरण होय" (एस लँगरने, 'फीलिंग अँड फॉर्म', पृष्ठ ८० वर उद्धृत केलेले अवतरण.) एखाद्या चांगल्या चित्राकडे मुहूर्तभर पूर्वग्रहरहित मनाने, एकाग्रतेने पाहत राहिल्यास, सोमेश्वराने सागितल्याप्रमाणे "त्याचा मोत्याच्या पाण्यासारखा आर्द्र तजेलदार आकार अचेतन चित्रातून जिवंत झऱ्याप्रमाणे प्रवाहित होऊं लागतो." टागोर सागतात की, "सागरपृष्ठावर खेळणाऱ्या तरंगाप्रमाणे त्याची क्रीडा असते." भारतीय चित्राचार्यांनी याला 'तारंग्यमानत्व' म्हटलें आहे. मांड्रियासारखे अमूर्ततावादी चित्रकार, आकाराच्या आविष्काराला प्रतिनिधान व्यत्यय आणते म्हणून त्याला अजीवात बहिष्कृत करतात आणि शुद्ध आकाराचे चित्रण करण्याचा प्रयत्न करीत असलेले दिसतात, पण असे करणे हे, जीवनात कडक यतिधर्म पाळण्या-सारखे आहे. ससारात राहूनहि जो त्यातून मुक्त असतो, त्याचें नैतिक बळ, त्यातून पळ काढणाऱ्याहून केव्हाहि अधिक स्पृहणीय होय. या चित्रकाराचा प्रतिनिधान-विरोध, हा यतिधर्मीयाच्या वर्तनासारखाच प्रकार झाला. प्रतिनिधानाच्या कक्षेत राहूनहि त्याच्यावर मात करणारी कला स्वाभाविकच, अधिक वैश्विक आकर्षण उत्पन्न करण्यास समर्थ असते, आणि आपल्या अर्थाचा प्रतिसाद, अधिक चांगल्या रीतीने मिळविण्यास पात्र ठरते.

कोणतेहि काव्य सामग्र्याने व्यंजक असतें. यामुळे त्यांतील अमुक शब्द व्यंजक आहेत, असे जितके कमी म्हटले जाईल तितके अधिक बरें. आनंदवर्धनाचा तसे म्हणण्याचा हेतु दिसतो (१ ८.३.१ वरील टीका, परिकर श्लोक). सौंदर्यप्रतीक हे एक एकरूप, गतिशील सामग्र्य असते आणि म्हणूनच ते सामग्र्याने व्यंजक असते. 'प्रबंधध्वनि' हाच वस्तुत. खरा ध्वनि, आणि समग्रप्रबंध हाच खरा व्यंजक होय. काव्याच्या एखाद्या भागाची ओढाताण करून, त्याला वळणे-वळसे देऊन, त्याला अलंकारध्वनि अथवा वस्तुध्वनि ठरविता येईल; अथवा रसध्वनीचे गुणीभूत व्यंग्यात अगर गुणीभूत व्यंग्याचे रसध्वनीत परि-वर्तनहि करता येऊं शकेल, पण त्याची अशी वेगवेगळी दालनें पाडणें उचित नव्हे. काव्य असले अडथळे ओलाडून पुढे जात असतें आणि अशा वेगवेगळ्या आखीव दालनात विभागलें जाण्याची त्याची तयारीहि नसते. काव्याचा स्वयंपूर्ण आणि सपूर्ण प्रतीक म्हणून विचार केला असतां त्याचा जो समग्र अर्थ निष्पन्न होतो, तोच त्याचा अपरिवर्तनीय ध्वनि होय आय. ए. रिचर्ड्सने अत्यंत असदिग्ध रीतीने या मुद्द्याची विचक्षणा केली आहे.

याचा अर्थ असा नव्हे की, कमीजास्त गुणांची आणि उण्याअधिक महत्त्वाची काव्ये असतच नाहीत; पण कशीहि असली तरी ती सारीं काव्येच आणि ध्वनि हाच त्यांचा मुख्यार्थ. हा व्यंग्यार्थ ज्यांत नाही असें एकहि काव्य असूच शकत नाही, असा आनदवर्धनाचा दावा आहे अधम काव्य बहिष्कृत केलें तर त्याच न्यायाने सारीच काव्यें बहिष्कृत करावी लागतील. या विचारांतून स्वाभाविकच आस्वाद आणि मूल्य-निर्णय या विषयांचें 'सूतोवाच' होतें.

ललित्यमूल्यन आणि समालोचन : निर्मिति, आस्वादन आणि समा-लोचन ही, कलाकाराच्या अंत.करणांत अविभाज्यपणें संलग्न असतात, आणि त्यांचा आविष्कार हा त्या संहतीचा एकजीव 'प्रबंध' असतो, हे प्रतिपादन मागील एका छेदकांत आलेंच आहे ही समग्र प्रक्रिया, कला-काराने स्वत. औचित्यविचारपूर्वक केलेली अभिव्यक्ति असल्यामुळे, वस्तुत. ही प्रक्रिया हेंच त्याचें त्या कृतीचे लालित्यमूल्यन होय; पण हा निर्णय घडत असता तो स्वतः त्याच्या सर्व अवस्थांतून, त्याच्याशी एकरूपपणे जगलेला असतो; आणि त्या घटनेत आपण प्रत्यक्ष काय भाग घेतला, याचाहि खुलासा तो करीत नाही. या कारणामुळेच कला-काराच्या कृतीतून व्यक्त होणाऱ्या त्याच्या अभिप्रायाला सौंदर्यसमालोचन म्हणतां येणार नाही. कार्यकारणभाव सांगून केलेल्या विवरणालाच वस्तुतः समालोचन म्हणणे रास्त होय कवीला जे अस्फुटपणे प्रतीत होते, उचित वाटतें, ते तो काव्यांत व्यक्त करतो. अशा अस्फुट अभि-व्यक्तीचा अर्थ स्फुट करणें, विशद करणे, हें समालोचकाचें काम आहे.

कवीप्रमाणे, वाचकहि, काव्य वाचीत असता, त्यांत मग्न झालेला असतो. त्या वेळी तो मनन करीत नाही, अथवा आपल्याला काय रुचले अथवा पटले, किंवा ते का रुचले किंवा कां पटले, याचीहि विचक्षणा करीत नाही. एका दृष्टीने हीहि एक प्रकारची आलोचनक्रिया खरी, पण तिच्या पर्याप्त स्वरूपामुळे, वास्तव अर्थाने तिला सौंदर्यसमालोचन ही संज्ञा देणें योग्य ठरणार नाही.

या सर्वांच्या निष्कर्षांतून सौंदर्यमूल्यनाचें, अथवा अशा सौंदर्य-मूल्यनाच्या गमकाचें एक मूलतत्त्व हस्तगत होते. "परीक्षकाने प्रथमतः कलाकाराच्या प्रत्यक्षानुभूतीशी समरस होऊन कलाकृतीच्या अंतरगाशी तदाकार झाले पाहिजे आणि कलाकाराने तीत जें निर्माण केले असेल तें फिरून स्वत.च्या जाणिवेंत पुनरुज्जीवित अथवा पुनर्निर्मित केले पाहिजे. याहून दुसऱ्या कोणत्याहि सर्वस्वी वेगळ्या स्वरूपाच्या पद्धतीने त्याला समालोचन करता येणें शक्य नाही." (क्रोचे 'एस्थेटिक', पृष्ठ १२०-१२१).

मूलतः सारखीच असली तरी समालोचकाची ही क्रिया, निर्मात्याच्या कार्याहून अधिक आशयगर्भ आहे हा अधिकपणा, समालोचकाने स्वत.च्या अंत करणांत तिची जी पुनर्निर्मिति केली असेल तिची विस्तार-पूर्वक कारणे सांगणें, आणि ही पुनर्निर्मिति करतांना त्याला त्या कामी ज्या अडचणी अथवा अडथळे आले असतील, त्यांचा तपशीलवार खुलासा करणें यांत आहे. ही आवश्यकता निर्माण होण्याचे मूळ, कदाचित् कलाकाराचें सामर्थ्य, त्याचें उद्दिष्ट साध्य होण्यास तोकडे पडण्यात असेल, कदाचित् त्याचा आळस आणि घाई यांत असेल, कदाचित् स्वत.चे औपपत्तिक पूर्वग्रह, अथवा आपले वैयक्तिक रागलोभ, यांना त्याने आपल्या कृतीत अनुचित अवसर दिल्यामुळे निर्माण झालेल्या त्रुटीत असेल. कलाकार थोर खरा; पण अखेर तोहि माणूसच असल्यामुळे, त्याच्याहि थोरवीला मर्यादा या असणारच. यामुळे समालोचन हें केवळ गुणग्रहण असून चालणार नाही. कलाकाराच्या अपूर्णतेच्या मर्यादांचें निदर्शन आणि विवेचनहि त्यांत आवश्यक आहे; पण त्या-बरोबरच स्वतः परीक्षणकारालाहि स्वत.च्या काही मर्यादा असणारच आणि परीक्षणकार्यात त्या प्रभावी होणार, हेहि तितकेंच क्रमप्राप्त होय. कलासमीक्षेच्या क्षेत्रात, समालोचकांच्या या प्रकारच्या व्यक्तिगत मर्यादांनी दूषित झालेल्या परीक्षणांची हवी तेवढी उदाहरणे सापडतील यामुळे परीक्षकाने प्रथम आत्मपरीक्षण करणे अगत्याचे ठरते. हे परीक्षणाच्या परीक्षणाचे परीक्षण होय.

'भिन्नरुचिर्हि लोक', 'जितक्या व्यक्ति तितक्या प्रकृति', 'एकाचें अन्न ते दुसऱ्याचे विष', यांसारखीं अनेक सुभाषितें वारंवार ऐकूं येतात. 'भिन्नरुचिर्हि लोक' यासारख्या वचनाचें थोडचा वारकाईने निरीक्षण केले असतां, सदभिरुचि अथवा असदभिरुचि यांमधील विवेकाचा तो प्रश्न असण्यापेक्षा अजीवात अभिरुचि नसण्याचा तो अधिक प्रमाणांत प्रकार असतो वस्तुत. अभिरुचीचा अभाव हा स्वभावदोप किंवा नैसर्गिक उणीव नसून ती एक वैयक्तिक मर्यादा असते, असेंच बहुश. दिसून येते. घाई, आळस, मननाचा अभाव, औपपत्तिक पूर्वग्रह अथवा वैयक्तिक रागलोभ, हे सर्जनशील निर्मितीतील उणिवां-प्रमाणेच त्यांच्या परीक्षणांतील दोपांचीहि कारणें असूं शकतात. या छेदकांतील उर्वरित भागांत प्रचलित परीक्षण-पद्धतीमधील काहींच्या स्वाभाविक मर्यादांचें स्वरूप तपासून पाहणें उचित होईल.

ऐतिहासिक समालोचन : ज्या कलाकृतीचें परीक्षण करावयाचें तिच्या निर्मितिकालांतील सामाजिक, राजकीय, धार्मिक पार्श्वभूमीवर, त्यांच्या संदर्भात तिचें समालोचन करणें, ही या पद्धतीतील प्रमुख प्रवृत्ति आहे. एडवर्ड पॅनोफस्की, बर्नार्ड बरेन्सन इत्यादि टीकाकारानी या समालोचन-प्रकाराच्या क्षेत्रांत खास कामगिरी बजावली आहे. ही एक उपयुक्त पद्धती आहे, पण तिलाहि तिच्या मर्यादा आहेत. एखाद्या कलाकृतीच्या पार्श्वभूमीसंबंधी अशा समालोचकाने सर्व काही सांगितल्या-नंतरहि, टेनने म्हटल्याप्रमाणे "त्याच्या हातून काही ना काही निसटलेले असतेंच, आणि अशा रीतीने जें काही निसटतें, तोच बहुशः त्या कृतीचा जिव्हाळ्याचा भाग असतो." 'हिपोलाइट'वरील प्रसिद्ध समालोचनांत सॉं-ब्यूव्हने हेंच दाखवून दिलें आहे.

चारित्र्यात्मक समालोचन : सॉं-ब्यूव्हची टीका ज्याला सर्वांशी लागूं पडत नाही असा ऐतिहासिक समालोचन-पद्धतीचा एक प्रकार चारित्र्यात्मक समालोचन होय. कलाकाराने आपल्या निर्मितीत आत्म-सर्वस्व ओतलेलें असतें. यामुळे कृति समजावून घेणें म्हणजेच तिच्या कर्त्याला समजावून घेणे. कर्त्याच्या कृतीशीं कार्यकारणभावात्मक संबंध असतो हें खरें; पण हे कार्यकारणभाव कोणते? त्यांचें स्वरूप काय? निर्मात्याने ती कृति कदाचित् आपलें ऋण फेडण्यासाठी निर्माण केली असेल, कदाचित् एखाद्या लावण्यलतिकेचें प्रेम संपादन करण्यासाठी त्याने ती यातायात केली असेल; कदाचित् एखाद्या आपल्या पूर्वीच्या ख्यातनाम कलाकारावर वरकडी करण्यासाठी त्याने ती रचली असेल; अथवा टी. एस. ईलिअटने म्हटल्याप्रमाणे, 'केवळ क्षणभराची गंमत' म्हणूनहि त्याने ती तयार केली असेल; पण हें विधान करतांना ईलिअट काहीसा गैरसावध असावा. कारण ईलिअटचा कोणता एखादा खास गुण अथवा दोप असेल तर तो, तो फार गंभीर आहे, आणि अतिशय योजनापूर्वक रचना करीत असतो, हा होय. या त्याच्या विशेपांतील प्रत्येकाचा, त्याच्या निर्मितीशी काही ना काही संबंध बहुश असेल; पण त्यामुळे ते तिच्याशी अपरिहार्यपणें संगत असतीलच असें नाही. त्यांपैकी काही अथवा सगळेहि साध्य होऊनदेखील त्याची विशिष्ट कृति चांगली ठरेल अथवा ठरणारहि नाही; आणि याच्याउलट त्यांपैकी काही अथवा सगळेंहि साध्य न होतां, ती कृति एक उत्कृष्ट कलाकृति ठरण्याचा तितकाच संभव राहील. तीत काय साध्य झालें आहे याकडे कलाकृतीचें परीक्षण करतांना प्रामुख्याने पाहावयाचे असतें; आणि जें साधलें आहे तें सौंदर्यात्मक आहे की नाही, याचा निर्णय करणें हा समालोचकाचा मुख्य कार्यभाग असतो. कला-कृतीचें परीक्षण करतांना आपले पूर्वग्रह आपल्या निर्णयाच्या यथार्थतेच्या आड येणार नाहीत, अशा रीतीने त्यांना कावूत ठेवून, समालोचकाने गृहीत कलाकृतीच्या अंतरंगात प्रवेश केला, तरच त्या कृतीत अस्फुट स्वरूपांत असलेला तिचा आकार आपलें रहस्य त्याला खुलें करील. कर्त्याच्या चरित्राच्या तपशिलाची माहिती करून घेऊन, तिच्या आधारें त्याच्या कृतीच्या अंतरंगाचा उलटचा दिशेने मागोवा घेतला, तर कर्त्याचा इष्ट हेतु मुलभपणें प्रतीत होईल, इतकेंच नव्हे तर, त्याच्या प्रमुख आणि प्रभावी हेतूला, त्याचे इतर हेतु कसे आणि किती मारक अथवा पोपक ठरले आहेत, याचाहि बोध आणि उलगडा होईल. कलाकाराच्या चरित्रावरून कळून येणारी एक महत्त्वाची गोष्ट, कलाकाराला आपली कृति आपल्या कलात्मक अंतरंगाचा आविष्कार या दृष्टीने, प्रिय आणि मौल्यवान् वाटत असते ही होय. जिच्यासाठी ती त्याने निर्माण केली असेल त्या त्याच्या प्रियेच्या प्रेमाची प्राप्ति झाली किंवा न झाली, ज्या कीर्तीच्या अपेक्षेने ती त्याने उत्पन्न केली, ती कीर्ति लाभली वा न लाभली, तरीहि त्याला आपली ती कृति प्रिय वाटते. कोणत्याहि अन्य हेतूपेक्षा त्याला अधिक प्रिय असतो तो त्याचा त्या अभिव्यक्तीचा आशय, आणि हा आशय हस्तगत करणें हें समालोचनाचें इतिकर्तव्य.

पाठ-चिकित्सा : पाठ-चिकित्सात्मक समालोचन हा परीक्षणाचा आणखी एक प्रकार आहे. याचा हेतु प्रबंधाची प्रमाण-संहिता निर्णीत करणें, हा असतो. मूलतः याचे उद्दिष्ट सौंदर्यगुणांची मीमांसा करणें हे नाही; पण कधी-कधी उच्च आणि सूक्ष्म सौंदर्यदृष्टीची आणि निर्णयाचीहि आवश्यकता त्यात उद्भवते. भवभूतीच्या सुप्रसिद्ध श्लोकांतील 'इव' आणि 'एव' यांपैकी कोणता पाठ अधिक समर्पक, यासंबंधीचा निर्णय करण्याची आवश्यकता, हें अशा प्रकारच्या प्रसगाचे उत्कृष्ट उदाहरण ठरेल.

सांस्कारिक समालोचन : या प्रकारच्या समीक्षणांत "आपण एखाद्या प्रवाहातून वाहत जात आहोत, असें मला वाटते" अशा-सारखी वाक्यें वारंवार भेटतात. हा परीक्षक परीक्ष्य कलाकृतीपेक्षा स्वत बद्दल, त्या कृतीच्या स्वत च्या मनावर झालेल्या संस्काराबद्दलच अधिक बोलत आणि सांगत असतो. हा परीक्षक खरोखरीच प्रामाणिक असेल तर त्याने, अनातोल फ्रान्सच्या उपदेशाप्रमाणे स्पष्टपणें जाहीर करणें आवश्यक आहे की, "सभ्य गृहस्थहो, शेक्स्पिअर, रेसीन किंवा पास्काल याचीं नांवें मी घेतलीं, तरी खरें म्हणजे मी स्वत.संबंधीच बोलणार आहे" (जे. एफ. जॅरेट : 'क्वेस्ट फॉर ब्यूटी,' पृष्ठ १६३ वर उद्धृत केलेलें अवतरण). कधी-कधी या प्रकारच्या समा-लोचनांना स्वत चें स्वतंत्र वाङ्मयमूल्य असणाऱ्या ललितनिबंधांचें स्वरूप येते. वॉल्टर पेटरची समालोचने या धर्तीची असतात विशिष्ट कलाकार किंवा त्याची विशिष्ट कृति यांचा परामर्श घेण्याऐवजी, त्यात अभिजातता, रोमँटिसिझम यांसारख्या व्यापक आशयाच्या प्रश्नांची अधिक चर्चा केलेली असते; आणि कलाकार किंवा कलाकृति यांचा उल्लेख आलाच तर, त्याला दाखल्यापुरतेंच स्थान आणि महत्त्व उरतें.

कलासमालोचनातील या भिन्नभिन्न प्रवृत्तीमुळे त्या क्षेत्रांतील अनेक उणिवा सहजच पण स्पष्टपणें दृष्टोत्पत्तीस आल्या आहेत.

या उणिवा उद्भवण्याचे मुख्य कारण, सौंदर्यविषयक गमकें पारखून, तावूनसुलाखून न घेता ती गृहीत धरण्याच्या समालोचकांच्या अधिक प्रवृत्तीत आहे. या परिस्थितीमुळे सौंदर्यदर्शनाला समालोचकांकडे अधिक वारकाईनें लक्ष देणें भाग होतें, व त्यांची गमकें तपासून त्यांतील सौंदर्याच्या मूलतत्त्वाशी सुसंगत कोणती आणि विसंगत कोणतीं, हें निर्धारित करावें लागते; आणि त्याचा परिणाम, परीक्षणांच्या परीक्षणाचें शास्त्र निर्माण करण्याच्या आवश्यकतेत होतो. एच. एल. मेनकेन याने आपल्या 'क्रिटिसिझम ऑफ क्रिटिसिझम ऑफ क्रिटिसिझम' मध्ये या कार्याचें सारभूत महत्त्व विशद केले आहे. तो सांगतो की, समालोचकाचे काम, "कलाकृति आणि तिचें आस्वादक यांमध्ये प्रतिक्रिया जागृत ठेवणें हे आहे. त्याने रसिकांसाठी कलाकृति सचेतन करावयाची असते आणि रसिकाना कलाकृतीच्या संबंधांत जागतें-जगतें ठेवावयाचे असते. या प्रतिक्रियेंतून समज, आस्वाद आणि सुबुद्ध रंजन ही निष्पन्न होतात,. . आणि कलाकाराचा सारा प्रयत्न नेमकें हेंच साध्य करण्याचा असतो" (पृष्ठें २०–२१). कलाकाराचा नेमके काय निर्माण करण्याचा प्रयत्न असतो? भारतीय कलाकार आणि लालित्यमीमांसक या दोघांचेहि या प्रश्नाला, "तो भावना साकार करून आस्वाद्य रसनिष्पत्ति करण्याचा प्रयत्न करीत असतो" हें एकच उत्तर आहे या आस्वादाचे साधन ध्वनि, आणि ध्वनीच्याद्वारा घेतलेला रसास्वाद म्हणजेच त्या कलाकृतीतील प्रतीकाच्या आवाहक अर्थाचे मर्म-ग्रहण होय.

सौंदर्यदर्शन आणि मूल्यविषयक तत्त्वज्ञान : लालित्यमूल्याचा जीवनाच्या व्यावहारिक, वैज्ञानिक आणि नैतिक मूल्यांशीं संबंध काय? हा सौंदर्यदर्शनाचा अंतिम प्रश्न होय. सर्वसाधारणपणें सौंदर्यविचार आत्मसंतुष्टपणे इतर क्षेत्रांतील मूल्यविषयक मीमांसेसंबंधी उदासीन असलेला दिसतो, पण शेवटी त्यालाहि मूल्यविचाराच्या एकूण सामूहिक समालोचनांत आपले स्थान कुठे आणि कोणते आहे याची दखल घेण्याची आवश्यकता उद्भवल्यावाचून राहत नाही. वैज्ञानिक, नैतिक आणि धार्मिक तत्त्वज्ञानालाहि आपापल्या मूल्यविचारांचा, अन्य क्षेत्रांतील मूल्यविचारांच्या संदर्भात आढावा घेणें आवश्यक असतें. भिन्नभिन्न शास्त्रशाखांतील मूल्यविचारांचा एकमेकींशी काय आणि कसा संबंध आहे याचें तपशीलवार विवेचन येथे अर्थातच प्रस्तुत नाही. सौंदर्यमूल्यविषयक विचार, एकूण व्यापक स्वरूपाच्या मूल्यविषयक तत्त्वज्ञानाशी कसा आणि किती निगडित आहे, एवढ्यापुरतीच या चिकित्सेची मर्यादा या ठिकाणी सीमित करणें इष्ट आहे.

१. मूल्यविषयक तत्त्वज्ञान जीवनाच्या सर्व मूल्यांना तर्कबुद्धीसमोर उलट तपासणीसाठी साक्षीदार म्हणून उभे करीत असतें. सौंदर्यदर्शनकार आणि कलावंत यांचीहि अशी तपासणी होणें क्रमप्राप्तच होय. त्यांनाहि प्रश्न विचारले जातात, आणि त्यामुळे त्यांना आपल्या गृहीतकृत्याचा यथार्थ समज करून घेऊन आपली दृष्टि अधिक व्यापक आणि वास्तव बनविण्याची, आणि आपला व इतर जीवनविषयक मूल्यांचा अन्योन्यसंबंध काय, याची निश्चित कल्पना करून घेण्याची संधि लाभते. अशा प्रश्नामुळे आत्मपरीक्षणाची आवश्यकता कळून येते आणि सौंदर्यमूल्यांचेहि पुनर्मूल्यन करणे अगत्याचें असतें, याचा उमज पडतो. अशा पुनर्मूल्यनाच्या कल्पनेमुळेच या क्षेत्रांत नव्यानव्या उपपत्तींची भर पडत आली आहे. सौंदर्यशास्त्रकारांनी सामान्यतः जी गृहीतकृत्यें म्हणून मानली आहेत, त्यांवर काय आक्षेप घेण्यात येतात ते आता पाहूं या.

२. यांपैकी ज्यावर टीकेचा जास्तीत जास्त भडिमार झाला आहे ते गृहीतकृत्य, 'माणूस विश्वाचा मानदंड आहे' हें होय 'लालित्यमूलक मानवतावाद' असें म्हटलें जाणाऱ्या विचारसरणीचा, हें प्रमेय पाया आहे. याला नेटकी विरोधी असणारी विचारसरणी निसर्गवादाची. ही भूमिका माणसाकडे कानाडोळा करून निसर्गाला उच्चस्थान आणि प्रधानपद देते, आणि माणूस हा यदृच्छया अस्तित्वांत आलेला सृष्टीचा एक घटक म्हणून त्याची वोळखण करते. मानवतावाद माणसाला वरिष्ठ ठरवितो, तर निसर्गवाद सृष्टीला श्रेष्ठ समजतो. मानवतावादी धारणेची परिणति निसर्गाधिष्ठित काव्याला, माणूस आणि त्याच्या भावना यांचा ज्यांत आविष्कार झाला आहे, अशा काव्याहून कमी प्रतीचें लेखण्यांत होतें; व तसें प्रतिपादन करणाऱ्या उपपत्ति त्याच्या क्षेत्रांत प्रतिपादिल्या जातात. उदा.– मिल्टनच्या 'नॅटीव्हिटी हीम' मधील उगवत्या सूर्याचें वर्णन करणाऱ्या, "In bed curtained with cloudy red" आणि "pillowing his chin upon an orient wave" या ओळी त्याच्या मतें काव्यगुणाच्या अपेक्षेने कमी प्रतीच्या ठरतात; कारण त्यात मानुषी भावनेच्या अभिव्यक्तीऐवजी निसर्गविषयक भावनेची अभिव्यक्ति झालेली आहे. याच्या उलट, "Break, Break, Break" या टेनिसनच्या पंक्तींत, एका व्यक्तीच्या दुसऱ्या व्यक्तीसंबंधीच्या आर्त विलापाची अभिव्यक्ति झाली असल्यामुळे, त्याच दृष्टीने ती पंक्ति अधिक काव्यमय ठरते (एम. हिरियण्णा : 'आर्ट एक्स्पीरिअन्स', पृष्ठ ३७). 'तत्त्वज्ञानप्रधान कविता हें काव्यच नव्हे, आणि असेलच, तर जें कधीच सांगता-करतां, येणार नाही. तें सांगण्या-करण्याच्या असाध्य प्रयत्नांत असफल ठरलेलें काव्य होय' अशी एक संकुचित दृष्टीची मानवतावादी उपपत्ति आहे. या उपपत्तीचा भारतीय समर्थक, "सामान्यतः काव्यांत आणि विशेषतः नाटकांत शांतिरस अशक्य असल्यामुळे तो निर्माण करण्याचा व्यर्थ प्रयत्न करणें उचित ठरणार नाही", असें प्रतिपादन करतो. याविरुद्ध दुसऱ्या एका पक्षाचे आचार्य सांगतात की, या प्रकारचें काव्य संभवनीय आहे, इतकेंच नव्हे तर तेच काव्य उत्तम होय आजकाल अनेक कवि आणि चित्रकार आपापल्या कलांच्या क्षेत्रांच्या कक्षा अधिकाधिक व्यापक करण्याचा प्रयत्न करीत असलेले दिसतात. त्यांच्या या प्रयोगांची आणि प्रयत्नांची भूमिका तत्त्वज्ञानमूलकच आहे. यांत श्रेष्ठ-कनिष्ठ ठरविण्याचा प्रश्न नाही आणि त्यांतील एका किंवा दुसऱ्या पक्षाचा कैवार घेण्याचेंहि कारण अथवा आवश्यकता नाही. हे दोन्हीहि काव्यप्रकारच आहेत; आणि मानवी जीवन व निसर्ग या दोहोंच्याहि सौंदर्यप्रचीतीसाठी, तिच्या अन्वर्थक आणि स्थिर धारणेसाठी, त्या दोहोंचीहि सारखीच आवश्यकता आहे. कलाविषयक उपपत्तीवर घेण्यांत येणारे आक्षेप अशा रीतीने कलेचें क्षेत्र अधिक व्यापक करण्याला आणि तिला पारंपरिक विषय आणि पारंपरिक धारणा, यांच्या दास्यांतून मुक्त करण्याला सहायक आणि उपकारकच ठरत आहेत.

३. कला, कारागिरी, नीति, धर्म यांच्यामधील बहुतेक तंटे सीमावादाच्या स्वरूपाचे होत. कलाविषयक तत्त्वज्ञानाचा उपयोग, हे असले तंटे तोडण्यासाठी होण्यासारखा आहे. अशा तंट्यांत खरे जिव्हाळ्याचे

प्रश्न कोणते आणि वरकड मुद्दे कोणते याकडे तत्त्वमीमांसेला कलेचें लक्ष वेधतां येईल. कलेची बाह्य कक्षा कारागिरी, धर्म, नीति यांच्या परिसरापासून फारशी दूर असत नाही. अनेक वेळां एकमेकांत मिसळण्याची त्यांची प्रवृत्ति असल्याचें दिसून येतें. कारागिरी प्रामुख्याने उपयुक्ततामूलक असते; पण तीतहि कलागुण असू शकतात. रूढ नीति आणि धर्म यांचा संबध प्राय. आचाराशी आणि विचारांशीं असतो भावना आणि त्यांचे आकार यांच्याशी त्यांचें तितकें जिव्हाळ्याचें नातें असत नाही; पण जेव्हा नीति आणि धर्म सर्जनोन्मुख होतात, तेव्हा तीहि भावनांच्या आकाराचें रूप धारण करून कलेच्या पदवीला पोचतात. त्यांच्या मर्मस्थानांवर दृष्टि केंद्रित केलेली असली तरच त्यांना त्या मौलिक आकारांची प्रचीती मिळू शकते; नाहीतर त्यांच्या कलेच्या परिसरांतून व्यावहारिक, नैतिक, धार्मिक भावना बहिष्कृत करतां येणार नाहीत. तसें केलें तर कलेचें शरीरद्रव्यच नष्ट होईल; कारण भावना हेंच – इतरांना त्यांच्याबद्दल तितकीशीं जिव्हाळ्याची आस्था नसल्यामुळे – तिच्या वाट्याला आलेलें, तिचें भांडवल आहे; पण घटना, व्यक्ति, त्यांच्या कृति आणि वृत्ति यांना कार्यप्रवाहांत ओढून त्यांत सामील केल्याशिवाय भावना स्फुट रूप पावू शकत नाहीत – स्पष्ट होऊं शकत नाहीत. या ठिकाणी कलेला मितव्ययाचें, लेशोपक्रमाचे, समर्पकतेचें, औचित्याचें तत्त्व स्वीकारावें लागतें, आत्मसात् करावें लागतें. प्रसंगोचित रीतीनें, प्रतिनिधानाला कमीतकमी वाव आणि भावना विस्फुटित होऊन तिचा सर्वांगीण विकास व्हावयाला तिला जास्तीतजास्त अवसर द्यावा लागतो. भावना हें कलाकृतीचें केंद्र असलें पाहिजे, आणि कृति व विचार पार्श्वभूमीत विलीन झाली पाहिजेत. व्यंग्यार्थाला प्राधान्य मिळून वाच्यार्थाला कमीतकमी स्थान उरलें पाहिजे. त्याचा वावर बाह्य परिसरापुरताच मर्यादित राहिला पाहिजे. जें अनेकवार, अनेक रीतींनी सागितले आणि दर्शविलें गेलें आहे, तेंच पूर्वी कधी न दिसलेल्या, न ऐकलेल्या अभिनव आणि अपूर्व स्वरूपांत व्यक्त करणें हेंच कलेचें मर्म होय.

४. कला, धर्म, विज्ञान, नीति यांबद्दल, साधारणतः, यांच्यांतील परस्परविरोधाबद्दल कडक शब्दांत बोलण्याची प्रथा आहे. असें करतांना एक महत्त्वाची गोष्ट विसरली जाते ती ही की, वस्तुतः हे सारेच मानवी मनाचे वेगवेगळे आविष्कार आहेत, परस्परविरोधी प्रकार नव्हेत. कला सर्जनशील असून जाणिवेच्या कक्षा विस्तृत करते, तर विज्ञान यांत्रिक असून जाणिवेचा संकोच करण्याला कारणीभूत होते, असें अनेक वेळां सांगण्यांत येतें. ओवेन बारफील्डने आपल्या, 'पोएटिक डिक्शन' या ग्रंथांत कलेच्या स्वरूपाचें वर्णन केले असून ते अत्यत समर्पक असल्याची अनेकांनी ग्वाही दिली असून त्याची वाखाणणी केली आहे. तो सांगतो, "विज्ञान दुर्बोधतेचे निरसन करूं शकतें. अगदी बारकाईने मोजमाप करण्याचें, आणि त्या बाबतींतील नेटकेपणा व सूक्ष्मता अधिकाधिक वाढविण्याचें सामर्थ्य त्याच्यांत आहे. आपलें अस्तित्व मानाचें आणि मोलाचें करण्याची शक्ति त्याच्याकडून माणसाला मिळू शकते. हें सारे खरे असलें, तरी कोणत्याहि अर्थाने तें त्याच्या जाणिवेच्या कक्षा विस्तृत करतें असें म्हणतां यावयाचें नाही. केवळ काव्यच तें कार्य करण्यास समर्थ आहे. फक्त काव्यच जिवंत आशय सुरक्षित राखू शकते; त्याला बीजगणिताच्या धर्तीची साचेबंद सूत्रें बनण्याच्या आपत्तीतून वांचवूं शकते" (पृष्ठ १५३–१५४). काव्यासंबंधी बारफील्डने जें म्हटले आहे ते सर्वच्या सर्व खरें आहे; पण विज्ञानाबद्दलचें त्याचें विधान मात्र अन्यायकारक आहे. परंपरानिष्ठ कला हीहि परंपरानिष्ठ विज्ञान, धर्म आणि नीति यांच्याप्रमाणेच सर्जनशील नसते; आणि म्हणूनच त्यापैकी कोणाहिकडून माणसाच्या जाणिवेच्या कक्षा विस्तृत करण्याचें कार्य घडूं शकत नाही; पण उदयोन्मुख, विकासशील विज्ञान, धर्म आणि नीति, हीहि, उदयोन्मुख कलेप्रमाणेच, सर्जनधर्मी असतात विचारांना बीजगणिती सूत्रांमध्ये प्रतिबिंबित करणें ही सामान्य यांत्रिक क्रिया नाही. तीसाठी उच्चतम सर्जनशील बुद्धीच्या देणगीची जोड आवश्यक असते. वैज्ञानिक आपल्या क्षेत्रांत आपल्या कल्पनेच्या दृष्टीने जे पाहूं शकतो, तें कलाकाराच्या कल्पनेच्या आटोक्याबाहेरचें आहे; पण त्याचबरोबर कला आपल्या क्षेत्रांत जें निर्माण करूं शकते, तें उत्पन्न करणें हें विज्ञानाच्या शक्तीपलीकडचें आहे. विज्ञान आणि कला दोन्हीहि आपापल्या परीने सर्जनशील आहेत. त्यांचे मार्ग मात्र भिन्नभिन्न आहेत. अनेक वेळां ती एकमेकांना पूरक होतात. एकमेकाकडून प्रेरणा आणि स्फूर्ति घेतात. कवीच्या दिक्कालविषयक स्वैर कल्पनांतूनच पदार्थविज्ञानाच्या शास्त्रज्ञांना त्यांच्या अवकाश आणि काल याबद्दलच्या आधुनिक भौतिक शास्त्रीय कल्पनांची प्रेरणा मिळाली त्याप्रमाणेच पदार्थविज्ञानाच्या तांत्रिक साहाय्यामुळेच चित्रपटाची आधुनिक कला अस्तित्वांत येणें शक्य झालें. आज ही कला, संगीत, चित्र, शिल्प इत्यादि कलांतील सारभूतविशेष स्वत.मध्ये सामावून घेऊन, त्यापैकी कुणालाहि अशक्य असलेलीं सौंदर्यधर्मी कार्यें, प्रत्यक्षात करून दाखवीत आहे.

५. मागील एका परिच्छेदांत, धर्म आणि नीति हीं कलेला त्याचप्रमाणे कला ही धर्म आणि नीति यांना, एकमेकांत सामावून घेऊं शकतात, असे विधान करण्यांत आलें आहे. ही शक्यता फक्त त्यांच्या अगदी उदयोन्मुख आणि सर्जनशील अवस्थेंत आणि पारंपरिक अस्तित्वाहून अधिक वरच्या पातळीवरच राहूं शकते; परंतु पुढे मात्र, परंपरा त्यांच्या वर्धिष्णु अंतरंगांभोवती एक प्रकारचें दगडी कवच निर्माण करते व त्यामुळे त्याना सहानुभूतीने एकमेकांच्या अतरंगांत प्रवेश मिळविणें अशक्य होतें (मॅक्स शेलर : 'दि नेचर ऑफ सिंपथी', पृष्ठें २५२–२५३).

कला, धर्म, नीति ही जोपर्यंत विकासक्षम आत्मबोधावस्थेत असतात, तोंपर्यतच ती अन्योन्याश्रयी होऊं शकतात; एकमेकींत विलीन होऊं शकतात. पारंपरिक कला, धर्म, नीति यांना स्वत.मधील जे विशेष एकमेकांत संकरित होतील म्हणून संकुचित करावे लागतात, ते त्यांच्या या पातळीवर अधिकांत अधिक विस्तार पावण्यास त्यांचा अडथळा नसतो. या पातळीवर कलेला कल्पिताचा आश्रय करण्याची गरज भासत नाही. असत्याचा आश्रय न करतां अविकृत वास्तवाचा आविष्कार ती करूं शकते. वास्तवापासून वेगळे दर्शविण्याचें सामर्थ्य ॲरिस्टॉटल कलेचे मोठे भांडवल समजतो, तर प्लेटो आपल्या उच्चतम कलेच्या मार्गांतील तें मोठें विघ्न म्हणून त्याचा निषेध करतो. प्लेटोच्या कलेच्या कल्पनेत सत्य हें कलात्मक दर्शन आणि उक्ति या दोहोनाहि व्यापून उरत असतें. सर्वसाधारण कलेपासून प्लेटोने तशी अपेक्षा करावी, ही फार मोठी मागणी आहे. सॉक्रेटीसचा खटला आणि त्याचा मृत्यु यांच्याविषयीच्या आपल्या 'संवादांत' त्याला जें साध्य करतां आलें, ते सर्वसामान्य कलेलाहि हस्तगत करतां यावे, अशी त्याने अपेक्षा करणें

योग्य नाही. कला आणि तत्त्वज्ञान या दोन्ही दृष्टीनी ते सवाद श्रेष्ठ आहेत. ख्रिस्तशिप्यानी प्रसृत केलेल्या चार 'शुभवर्तमानानी' काव्य आणि धर्म या दोन्ही दृष्टीनी जे असाधारण यश प्राप्त केले आहे, तें साधारण कलेला असाध्य होय. वेरूळ आणि अजठा येथील स्थापत्य, शिल्प व चित्रकलेत जे साधले गेले आहे, ते सामान्य चित्र, शिल्प आणि स्थापत्य कलानाहि साध्य करतां आले पाहिजे, असे कोणीहि म्हणणार नाही. सामान्य श्रेणीतील कोणत्याहि सस्कृत काव्याला बुद्धचरिताची सर येऊं शकणार नाही. या ठिकाणी एका बाजूने नीति आणि धर्म हीं, ऋजुता, प्रसाद आणि आनद या गुणानी युक्त होऊन कलेच्या पदवीला पोचली आहेत, तर दुसऱ्या बाजूने व्यक्ति-निरपेक्षता, गांभीर्य, आणि प्रौढत्व ही धर्म आणि नीति याची सर्जनशील वैशिष्टचे आत्मसात् करून कला, धर्म आणि नीति याच्याशी तद्रूप झाली आहे. अशी अवस्था प्राप्त होऊन त्यामधील भेद लयाला जातो, तेव्हा त्यात फक्त एकच फरक उरतो. कला ही नेहमी दर्शनप्रत्ययात्मक राहते, तर नीति आणि धर्म ही प्रत्यायबरोबरच कृति आणि भक्ति याचेहि रूप धारण करतात (एम हिरियण्णा, 'एस्थेटिक एक्स्पीरिअन्स', 'आर्ट अँड मोरॅलिटी' या प्रकरणातून, पृष्ठ ६०).

६ सर्जनशील कला, धर्म, नीति यांच्या आत्मस्वरूपबोधाच्या कक्षा विस्तृत झाल्या की, त्याना एकमेकाशी समरूप होऊन त्या आत्मबोधाच्या कक्षा पुढे त्याच्या अतिम मर्यादेपर्यंत पोचविण्याला फारसा अवधि लागत नाही. त्या विशाल आत्मदर्शनातूनच शांतिपुष्प विकसित होत असते. हेच मानवी जीवनाचे अंतिम मूल्य, आणि शांतिरस हेंच सर्व रसांचे विश्रांतिस्थान होय

स्वं स्वं निमित्तमासाद्य शान्ताद् भावः प्रवर्तते।
पुर्ननिमित्तापाये च शान्त एव विलीयते॥
(नाटचशास्त्र, ६. ८२)

कला, धर्म, नीति ही या ठिकाणी परस्परविसवादी न राहता एकमेकांची वैकल्पिक रूपे घेऊ शकण्याइतकी एकात्म होतात.

संदर्भ-ग्रंथ · भरतमुनि · *नाटचशास्त्र, अभिनवगुप्तकृत टीकेसह,* संपा. एम. रामकृष्ण कवि, ४ ख (बडोदे, १९५६–६४); आनंदवर्धन : *ध्वन्यालोक वुइथ अभिनवगुप्ताज कॉमेंटरी 'लोचन' अँड राम सरकार्स कॉमेंटरी 'बालप्रिया'* (बनारस, १९४०); सोमेश्वर : *मानसोल्लास ऑर अभिलषितार्थचितामणि ऑफ विष्णुधर्मोत्तर;* ॲरिस्टॉटल : *पोएटिक्स*, अनु. ई. एस. बुचर व आय. बायवॉटर (ऑक्स्फर्ड, १९२०); काट, इ. : *क्रिटिक ऑफ जज्मेंट,* अनु. जे. एच. बर्नार्ड (लडन, १८९२; आ. २, १९१४); कुमारस्वामी, ए. के · *दि ट्रॅन्स्फॉर्मेशन ऑफ नेचर इन आर्ट* (न्यूयॉर्क, १९३४); टागोर, आर. : *क्रिएटिव्ह युनिटी* (लंडन, १९२२); पाडे, के. सी. : *कंपॅरेटिव्ह एस्थेटिक्स,* भाग १ – *इंडियन एस्थेटिक्स* (बनारस, १९५०); ग्नोली, आर. : *एस्थेटिक एक्स्पीरिअन्स अॅकॉर्डिंग टु अभिनवगुप्त* (रोम, १९५६; सुधा. आ. २, बनारस १९६८); हिरियण्णा, एम. : *आर्ट एक्स्पीरिअन्स* (म्हैसूर, १९५४); क्रोस, बी. : *एस्थेटिक्स अॅज सायन्स ऑफ एक्स्प्रेशन अँड जनरल लिंग्विस्टिक्स,* अनु डी. एन्स्टी (लंडन, १९०१); लँगर, एस. के. : *फीलिंग अँड फॉर्म* (लंडन, १९५३); कॅरिट, इ. टी. : *फिलॉसफी ऑफ ब्यूटी* (ऑक्स्फर्ड, १९३१)

जी. हनुमंत राव

कस्तुरी रंगाचार्य : कस्तुरी रंगाचार्य यांना 'श्रीरंगसूरि' असेंहि म्हणत. ते सौम्यजामातृमुनि याचे शिष्य होते व पंधराव्या शतकाचा शेवट किंवा सोळाव्या शतकाचा आरभ हा त्याचा काल होता. रामानुजांनंतर पुढील शतकांत रामानुजवेदान्तमताचे स्पष्टीकरण व प्रसार, नवनवीन युक्तिवाद यावरच भर होता. प्रतिपक्षीय वेदान्तमताचें खंडन करणें असाहि प्रमुख भाग त्या तत्त्वज्ञाच्या ग्रथामध्ये होता.

वेंकटनाथांच्या वेळी भक्तीचें वैशिष्टच प्रतिपादण्यात आणि मुक्तीचे स्वरूप सांगण्यांत मतभेद होऊन काही बाह्य आचारांतहि फरक पडूं लागला व दोन संप्रदाय निर्माण झाले. यापैकी वडकलै (किंवा उत्तरकलार्य) या सप्रदायाचे प्रमुख वेकटनाथ आणि तेकलै (किंवा दक्षिणकलार्य) याचे प्रमुख लोकाचार्य आणि सौम्य जामातृ मुनि हे होते ('सर्वासु विप्रतिपत्तिपु पूर्वा कक्ष्या वेदान्ताचार्य-तदनुबन्धिनाम् उत्तरकलार्यसंज्ञानाम्, उत्तरा तु लोकाचार्य-तदनुबन्धिना दक्षिणकलार्यसंज्ञानाम् इति विवेको बोध्य.।' कार्यकारणाधिकरणवाद).

दोन संप्रदायांतील भेद : कस्तुरी रंगाचार्यांनी दोन ग्रंथ लिहिले : (१) कार्याधिकरणवाद आणि (२) कार्याधिकरणतत्त्व. या ग्रथांत वरील दोन संप्रदायांतील प्रमुख भेदासंबंधी विवेचन असून तेकलै किंवा दक्षिणकलार्य संप्रदायाकडे स्वत.चा कल असल्याचे त्यानी सांगितलें आहे. ब्रह्मसूत्रांतील कार्याधिकरणवाद (४.३.६–१५) यांत केवळ उपासनेने किंवा केवळ ज्ञानाने अमृतत्व मिळण्यांत येणाऱ्या अडचणीचा उल्लेख काही उपनिषदांनी केला आहे त्यावरील रामानुजभाष्याचे विवेचन करीत असताना रंगाचार्यांनी तेंकलै-वडकलै यातील भेद स्पष्ट केला आहे बादरि म्हणतात की, हिरण्यगर्भाची उपासना अमृतत्व मिळवून देते. जैमिनि म्हणतात की, फक्त ब्रह्माची उपासनाच अमृतत्व देते बादरायणाना ही दोन्हीहि मतें मान्य नाहीत. ज्याना आपले आत्मे प्रकृतीहून भिन्न, परंतु ब्रह्माचे अवयव आहेत असें वाटते, त्यानाच पूर्ण अमृतत्व प्राप्त होते. जे स्वतःच्या स्वभावाची पूर्ण जाणीव ठेवून ब्रह्माची उपासना करतात त्यांनाच पूर्ण अमृतत्व प्राप्त होते. हें आपलें मत सांगतांना रंगाचार्य गीतेतील 'श्रद्धापूर्वक ब्रह्मोपासनम्' या शब्दांची योजना करतात.

उत्तरकलार्य आणि दक्षिणकलार्य यांच्यांतील विरोधाचा एक मुद्दा म्हणजे कैवल्यावस्थेचें स्वरूप. कैवल्य म्हणजे 'आत्मानुभवलक्षणः पुरुषार्थः।' उत्तरकलार्याचे पुरस्कर्ते वेकटनाथ म्हणतात की, ज्यांना अशी कैवल्यप्राप्ति होते त्याना पुनः संसारात यावे लागतें याउलट दक्षिणकलार्यसंप्रदायाचें मत असे की, कैवल्य हे नित्य असते.

कस्तुरी रंगाचार्याचे स्पष्ट मत असें आहे की, द्रविडसंहिता आणि गीतादि ग्रथ यांच्या आधाराने म्हणता येईल की, ज्यांना आत्मज्ञानाने मुक्ति मिळते त्यांनाच पूर्ण अमृतत्व प्राप्त होते.

'कार्याधिकरणवाद' या ग्रंथांतील दुसऱ्या प्रकरणांत तेकलै आणि वडकलै या संप्रदायांतील भेद सागितले आहेत. उत्तरकलार्यांचे म्हणणे असें की, ज्यांना आत्मज्ञानांतून मुक्ति म्हणजे कैवल्य मिळते ते ज्या

मार्गाने श्रेष्ठ लोकाप्रत जातात त्याहून भिन्न मार्गाने श्रेष्ठ मुक्ति मिळविणारे जातात दक्षिणकलार्यांना हे मत मान्य नाही.

उत्तरकलार्य असें समजतात की, प्रकृतीच्या सर्व घटकांपासून वेगळे होणें म्हणजेच मुक्ति; परंतु दक्षिणकलार्यांना हे मान्य नाही उत्तरकलार्यांचें म्हणणें असें की, ज्यांना कैवल्य प्राप्त झालेलें असतें त्यांच्याशी काही सूक्ष्म अशुद्धि संबंधित असतात व त्यांना अमृतत्व प्राप्त झाले हें दूरान्वयानेच म्हणतां येते. दक्षिणकलार्यांची मात्र तशी इच्छाच असते. उत्तरकलार्य म्हणतात की, ज्यांना कैवल्य प्राप्त होतें ते ऐहिक जगाच्या मर्यादेतच वावरतात, त्यामुळे त्यांची अवस्था अपरिवर्तनीय असते. दक्षिणकलार्यांना हे मान्य नाही. उत्तरकलार्यांचें मत असें आहे की, पंचाग्निविद्येने ज्याना ज्ञान प्राप्त होते ते कैवल्य प्राप्त होणाऱ्यांहून भिन्न असतात दक्षिणकलार्यांना असे वाटत नाही. उत्तरकलार्य असें मानतात की, पंचाग्निविद्येने ज्यांना ज्ञानप्राप्ति होते ते आत्मज्ञानप्राप्ति होईतों ऐहिक विश्वाच्या मर्यादेंत राहतात; परंतु जेव्हा त्यांना स्वत.चा ब्रह्माशी असलेला संबंध समजतो, तेव्हा ते ऐहिक विश्वाच्या पलीकडे जातात. दक्षिणकलार्य हे नाकारतात. पंचाग्निविद्येने ज्ञान प्राप्त करून घेणारे व परमेश्वराशी स्वत.चा संबंध समजणारे या दोघांचीं लक्षणें सारखींच असे उत्तरकलार्य मानतात. दक्षिणकलार्य हें नाकारतात. ऐहिक जगाच्या मर्यादेपलीकडे स्वत.च्या श्रेष्ठतम अनुभवांमध्ये काही फरक असणार नाही हें उत्तरकलार्यांचें मत दक्षिणकलार्यांना मान्य नाही.

आपल्या 'कार्याधिकरणतत्त्व' या ग्रंथांत रंगाचार्यांनी कार्याधिकरणवादातील विधाने आणि मुद्दे यांची पुनरुक्ति केली आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, *खं.* ३ (केंब्रिज, १९४०).

व. ग. राहुरकर

कंबरलंड, रिचर्ड : (**रिचर्ड कंबरलंड, १६३१–१७१८**). **जन्म** : लंडन. पीटरबरोला धर्मोपदेशक. त्याचे तत्त्वज्ञानावरील 'डी लेजिबस नॅच्युरी' (१६७२), हे हॉब्सच्या खंडनाकरिता लिहिलेले पुस्तक, मूलगामी व व्यापक विचारसरणीचे असूनहि दुर्बोध, विस्कळित व अस्पष्ट असें आहे.

कडवर्थप्रमाणे कंबरलंडचे युक्तिवाद प्लेटोच्या सत्ताशास्त्रावर आधारित नाहीत; पण दोघेहि निसर्गनियमांना सम्राटाच्या आज्ञेवर अवलंबून ठेवत नाहीत. कंबरलंडच्या मतें निसर्गनियम वस्तूच्या स्वरूपावर अवलंबून आहेत. वस्तूचे स्वरूप म्हणजे अस्तित्वात असलेलें सर्व – ईश्वर व त्याचें जगत्. नैतिकता नित्य व अपरिवर्तनीय असूनहि वेदन व अनुभवावर आधारित आहे. यांत अठराव्या शतकातील नैतिक विचारांची पूर्वपीठिका दिसते. बुद्धि निसर्गविरुद्ध नसून नैसर्गिकच आहे. युक्त बुद्धीला कंबरलंडच्या तत्त्वज्ञानांत महत्त्व आहे. समष्टीच्या अभ्युदयासाठी केलेल्या गोष्टींनीच व्यक्तीचा अभ्युदय आपोआप होतो. इतर नियम याच नियमाचे विनियोग आहेत.

दुसऱ्याला न दुखविणे व सामान्य नि.श्रेयसासाठी झटणें माणसाच्या आटोक्यांत आहे. हॉब्सच्या विरुद्ध, परंतु लॉक व बर्क्ले यांच्याप्रमाणे तो नैतिकतेचा आधार म्हणून स्वार्थी भावनेऐवजी सामाजिक भावनेला मानतो. सामाजिक जीवन सहकारावर अवलंबून असल्याचें बुद्धिमान् प्राण्याला समजते. त्याचबरोबर शिक्षेची विविध सामाजिक व राजकीय अनुशासनें असल्याने त्याच्या ठायी परहितवृत्ति रुजली जाऊन नीतिकर्म हें निसर्गसिद्धच होते. मानवी पारितोषिके व शिक्षा प्राप्त होण्यात काही चूक घडली असेल तर ती चूक ईश्वर सुधारतो

कंबरलंड हा पहिला उपयोगितावादी आहे. बुद्धिमान् प्राण्याची जगांतील अधिकांचें अधिक हित करणारी कृति युक्त होय हें हित केवळ सुख नव्हे. त्याचे हे उपयोगितावादी मत मिल्लने पुन्हा प्रकाशात आणले. सामान्य निःश्रेयसांत परिपूर्णता व समाधान दोन्ही आहेत.

डार्विनपूर्वी दोन शतके कंबरलंडने सेंद्रिय समाजाची व राज्याची कल्पना मांडली. जागतिक परहितवृत्ति हे त्याच्या नीतिशास्त्राचे सार आहे.

संदर्भ-ग्रंथ . अल्बी, ई . ए *हिस्टरी ऑफ इंग्लिश युटिलिटेरिॲनिझम* (न्यूयॉर्क, १९०२); सिज्विक, एच : मेथड्स ऑफ *एथिक्स* (लंडन, १८७४ , आ ६, १९०१); रँड, बी. संपा. : *दि क्लासिकल मोरॅलिस्ट्स* (बोस्टन, १९०९); रॉजर्स, ए. के. : *मॉरल्स इन रिव्ह्यू* (लंडन, १९२७).

पद्मा भी. कुलकर्णी

कॅसिरर, ई. : [कॅसिरर अर्न्स्ट (१८७४–१९४५)] **जीवन** : जन्म ब्रेसला येथे. शिक्षण बर्लिन, लिप्झिक, हायडेलबर्ग व व मारबर्ग इत्यादि ठिकाणी. १९१९ साली हॅम्बुर्ग विश्वविद्यालयांत तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक. १९३० साली त्याच विश्वविद्यालयाचा रेक्टर. हिटलरची सत्ता सुरू झाल्यावर (ज्यू असल्याकारणाने) तेथून राजीनामा देऊन ऑक्स्फर्ड येथे शिक्षकी पेशा पत्करला. १९३३–३५ ऑक्स्फर्ड, १९३५–४१ स्वीडनमधील गोटेबर्ग आणि शेवटी १९४१–४५ या काळांत युनायटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिकामधील येल व कोलंबिया येथे प्राध्यापक.

ग्रंथ . 'लायब्निट्झ सिस्टिम इन झाइनेन विस्सेनशाफ्टिशेन ग्रूडलागेन' – १९०२.
'डास एर्केन्ट्निस प्रॉब्लेम इन डेर फिलसोफी उंड विस्सेनशाफ्ट डेर न्युरेन झाइट' – ३ खंड, १९०६–२०.
(इंग्रजी अनुवाद – 'दि प्रॉब्लेम ऑफ नॉलेज, फिलॉसफी, सायन्स अँड हिस्टरी सिन्स हेगेल' – १९५०).
'सब्स्टन्झबेग्रिफे उंड फंक्शनबेग्रिफे' – १९१०.
(इंग्रजी अनुवाद – 'सब्स्टन्स अँड फंक्शन' – १९२३).
'फिलसोफी डेर सिम्बॉलिश्चेन फॉर्मेन' – ३ खंड, १९२३–२९. इंडेक्ससहित १९३१.
(इंग्रजी अनुवाद – 'दि फिलॉसफी ऑफ सिम्बॉलिक फॉर्म्स' – १९५३–५७).
'स्प्राचे उंड मियॉस' – १९२५
(इंग्रजी अनुवाद – 'लँग्वेज अँड मिथ' – १९४६).
'डी प्लॅटोनिशे रेनेसान्स इन इंग्लंड उंड डी शूले फॉन केम्ब्रिज' – १९३२.

(इंग्रजी अनुवाद – 'दि प्लेटॉनिक रेनेसान्स इन इंग्लंड – १९५३.)

'डी फिलसोफी डेर आॅफ्क्लारूंग' – १९३२.

(इग्रजी अनुवाद – 'दि फिलॉसफी ऑसफ दि एन्लाइटन्-मेंट' – १९५१)

'डास प्रॉब्लेम जीन जाके रुस्सो' – १९३२.

(इंग्रजी अनुवाद – 'दि क्वेश्चन ऑफ ज्यॉं-जाकें रूसो' – १९५४).

'डिटरमिनिस्मस अड इन्डिटरमिनिस्मस इन डेर मॉडर्नेन फिजिक' – १९३६.

'ॲन एसे ऑन मॅन' – १९४४.

'दि मिथ् ऑफ दि स्टेट' – १९४६.

तो स्वत.ला 'निओ-कांटियन' म्हणवितो. काटच्या अभूतपूर्व परिकल्पनाचें व अनुभवापलीकडील तत्त्वाचे त्याने समर्थन केले; पण त्याचा प्रयोग जास्त व्यापक क्षेत्रावर केला. कोहेनचा शिष्य म्हणून मारवुर्ग येथे काटच्या पुनरुद्धार-सस्थेचा तो सभासद वनला इतर तत्त्वज्ञ ज्याचा त्याच्यावर प्रभाव दिसून येतो त्यांमध्ये हेगेल, हर्डर, हुसर्ल व हर्टझ याचा प्रामुख्याने उल्लेख करतां येईल

संस्कृतितत्त्वज्ञान . हेगेलचे 'फिनॉमिनॉलॉजी ऑफ स्पिरिट', हर्डरचे 'फिलॉसफी ऑफ हिस्टरी' व हर्टझचे 'सिंबॉलिक इंटर-प्रिटेशन ऑफ फिनिक्स' या पुस्तकांच्या वाचनानंतर त्याने असा निष्कर्ष काढला की, अंतिम सत्तेचें ज्ञान मिळविण्याच्या प्रयत्नांत मानवी संस्कृति उत्पन्न होते आणि या सस्कृतीचींच विज्ञान, धर्म, कला, दंतकथा, भाषा इत्यादि अनेक अंगे आहेत; पण या प्रयत्नांतून अंतिम सत्तेचें ती जशी आहे तसे दर्शन घडते असे नाही. या सर्व सांस्कृतिक कृति प्रत्यक्षा-कडून काल्पनिक, वैचारिक नियमांच्या दिशेने जात असलेल्या दिसून येतात. या नियमात मानवी आत्म्याचे खरे स्वरूप व्यक्त होतें. कांटच्या अनुभवपूर्व कल्पनांचा स्वीकार करून कॅसिररने असें प्रतिपादन केलें की, ह्या कल्पना स्थिर व ठराविक नसून त्या सतत वदलत असतात. कांट समजतो त्यापेक्षाहि त्यांचे क्षेत्र विशाल आहे. कॅसिररचा प्रयत्न काटच्या टीकात्मक पद्धतीचा प्रयोग मानवी संस्कृतीवर करावयाचा होता.

कॅसिररचें असें म्हणणें आहे की, विविध प्रकारच्या अनुभूतीना परिकल्पनांच्या आधारावर समजून घेण्याची क्रिया ही त्या अनुभवाना चिन्हस्वरूप वनविण्याची क्रिया आहे. मानवी चेतना ह्याच मार्गाने सर्व वस्तुस्थितीचे ग्रहण करीत असते; म्हणूनच विज्ञान, दंतकथा, धर्म, भाषा, कला, इतिहास इत्यादि सर्व मानवी कृति या चिन्हीकरणाच्या मार्गाचा अवलब करतात या चिन्हीकरणामुळे इद्रियज्ञात वस्तु व तिचा गर्भितार्थ यामधला संबंध प्रस्थापित केला जातो; पण मुळात दृश्य चिन्ह व त्याचा सूचित अर्थ या काही वेगवेगळ्या गोष्टी नव्हेत. फक्त विचाराच्या सोयीसाठी या एकरूप सत्याची फोड केली जाते. शिवाय चेतना त्यांना कृत्रिम संज्ञा व रूप देते. कांटच्या अनुभवपूर्व परिकल्पना या अशाच कृत्रिम स्वरूपाच्या आहेत. विज्ञान, दंतकथा, धर्म व भाषा आपापल्या चिन्हांची खास परिभाषा तयार करतात.

चिन्हीकरण : चिन्हीकरणाची तीन उद्दिष्टें आहेत : पहिले उद्दिष्ट आहे चिन्हांचा अर्थ स्पष्ट करणे (एक्स्प्रेसिव्ह फंक्शन). हें उद्दिष्ट प्राथमिक स्वरूपाचे आहे. दंतकथाचा उगम या अशा उद्दिष्टाचें उदाहरण आहे. दुसरे उद्दिष्ट : व्यावहारिक जीवनात अनुभवास येणाऱ्या उपलब्ध माहितीचा दिक्कालांच्या मर्यादेंत भेदभाव करणे आणि निर-निराळे स्थायी व अस्थायी गुणवाहक पदार्थ म्हणून त्यांना सज्ञा देणे. या कार्याला कॅसिरर 'इंटचुइटिव्ह फंक्शन' असे नाव देतो तिसरे उद्दिष्ट परिकल्पना तयार करण्याचें होय आणि हें कार्य विज्ञानाचे आहे. या गुणवाहक पदार्थांमधला सवंध शोधून काढणें व परि-कल्पनांच्याद्वारा त्यांच्यामधील नियमवद्धता स्पष्ट करणें हें त्याचे कार्य आहे. ह्यालाच कॅसिरर 'कन्सेप्चुअल फंक्शन' असे नांव देतो

पुढे तात्त्विक पातळीवरून जेव्हा चिन्हीकरणाच्या या क्रियांचा विचार केला जातो तेव्हा नैसर्गिक विज्ञान, तत्त्वज्ञानाचा इतिहास, भाषाशास्त्र, मानवविज्ञान व इतर शास्त्रानी उपलब्ध करून दिलेल्या माहितीचा जरूर आधार म्हणून उपयोग केला जातो. चिन्हीकरणा-वद्दलचें तात्त्विक चिंतन हे दर्शविते की, चिन्ह व अर्थ हे जरी एकरूप आहेत तरी ह्या दोन्ही गोष्टी जणू काही परस्परविरोधी टोकेच आहेत असे वाटते. तादात्म्य-सत्यांत विरोधाचा संबंध कसा काय निर्माण होतो या प्रश्नाला कॅसिरर उत्तर देतो की, चेतनेची कार्य करण्याची पद्धतीच अशी आहे.

संस्कृतीच्या तत्त्वज्ञानावद्दल विवेचन करतांना कॅसिरर असे म्हणतो की, चिन्हे व त्यांचा अर्थ यांच्यांतली विषमता दोन परस्परविरुद्ध प्रवृत्ती निर्माण करते. त्या म्हणजे : (१) स्थैर्य राखणें व त्यासाठी परस्पराना चिकटून राहणें; (२) प्रस्थापित चिन्हस्वरूप मोडून नवीन चिन्हे निर्माण करणें. दंतकथा व प्रारंभिक धर्मसंस्था पहिली प्रवृत्ति व्यक्त करतात; पण प्रगत धर्मसंस्था नवीन चिन्हें निर्माण करीत असलेल्या आढळतात. याचें कारण नीतीवद्दलच्या वदलत्या कल्पना व प्रगत धर्मसंस्थांनी नैतिक वैयक्तिक जवावदारीला दिलेले महत्त्व हे होय.

रोजच्या व्यावहारिक जीवनांत जी भाषा वापरली जाते त्यांतसुद्धा हे द्वंद्व दिसून येते. व्याकरणशास्त्रामार्फत भाषेला नियमवद्ध करून तिचा ठराविक पद्धतीनेच उपयोग करण्याचा प्रयत्न स्थैर्याची प्रवृत्ति व्यक्त करतो; तर उच्चार व शब्दार्थशास्त्र यांच्यामध्ये अविरतपणे होणारे वदल व फेरफार नावीन्याची वृत्ति प्रकट करतात.

कलांच्या वावतीत नवीन चिन्हें निर्माण करण्याची प्रवृत्ति अधिक प्रवळ असलेली दिसून येते; पण या क्षेत्रांतसुद्धा परंपरा अजीवात सोडणें अशक्य आहे. परंपरा सोडून दिल्याने दोन व्यक्तीमधला दुवाच नाहीसा होईल, व त्याच्यांत संवाद होणें दुरापास्त होईल. सौदर्यशास्त्राचा इतिहास या परस्परविरोधी प्रवृत्तीना प्रतिविंवित करतो. अनुकरण व स्फूर्ति ही दोन कलेची तत्त्वे सतत कुठल्या ना कुठल्या स्वरूपांत वाद माजवीत आलेली आहेत.

विज्ञानाच्या वावतींत स्थैर्याची प्रवृत्ति प्रभावी असलेली दिसून येते. त्यांत वैयक्तिक सूचना किंवा मतें यांना फार थोडा वाव असतो. कुठले हि वैज्ञानिक तत्त्व अनुभवपूर्व परिकल्पना व समन्वित विधानें यानी वनते

भाषा, कला, धर्म आणि विज्ञान यांचा सतत विकास होत असतो

असे कॅसिररचें मत आहे. ह्या सर्व कृतीमधून मानवी चेतनेची चिन्हीकरणाची मूलभूत प्रक्रिया प्रदर्शित होते; व भाषेमध्ये ह्या प्रवृत्तीने चरम सीमा गाठलेली दिसून येते. ह्यायोगे आपले एक खास आदर्श विश्व निर्माण करण्याच्या मानवी शक्तीचे प्रदर्शन होतें. त्यालाच 'संस्कृति' हे नांव मानव देतो

कॅसिररची कीर्ति अधिकतर तत्त्वज्ञानाचा इतिहासकार म्हणून आहे; पण अलीकडील काही वर्षात त्याने माडलेल्या नवीन विचारांची मीमासा होत आहे; व त्याच्या सर्व ग्रंथाचे इग्रजीमध्ये अनुवाद होत आहेत व त्याने तत्त्वज्ञानांत जी भर घातली आहे त्याचें मूल्यमापन होत आहे

संदर्भ-ग्रंथ : शिल्प, पी. ए. सपा. : *दि फिलॉसफी ऑफ अर्न्स्ट कॅसिरर* (इव्हॅन्स्टन, १९४९).

श्यामला गुप्त

कानडींतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, कानडींतील**

काय-मनः-संबंध : 'शरीर' व 'मन' याच्यात कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे हा तत्त्वज्ञानातील एक कूट प्रश्न होऊन वसलेला आहे. त्यांच्या संबधाविषयी वेगवेगळया उपपत्ति मांडण्यांत आलेल्या आहेत; पण कोणतीहि उपपत्ति समाधानकारक म्हणून मान्य झालेली नाही. वेगवेगळ्या दृष्टिकोणांतून वेगवेगळे संबंध सुचविण्यात आलेले आहेत; तथापि त्यांतील कोणत्याहि मताला सर्वमान्यता लाभलेली नाही याचे एक कारण असें की, शरीर हें मूर्त व दृश्य आहे; पण 'मन' म्हणजे काय हें मात्र निश्चितपणे सागतां येत नाही पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात तर कधीकधी 'जीव', 'आत्मा', 'चैतन्य' इत्यादीसारखे शब्दहि 'मन' या शब्दास समानार्थी म्हणून वापरले जातात.

मनोविषयक व शरीरविषयक विधानें : ज्याला जाणीव, बोध, भावना, संकल्पशक्ति, विचारशक्ति असते असे जें, त्याला 'मन' समजले जाते. काही विधाने माणसाचे शरीर, त्याच्या शरीराच्या अवस्था, प्रवृत्ति व शरीरांत घडणाऱ्या घटनाचे वर्णन करीत असतात. काही विधाने माणसांचे विचार, भावना, आशा-आकांक्षा, स्मृति, अपेक्षा, व्यक्तिमत्त्वाची वैशिष्टये, सारासारविवेक, निश्चय, हेतु व संकल्प इत्यादीच्या परिभाषेत मनाचे वर्णन करतात. माणसाचें 'शरीर' व 'मन' याविषयीची विधाने परस्पराहून पूर्णपणें भिन्नस्वरूप असतात व त्यापैकी एकाचे दुसऱ्यात रूपातर करतां येत नाही. अलीकडचे काही तार्किक अनुभवसत्तावादी तत्त्वज्ञ व वर्तनवादी मानसशास्त्रज्ञ म्हणतात की, मनोविषयक विधानें ही शरीरविषयक विधानें म्हणूनच समजावीत; पण अशा तऱ्हेचे मनोविषयक विधानांचे शरीर-विषयक विधानांत अचूक रूपातर करणे कोणासहि शक्य झालेले नाही. गिल्वर्ट राइल यालाहि शेवटी मानवी 'सवेदन' व 'भावना' याचे यथार्थपणे विश्लेषण करता येत नाही व त्याचे शरीरविषयक विधानांत पूर्णपणे रूपातर करतां येत नाही हे मान्य करावे लागले. काही लोक तर मुळांत मनोविषयक विधाने करता येऊं शकतात का अशीच शंका घेतात. त्याच्या मते 'मी कंटाळलो आहे', 'मी विषण्ण आहे' यांसारखी विधाने केवळ, माणसाच्या शरीरामध्ये ज्या घटना घडतात व स्थित्यंतरें होतात, त्याची लक्षणें, आविष्कार व परिणाम दाखविणाऱ्या वर्तनाची वर्णने असतात. याउलट, काहीच्या मते मनोविषयक विधानांची निदान तार्किक शक्यता तरी आहे; पण शरीरविषयक विधाने असूच शकत नाहीत

मानसिक घटना : 'मन' म्हणजे काय? या प्रश्नाला सरळ व स्पष्ट उत्तर देणें अवघड आहे. मन व शरीर यात स्पष्ट फरक प्रथम प्लेटोने केला. त्याच्या मते शरीर-जन्म होण्यापूर्वी व झाल्यानंतर मन हें राहूं शकतें; व शरीरांतील वास्तव्यकालांत तें शरीरावर नियंत्रण चालवूं शकते. सेंट ऑगस्टीन याने हा फरक अधिक स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला व देकार्तने त्या दोघातील संबंधाविषयी अधिक पद्धतशीरपणें उपपत्ति बसविली. देकार्तच्या मते मन व शरीर ही दोन स्वरूपतः स्वतंत्र द्रव्यें आहेत. शरीराला केवळ 'विस्तार' असतो. उलट, मन हें विस्साररहित पण विचारशील (जाणीवशील) असतें. त्याने आधुनिक पदार्थविज्ञानाशी बरीच सुसंगत अशी शरीरविषयक सकल्पना घडविली. शरीराच्या संकल्पनेशी पूर्णपणे विरोधी अशी दुसरी एक, मनरूपी द्रव्याची किंवा शुद्ध 'अहं'ची संकल्पना देकार्तने बनविली. ह्यूमने मनाचें किवा आत्म्याचे उपपादन करण्यासाठी वेदनपुजाची संकल्पना माडली. त्याच्या मतें आत्मा म्हणजे केवळ सवेदनाची अखंड मालिकाच होय.

विल्यम जेम्स याने मनासबधी चेतनाप्रवाहाची सकल्पना माडली आहे; तीहि सर्व समस्या समाधानकारकपणें सोडवू शकत नाही. जाणिवेंत जे खंड पडतात त्याचें उपपादन ही संकल्पना करूं शकत नाही. एकूण मनाची आपणास योग्य व पर्याप्त अशी व्याख्या बनविता आलेली नाही. मनात बदल होत असतात असे आपण म्हणत असतो खरे; पण नेमकें काय बदलते असा प्रश्न जर आपण विचारला तर त्याला आपणांस समर्पक व स्पष्ट उत्तर सापडत नाही मनाला जर आपण जाणिवेच्या अवस्थाची पुंजिका मानले, तर विविध अवस्थांना जोडणारा नेमका कोणता दुवा आहे हे नीट सागता येत नाही. प्रत्येक व्यक्तीला स्वत.च्या आंतरिक अवस्थांत डोकवता येते व तिला काय अनुभवायला मिळते तें सागतां येते.

भिन्न उपपत्ति : 'मन म्हणजे काय' या प्रश्नास सरळ व स्पष्ट उत्तर देणें अवघड आहे; पण मन आहे, किवा मानसिक घटना आतरिक व स्वाश्रयी असतात असें फ्रॉन्झ बॅटेनोच्या पद्धतीने गृहीत धरून मन व शरीर याच्या संबंधाविषयी अनेक उपपत्ति मांडल्या जातात. द्वित्ववादी उपपत्ति मन व शरीर यांना अतिम स्वतंत्र तत्त्वें मानून त्यांच्यांतील संबंधाचें उपपादन करण्याचा प्रयत्न करतात. जडतत्त्वैकवादी उपपत्तीप्रमाणे 'जडद्रव्य' हे अंतिम अविनाशी तत्त्व असून सर्व काही ह्या जडद्रव्याची कार्ये व परिणाम असतात जाणीव, ज्ञान, कल्पनाशक्ति, भावना, संकल्पशक्ति हे सर्व जडाचेच विभिन्न आविष्कार होत व ते त्यांच्या अस्तित्वासाठी जडावर अवलंबून राहतात असें ही उपपत्ति सांगते. या दृष्टिकोणाचेंच मानसशास्त्रीय 'वर्तनवादा'त रूपांतर झालें. तात्त्विक परिभाषेत त्याला 'भौतिकवाद' (शरीरवाद) असे म्हणतात. व्हिएन्ना-मंडळाचे तत्त्वज्ञानी ऑटो न्यूराथ व कार्नॅप याना हा दृष्टिकोण

मान्य आहे. बोधक मन हे शरीराचें एक किरकोळ स्वरूपाचे कार्य असतें असे मानणारी 'उपतत्त्ववादी' अशी एक उपपत्ति आहे. स्पिनोझाच्या उपपत्तीनुसार मन व शरीर ही परस्परांस समांतर रेषांसारखी असून त्या दोघांत होणाऱ्या परिवर्तनात अनुरूपता असते व परस्परसंवादित्व असते. विचार व कल्पना याच्या बरोबरीने मेंदूमध्ये शारीरिक बदल व हालचाली होतात. त्याच्यात परस्पर साहचर्य व सहपरिवर्तन असते, पण परस्पर कार्य-कारण-संबंध मात्र नसतो. ही उपपत्ति मनाच्या अवस्थाचे शरीरावर व शारीरिक अस्वास्थ्य यांचे मनावर होणारे परिणाम याचा उलगडा करूं शकत नाही. या उपपत्तीला 'मानस-शारीरिक समांतरवाद' म्हणतात दोन घड्याळांच्या काट्यांच्या हालचालीत एक प्रकारची संगति असावी, पण कार्य-कारण-संबंध नसावा, त्याप्रमाणे मन व शरीर यामधील संबंधांत केवळ संगति असावी, अशी ही उपपत्ति आहे इतक्या नियमित हालचाली व सुसंवाद कारण-कार्यसंबंधाच्या अभावी केवळ यदृच्छेने किंवा दैवयोगाने सतत कां होत राहाव्या हे बुद्धीस पटण्यासारखे नाही.

मन व शरीर यांच्यांतील संबंधाविषयी प्रसंगवादी अशी आणखी एक उपपत्ति मांडण्यात आलेली आहे. देकार्तने मन व शरीर यांचें संपूर्ण वियोजन केल्यानंतर, त्यांच्यांत प्रत्यक्ष परस्परसंबंध अशक्यप्राय झाला; पण त्यांच्यात साहचर्य तर प्रत्यक्षांत अनुभवायला मिळतें. त्याचें उपपादन करण्यासाठी ग्यूलिंक्स व मालब्रान्श यांनी अशी उपपत्ति मांडली की, मन व शरीर याच्यातील बदलामध्ये कारणसंबंध नसूनहि परस्परसंवादित्व टिकावे म्हणून, ईश्वर त्यांच्यात सांधा जोडण्याचे काम, वेळ व गरज पडेल तेव्हा करीत असतो. मन व शरीर प्रत्यक्षपणें किंवा अप्रत्यक्षपणे परस्परावर परिणाम करीत नसतात; परंतु तीं दोघें ईश्वराच्या कृतीचे परिणाम असतात. त्यांच्या मते जगांतील सर्व घटनांचें कारण ईश्वरच असतो व ईश्वराच्याच जागरूकतेमुळे जगांतील घटनांत एकविधता, नियमितपणा व सुव्यवस्था टिकूं शकते.

देकार्तच्या उपपत्तीनुसार मन व शरीर याच्यात 'अन्योन्यक्रिया-संबंध' असतो. काही वेळां मनाचा शरीरावर तर काही वेळां शरीराचा मनावर परिणाम घडत असतो असा हिचा आशय आहे. विकास, मनाचे – भावना, विचार व निर्णय याचे – परिणाम शरीरावर घडतात; व शरीराला मनाचे निर्णय कृतीतहि आणावे लागतात. याउलट, शरीराचें दुखणें, अशक्तता, अस्वस्थता वगैरेचा मनाची शांति, स्थिरता व प्रसन्नता यांवर अनिष्ट परिणाम होत असतो. या उपपत्तीविरुद्ध दोन आक्षेप संभवतात; पहिला आक्षेप असा आहे की, ही उपपत्ति जर खरी मानली तर 'द्रव्य' व 'शक्ति' यांच्या अक्षय्यतेच्या नियमाचा त्याग करावा लागेल; व दुसरा असा की, मन व शरीर (जडद्रव्य) एकमेकांहून गुणात्मकरीत्या भिन्न असल्याने, कारणापासून अगदी भिन्न स्वरूपाचें कार्य कसें निर्माण होऊं शकेल?

एकत्ववादाचें दुसरें अतिरेकी मत चिद्वादांत परिणत झालेलें सापडतें. बर्क्लेच्या मते केवळ मन व मनाचे संवेदन एवढेंच काय ते अस्तित्वांत असते. 'अस्तित्वांत असणें' ह्याचा अर्थ 'संवेदन होणे' किंवा 'ज्याला संवेदन होते असा ज्ञाता असणे'. ज्यांना आपण भौतिक वस्तु म्हणतो त्यांना केवळ जाणणाऱ्या मनामध्ये संवेदनाच्या रूपाने अस्तित्व असते. ह्याला 'व्यक्तिनिष्ठ चिद्वाद' म्हणतात.

निर्विशेष एकत्ववादाच्या उपपत्तीप्रमाणे, मन व शरीर हीं गुणात्मक-दृष्ट्या परस्परांहून संपूर्णपणे भिन्न अशी द्रव्ये नसून ते एकाच द्रव्या-पासून तयार झालेले असे अत्यंत सकीर्ण संघात असतात त्यांचे जे घटक-अणु असतात, त्यांच्यांत गुणात्मक भेद नसतो; फक्त त्यांची ज्या प्रकारांनी रचना होत असते ते रचनाप्रकार भिन्न असतात. या उपपत्ती-नुसार मने व शरीरे ही एकाच प्रकारच्या द्रव्यापासून तयार झालेल्या पुंजिका असतात. ही उपपत्ति मान्य करण्यांतहि महत्त्वाच्या अडचणी आहेत; कारण एकाच प्रकारच्या द्रव्याचे भिन्नगुणसंपन्न संघात कोणत्या तत्त्वान्वये वा नियमान्वये बनतात? शिवाय, शरीरासंबंधी गुणांच्या विधानांचे निर्विशेष द्रव्याच्या विधानांत कसें रूपांतर करावयाचें हें स्पष्ट केलें जात नाही.

निष्कर्ष : याविषयी टेलरचें मत उद्बोधक आहे. तो म्हणतो की, खरे पाहिल्यास मानवी अनुभूतींचें हेतुपूर्ण असे ऐक्य असते; परंतु अनुभव-विज्ञानाच्या सुसंगत अभ्यासासाठी अखंड अनुभूतींचे विच्छेदन करून शरीर व मन असे कृत्रिम भेद पाडले गेले व मग त्यांना परस्परांपासून संपूर्णपणे भिन्न अशा सत्य वस्तु समजून त्याच्यांत असणाऱ्या संबंधांच्या स्वरूपाचा शोध सुरूं झाला. हे सर्वच कृत्रिम, असत्य व निरर्थक आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : यूविंग, ए. सी. : *दि फंडामेंटल क्वेश्चन्स ऑफ फिलॉसफी* (लंडन, १९५१); राईल, जी. : *दि कन्सेप्ट ऑफ माइंड* (लंडन, १९४९); हॉस्पर्स, जे. : *इंट्रोडक्शन टु फिलॉसॉफिकल ॲनॅलिसिस* (न्यूयॉर्क, १९५३); न्यूयॉर्क इन्स्टिटयूट ऑफ फिलॉसफी · *डायमेन्शन्स ऑफ माइंड, ए सिम्पोसियम*, संपा. सिडने हुक (न्यूयॉर्क, १९६२); टेलर, ए. ई. : *एलिमेंट्स ऑफ मेटॅफिजिक्स* (लंडन, १९०३, आ. १३, १९५३); दासगुप्त, एस. : *योग फिलॉसफी इन रिलेशन टु अदर सिस्टिम्स ऑफ इंडियन थॉट* (कलकत्ता, १९३०)

ग. ना. जोशी

कारणसिद्धान्त (कारण, कारणता, कार्यकारणभाव) : कारण म्हणजे काय? पारंपरिक अर्थाने पाहिल्यास, जें काही निर्माण करतें त्याला 'कारण' म्हणतात व जें निर्माण होतें त्यास 'कार्य' किंवा 'परिणाम' म्हणतात. जें निर्माण होतें तें संपूर्णतः नवीन असू शकतें किंवा मुळांत जें असतें त्यांत काही बदल घडलेला असतो. कारणांत एका द्रव्यापासून पूर्णपणें वेगळे व गुणात्मकदृष्ट्या भिन्न असें काही घडवितां येत नाही. उदा.– वाळूचे कण कितीहि रगडले तरी तेल निघूं शकत नाही पुतळा तयार केला जातो तो अस्तित्वांत असलेल्या दगडापासूनच तयार केला जातो. सामान्यतः, कारण हें जे निर्माण होतें त्याचें, आणि ते कसें व कां निर्माण होतें याचे उपपादन करणारे असते. होणारा बदल (कार्य) त्याला नवें नांव देण्याइतका स्पष्ट व ढोबळ असला तर त्या परिणामास नवें नांव देऊन तो कारणा-पासून निर्माण झाला असें म्हणतां येतें.

ॲरिस्टॉटलची कारणमीमांसा : ॲरिस्टॉटलने कारणाचे चार प्रकार कल्पिले आहेत : (१) निमित्त-कारण, (२) उपादान-कारण, (३) प्रयोजन-कारण व (४) आकारिक-कारण. ज्या द्रव्यांत बदल घडून येतो त्यास 'उपादान-कारण', ज्या (शक्ति) मुळे बदल घडून येतो त्यास 'निमित्त-कारण'; ज्या हेतुसाठी किंवा

उद्दिष्टासाठी बदल घडतो त्यास 'प्रयोजन-कारण' व ज्यांत रूपांतरण होते त्यास 'आकारिक-कारण' म्हणतात. उदा.– पाषाणाचा शिल्पकार पुतळा घडवितो. त्यात शिल्पकार हा निमित्त-कारण, पाषाण हें उपादान-कारण, सुंदर मूर्ति घडविणे हें प्रयोजन-कारण व त्या मूर्तीचा आकार हें आकारिक-कारण होय अॅरिस्टॉटलपूर्वी मिलेशियन तत्त्वज्ञानी पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु यासारख्या जडद्रव्यांत जगांतील सर्व वस्तु-मात्राच्या निर्मितीचे कारण मानले निमित्त-कारणाची कल्पना एंपेडॉक्लीस याने माडली व जगात घडणाऱ्या बदलांत 'प्रेम' व 'विग्रह' या दोन शक्ति जबाबदार आहेत असे प्रतिपादन केलें. प्लेटोने आकारिक-कारणावर सर्वस्वी भर दिला व वस्तूचे आकार समजले म्हणजे त्याचें उपपादन नीटपणें होऊं शकते, असे मत माडले.

कारणसंकल्पना, जीवशास्त्र आणि मानसशास्त्र : उपादान व आकारिक-कारणाच्या कल्पना फार पुरातन आहेत; आणि त्यांना सौदर्यशास्त्राच्या बाहेर फारच थोडे महत्त्व उरलें आहे प्रयोजन-कारणास पदार्थविज्ञानातून अर्धचद्र मिळालेला आहे. जैविक विकासाच्या प्रक्रियेचा अर्थ लावण्यात अधूनमधून आकारिक-कारणाच्या कल्पनेचा काहीसा उपयोग केला जातो. पूर्णाचा प्रतिदर्श गृहीत धरल्याशिवाय शरीर, अवयवाचे आकार, कार्य व स्थान, आणि पर्यायाने निर्मिति याचें उपपादन करतां येत नाही. मानसशास्त्रांतहि मानवी वर्तनाचें उपपादन करण्यांत प्रयोजन-कारणाचा उपयोग केला जातो; मात्र त्याविषयी वाद आहेच. कारण वर्तनवादी मानसशास्त्रज्ञांना हेतु, प्रयोजन व उद्दिष्ट यांचा उल्लेख नको असतो. यांत्रिकतेवर त्यांचा अतिरेकी भर असल्याने ते हेतु, प्रयोजन, ध्येय, उद्दिष्ट यांसारख्या गोष्टीना संशोधनांत असंबद्ध समजतात.

कारण-संकल्पनेची तात्त्विक मीमांसा : काही तत्त्वज्ञ कारणाचे अतर्वर्ती व वहिर्वर्ती असे दोन प्रकार कल्पितात. अंतर्वर्ती-कारण हे स्वत.च स्वत.मध्ये बदल घडवितें. उदा – एखादा माणूस स्वेच्छेने काही हालचाली किंवा विचार करतो. वहिर्वर्ती कारण म्हणजे एकाने दुसऱ्या वस्तूत बदल किवा हालचाल घडविणे. स्पिनोझाने अशा तऱ्हेचा फरक दाखविला आहे. जॉन स्टुअर्ट मिल्लने थॉमस रीडला अनुसरून निमित्त व भौतिक कारणांत फरक करून निमित्तकारण हे ऐच्छिक कृतीना लागूं केले

अॅरिस्टॉटलच्या कारणविषयक संकल्पनांना विज्ञानाकडून आधुनिक काळांत तीव्र विरोध होत आहे व कारणकल्पनेंत गूढ अशा शक्तीची जी अप्रत्यक्ष-सूचना अंतर्भूत आहे ती पूर्णपणे घालविण्याचा विज्ञानाचा प्रयत्न आहे आधुनिक विज्ञाननिष्ठ तत्त्वज्ञ कारण-कल्पनेस ती मानवत्वारोपित असल्याचा शिक्का मारून ती निरर्थक व व्यर्थ आहे, असें म्हणतात तिची जागा सह-अपरिवर्तन, अपरिवर्तनीय, क्रमशीलता वगैरेसारख्या कमी गूढ सकल्पनांनी भरून काढतात. रसेलच्या मतें कारणाची कल्पना जुन्या युगांतील असून ती वैज्ञानिक संदर्भात अर्थहीन वनली आहे.

कारण-संकल्पनेची व्यावहारिक उपयुक्तता : काही जरी असलें तरी व्यवहारांत व अनुप्रयुक्त विज्ञानांत कारणकल्पना ही विवाद्य तर नाहीच, पण अत्यावश्यक व अपरिहार्यहि समजली जाते. खून, जाळपोळ,अपघात, अत्याचार, आणि अनेक प्रकारचे गुन्हे यांसारख्या अनिष्ट घटनाचीं कारणें जर माणसांनी शोधावयाची नसली तर न्यायशास्त्र व कायदा याना काहीच अर्थ उरणार नाही. हीच गोष्ट सार्वजनिक आरोग्य, वैद्यकशास्त्र, लष्करी नियोजन, कृषिशास्त्र किंवा जीवनाच्या इतर प्रत्येक क्षेत्रांत खरी आहे. रोग, दारिद्रय किवा इतर दुरितें यांचें निर्मूलन करावयाचें असेल तर त्यांच्या कारणांचा शोध करणे अटळ आहे; आणि कारणें असतात व ती खरी असतात असें स्वीकारल्याशिवाय त्यांचें निर्मूलन करणें किंवा पाहिजे असलेल्या गोष्टी निर्माण करणें अशक्यच होईल. सैद्धान्तिक दृष्टीने कारण-संकल्पना जरी अवघड, गुंतागुंतीची व विवाद्य वाटत असली तरी; आणि बऱ्याचशा सत्ताशास्त्रीय वादांच्या बुडाशी ती असली तरी तिचें निराकरण करण्याची सूचना अतिरेकी वाटते.

कार्यकारणविषयक विविध दृष्टिकोण : (१) कारणाची सार्वदेशिकता : कारणसबध हा सार्वदेशिक असतो. याचा अर्थ असा की, कारण असल्याशिवाय कोणताच बदल होऊं शकत नाही; म्हणजे प्रत्येक घटनेस कारण हे असलेच पाहिजे. समान कारणे समान परिणाम घडवितात हा सार्वत्रिक नियम आहे. कारणाची सार्वत्रिकता ही स्वतः-प्रमाण आहे. ती सिद्ध करण्यासाठी कोणतीहि वैज्ञानिक किंवा आनुभविक पद्धती लागत नाही. काही वेळा कारणें सापडत नाहीत, तीं दाखविता येत नाहीत किवा त्याचा अनुभव येत नाही. तरीहि कारणें असली पाहिजेत असें आपण म्हणतो.

(२) सर्जनशीलता : कारणाच्या ठिकाणी कार्य (परिणाम) निर्माण करण्याचे सामर्थ्य असते. त्याशिवाय शिल्पकार मूर्ति घडवू शकणार नाही किंवा सूर्य ओले पदार्थ वाळवू शकणार नाही. याच रीतीने ईश्वर हा जगाचें कारण आहे व तो सर्वसामर्थ्यसपन्न आहे अशी कल्पना आली. बर्क्ले म्हणतो की, कार्यनिर्मितीच्या शक्तीशिवाय कारणाची कल्पनाच करवत नाही. शक्तीची कल्पना ऐच्छिक कृतीतील किंवा इच्छाशक्तीच्या अनुभवापासून निष्पन्न झाली असावी असें काहीचें मत आहे.

(३) सतत-संयोजन : ह्यूमने कारणाच्या ठिकाणच्या सामर्थ्याच्या कल्पनेचें संपूर्णपणे उच्चाटन करण्याचें ठरविलें; आणि कारणें व कार्ये म्हणजे सतत सहचरित अशी परिवर्तनें आणि अवस्था होत असे मत मांडलें. म्हणजे त्याच्या मताप्रमाणे, काही परिवर्तनांवरोबर इतर काही परिवर्तनें सातत्याने होत असतात, एवढेच आपण फारतर म्हणावे अशा परिवर्तनात एकविधता असते; म्हणून, काही बदल घडले म्हणजे त्याच्यावरोवर त्यांचे आनुषगिक बदल घडावेत असें आपण अबाधित अनुभवावरून म्हणत असतो, एवढेच. कारणसंबंधाला यापेक्षा जास्त बळकट व तर्कशुद्ध आधार नसतो असे ह्यूमचें मत आहे. कारणसंवंध हा दुसरे-तिसरें काही नसून दोन परिवर्तनातील किंवा अवस्थांतील 'नित्य साहचर्य' मात्र होय. ह्यापेक्षा अधिक तार्किकता त्यांत नसते असें ह्यूमचें मत आहे. कारणातून सामर्थ्याच्या कल्पनेचा निरास करण्याच्या दृष्टीने तरी ह्यूमचें म्हणणें बरोबर आहे असें बरेच तत्त्वज्ञानी मान्य करताना दिसतात.

(४) अपरिहार्यता व आवश्यकता : ह्यूमपूर्वी तत्त्वज्ञान्यांचा असा विश्वास होता की, कारण व कार्य यांत एक प्रकारचा अपरिहार्य व अन्तर्निहित असा संवंध असतो. याचा अर्थ असा की, कारण व कार्य याच्यांतील सहवर्तित्व हें केवळ यादृच्छिक नसते म्हणजे कारण असें

असते की, ते असले म्हणजे कार्य (परिणाम) हें घडणारच; परतु कारण व कार्य यांच्यात आवश्यक व अपरिहार्य संबंध नसतो असें मत ह्यूमने माडले कारण व कार्य यातील अपरिहार्य सबधाचा उगम कोणत्याहि इद्रियानुभवात असल्याचे आपणास दाखविता येत नाही; आणि म्हणून असला अपरिहार्य सबंध मनाने व कल्पनेने निर्माण केलेला असला पाहिजे, म्हणजे त्याचें स्वरूप काल्पनिक असलें पाहिजे असे ह्यूमचे म्हणणे आहे त्याचा युक्तिवाद असा की, आपल्या मनातील कारणाची कल्पना ही कार्याच्या कल्पनेपासून पूर्णपणे विलग करतां येते आणि म्हणून, कोणतीहि अशक्यता किंवा विरोध वाटू न देतां आपण कोणत्याहि कारणाशी कोणत्याहि कार्याचा संबंध जोडू शकतो. उदा.– पाणी तापविलें म्हणजे उकळण्याऐवजी ते गोठतें किंवा पाण्यात मनुष्य बुडाला म्हणजे गुदमरण्याऐवजी तो उल्हसित होतो, अशा तऱ्हेच्या कल्पना करण्यात कोणताहि व्याघात घडत नाही. अनुभवावरून आपणास हे समजते, की अशा घटना घडत नाहीत, पण अशा घटना घडू शकत नाहीत असे आपणास कोणताहि अनुभव सांगू शकत नाही. म्हणजेच कारण व कार्य याच्यात ज्याला अपरिहार्य संबंध म्हणता येईल असा संबध नसतो

ह्यूमच्या मतें कशाहीपासून कशाचीहि निर्मिति होऊ शकते. कशानंतर काय घडतें हें फक्त अनुभवच शिकवितो व अनुभव फक्त तेवढेच सांगतो. थोडक्यांत या मताप्रमाणे कारण व कार्य यांना जोडणारा दुवा आपणास पाहावयास मिळत नाही. ते सहचारी असतात, पण त्याच्यांत सबध मात्र असतो असे म्हणतां येत नाही. त्यांच्यांतील सतत सहवर्तित्वामुळे त्यांच्यात सबंध पाहण्याची मानवी मनाला 'सवय' लागलेली आहे.

(५) नियतपूर्व वर्तित्व : कारण हे कार्याच्या आधी घडते, कार्य कारणावर अवलबून असते त्याच्यात अटळ असा क्रमसंबंध असतो; पण त्यामुळे त्याच्यात अपरिहार्य संबंध असतो असे सिद्ध होत नाही, असा ह्यूमचा मुख्य आक्षेप आहे, म्हणजे कारणकार्यसंबंधाविषयीच्या विवाद्यतेचे मूळ अपरिहार्यतेच्या सबधात आहे व त्याचे तारू अपरिहार्यतेच्या सबधांच्या खडकावरच आदळून फुटतें असे दिसतें. 'अपरिहार्यते'ला वस्तुस्थितींत वास्तविक व वस्तुनिष्ठ असा आधार नसून ती तशी समजण्याची किंवा पाहण्याची मानसिक प्रवृत्ति या संबंधास जबाबदार व कारणीभूत आहे; आणि म्हणून तें 'व्यक्तिनिष्ठ' आहे असे समजावें, असा ह्यूमचा आग्रह आहे. कार्यकारणसंबंधांत जर अपरिहार्यता असेल तर जसें कारणाकडून कार्याकडे जाता येतें, तसेंच ठराविक कार्यावरून ठराविक कारणाचे अनुमान करतां आले पाहिजे; पण 'कारणानेकते'नुसार एखाद्या कार्यावरून अमुक एका कारणाचे अपरिहार्यपणे व अचूकपणें अनुमान करता येत नाही.

(६) भाव-अभाव उपाधिसमुच्चय : एखाद्या कार्याची निर्मिति होण्यासाठी केवळ एकच एक घटक लागतो असे नाही, तर अनेकविध घटक आवश्यक असतात. त्याना आपण उपाधि म्हणतो. ज्या उपाधीची उपस्थिति अत्यावश्यक असते त्याना 'भावारूप उपाधि' म्हणतात; व ज्याची अनुपस्थिति आवश्यक असते, त्यांना 'अभावरूप उपाधि' म्हणतात. अशा 'भावरूप व अभावरूप उपाधीचा समुच्चय म्हणजे कारण' अशी ही एक व्याख्या आहे ही अत्यत व्यापक व तर्कशुद्ध आहे हे खरे; पण व्यवहारात मात्र तिचा फारसा उपयोग होत नाही.

एकूण, कारण-कार्य-संबंधाची सकल्पना खूपच जटिल आहे. कारणाच्या कारकशक्तीची कल्पना ही कितीहि गूढ व दुर्बोध वाटली तरी पूर्णपणें काढून टाकून, तिच्या ठिकाणी 'अप्रतिहित क्रमशीलता' ठेवून, ह्या संबंधाचें समाधानकारकपणें उपपादन करतां येत नाही आधुनिक विश्लेपणवाद्यानी या संबधातील अपरिहार्यतेचा भाग काढून टाकण्याचा आटोकाट प्रयत्न चालविला आहे; पण त्याचे हे सर्व प्रयत्न कार्य-निर्मिति-प्रक्रियेचा संपूर्ण उलगडा करण्यास असमर्थ ठरले आहेत; व एवढचा सर्व विश्लेपणानेहि त्यांतील गूढता कमी झालेली नाही. हा संबंध जवळजवळ एक न उलगडणारे कोडेच होऊन बसलेला आहे

भारतीय तत्त्वज्ञानांतील कारण-कार्यमीमांसा : भारतीय तत्त्वज्ञानांत, चार्वाकदर्शनाचा अपवाद वगळतां, कारणतत्त्व सर्वांनी मान्य केलेले आहे. हे विश्व क्षणभगुर आहे असें मानणारें बौद्धदर्शनसुद्धा कारणतत्त्वाचा स्वीकार करते. कर्मसिद्धान्त हा कारणतत्त्वावरच आधारलेला आहे.

कारणसिद्धान्ताच्या काही प्रमुख उपपत्ति आहेत. उदा.–सत्कार्यवाद, असत्कार्यवाद, विवर्तवाद व परिणामवाद. सत्कार्यवादानुसार, हे विश्व ज्यांतून निर्माण होतें ते अंतिम सत्य असून विश्व हे एक कार्य आहे व ते बीजरूपाने अव्यक्त स्वरूपात मूळ कारणांत वसत आहे. या उपपत्तीप्रमाणे कार्य हे कारणाहून गुणात्मकदृष्ट्या नवीन किंवा वेगळें नसतें. जे आधी सुप्त व अव्यक्तरूपाने कारणांत वसत असते तेच कार्यांत मूर्त रूपात साकार व व्यक्त होतें. ही उपपत्ति प्रकृति-परिणामवादी सांख्यदर्शनाला मान्य आहे. असत्कार्यवादानुसार, कार्य हे कारणांत आधी वसत नसते. ते कारणाहून वेगळे असते आरभवादी वैशेषिकांना ही उपपत्ति मान्य आहे. त्यांच्या मते हें विश्व ज्या अणूनी बनलेले आहे ते अणु नित्य व अविकारी असतात. यांत नवीनाला वाव असतो. ब्रह्मपरिणामवादानुसार, हे जग ब्रह्मापासून निर्माण झालेलें आहे. जगास 'ब्रह्मपरिणाम' म्हणतात. हें जग ब्रह्माचें परिवर्तित रूप आहे. दुधाचें दही होतें, त्याचप्रमाणे ब्रह्म रूपांतरित होऊन जग निर्माण होते. ही उपपत्ति विशिष्टाद्वैत व द्वैताद्वैत दर्शनास मान्य आहे. या दर्शनांच्या मतें ब्रह्म हें विश्वाचें अभिन्ननिमित्तोपादान कारण आहे. विवर्तवाद ही शांकर-अद्वैताची उपपत्ति आहे. या उपपत्तीनुसार, सर्वाचे अंतिम कारण व आधार अंतिम सत्य म्हणजे ब्रह्म आहे व ते एकटेच सत्य आहे, आणि दृश्य जग हें असत्य आहे, भासमान आहे. यांतील कारण सत्य असून कार्य हे मिथ्या व भासमान आहे ब्रह्म हे विश्वाचें विवर्तोपादान-कारण आहे.

पूर्वमीमांसेनुसार, अदृष्ट नांवाचे किंवा अपूर्व असें जे तत्त्व आहे त्यात कार्यनिर्मितीचें सामर्थ्य असतें; व शब्दांतहि फळे निर्माण करण्याचे सामर्थ्य असते. जीवात्मतत्त्व हें चैतन्यमय असते; आणि जगांतील कार्यांना तें जबाबदार असते असेहि मान्य झालेलें आहे. ईश्वरवादी दर्शनात जगांतील सर्व कार्याना ईश्वर हाच अप्रत्यक्ष रीतीने जबाबदार असतो.

संदर्भ-ग्रंथ : ह्यूम डी : *एन्क्वायरी कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टँडिंग* (लंडन, १७४८); रसेल, बी. : *मिस्टिसिझम अँड लॉजिक* (लंडन, १९३७); यूविंग, ए. सी. : *आयडिॲलिझम, ए क्रिटिकल सर्व्हे* (लंडन, १९३४); एअर, ए. जे. फाउंडेशन्स

ऑफ एंपिरिकल नॉलेज (लंडन, १९५१); राधाकृष्णन, एस. : *इंडियन फिलॉसफी*, २ खं (लंडन, १९२३; सुधा. आ. १९२९).

ग. ना. जोशी

कार्नॅप, आर. : [कार्नॅप, रूडॉल्फ (१८९२–१९७०)] जर्मनीत जन्म; पण आता अमेरिकेचे नागरिक आहेत त्यांचें शिक्षण फ्रायबर्ग आणि जेना येथें झाले. त्यांचा पदार्थविज्ञान, गणित आणि तत्त्वज्ञान या विषयाचा विशेष व्यासंग आहे. ते फ्रेगे व जेना यांचे शिष्य होत. व्हिएन्ना विद्यापीठ आणि प्राग येथील जर्मन विद्यापीठ यांमध्ये त्यांनी काही काळ अध्यापन केले १९३६ मध्ये ते जर्मनी सोडून अमेरिकेंत गेले प्रथमतः त्यांनी शिकॅगो विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापकपद स्वीकारले; आणि नंतर १९५४ मध्ये लॉस एन्जेलिस येथे कॅलिफोर्निया विद्यापीठात तत्त्वज्ञानाचें प्राध्यापकपद स्वीकारलें. हे पद रायखेन्बाख यांच्या निधनामुळे रिकामें झालेलें होते १९६१ मध्ये ते सेवानिवृत्त झाले.

तार्किक अनुभववाद : तार्किक अनुभवसत्तावादाचे प्रतिपादन करणाऱ्या विद्यमान तत्त्वज्ञांमध्ये कार्नॅप हे सर्वांत अधिक ख्यातनाम तत्त्वज्ञ होत. व्हिएन्ना येथील वास्तव्यांत काही वर्षे ते 'व्हिएन्ना मंडळा 'चे सदस्य होते; आणि या मंडळाच्या चर्चांमध्ये ते उत्साहाने भाग घेत. त्यांच्या विचारांवर विट्गेन्स्टाइन, रसेल आणि फ्रेगे यांची छाप पडली होती. त्यांनी मुख्यतः तर्कशास्त्र, शब्दार्थशास्त्र, विज्ञानाचे तत्त्वज्ञान, गणित आणि तर्कशास्त्र यांचे मूलाधार, निगमन आणि संभव व ज्ञानशास्त्र या विषयांवर लेखन केलें आहे. ते बहुप्रसव लेखक आहेत; आणि त्यांच्या लेखनामध्ये त्यांनी प्रयोजनपूर्वक निश्चित केलेल्या परिभाषा खूप आहेत. त्यांची भाषा अतिशय तात्विक स्वरूपाची असून, अचूकपणा आणि नेमकेपणा हे गुण त्यांच्या लेखनांत प्रकर्षाने आढळतात. त्यांच्या विचारामध्ये कालक्रमाने बरेंच परिवर्तन झालेलें आहे; आणि ते बहुतांशी विचारांच्या लवचिकतेला अधिक वाव राहावा म्हणून झालेलें आहे.

अर्थविषयक प्रत्यंतर-उपपत्तीच्या कार्नॅपच्या प्रारंभीच्या प्रतिपादनानुसार, जर ऐंद्रिय अथवा अंतर्निरीक्षणगम्य अनुभवद्वारा विधानाचें प्रत्यंतर येऊं शकत असेल तर, आणि तरच तें विधान सार्थ असते; तथापि हा निकष इतका संकुचित आढळला की, अनेक सत्ताशास्त्रीय विधानेंच काय; पण कित्येक वैज्ञानिक विधानेहि त्यामुळे अस्वीकारार्ह ठरूं लागली; म्हणून पुढे कार्नॅप यानी वरील निकषाला मुरड घातली. या सुधारलेल्या निकषानुसार, खुद्द विधानाचें, अथवा त्यापासून निगमनाने निष्पन्न होणाऱ्या दुसऱ्या एखाद्या विधानाचें ऐंद्रिय अथवा अंतर्निरीक्षणगम्य अनुभवद्वारा प्रत्यंतर येऊं शकत असेल तर तें विधान सार्थ असतें. वस्तुस्थितिविषयक कोणत्याहि विधानाचे विश्लेषण केल्यास इंद्रियवित्तिविषयक विधानें प्राप्त होतात हा दावाहि कार्नॅप यांनी नंतर सोडून दिला.

मिथ्या-वस्तूविषयीची विधाने आणि सत्य-वस्तूंविषयीची विधाने यांमध्ये गल्लत होते; म्हणून तत्त्वज्ञानांतील अनेक समस्या आणि विवाद उद्भवतात असे कार्नॅप यांचें मत आहे. विज्ञानाच्या भाषेचा तर्कशास्त्रीय अभ्यास म्हणजे तत्त्वज्ञान अशी त्याची तत्त्वज्ञानाची व्याख्या आहे व तार्किक वाक्यरचना आणि शब्दार्थशास्त्र याच्या अभ्यासांत त्यांनी मौलिक विचारांची भर घातली आहे त्यांनी असेहि प्रतिपादन केलें आहे की, तर्कशास्त्रीय आणि गणिताचे नियम हे संश्लेषणात्मक नसतात, तर ज्या भाषेंत ते मांडलेले असतात, त्या भाषेच्या वाक्यरचनाविषयक नियमांमुळे ते अपरिहार्यपणे सत्य ठरतात. कार्नॅप यानी संभाव्यतेविषयीहि एक नवी उपपत्ति मांडली आहे. 'संभाव्यते'ने पुरावा आणि निष्कर्ष यामधील तार्किक संबंध निर्दिष्ट होतो. कार्नॅप यानी संभाव्यतेच्या अंशाचे मापन करण्याची काही तंत्रे प्रस्तुत केली आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : शिल्प, पी. ए. संपा. : *दि फिलॉसफी ऑफ रूडॉल्फ कार्नॅप* (ला सॅले, १९६३).

राजेंद्र प्रसाद

कालपट (जागतिक), तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान–कालपट (जागतिक).**

कालपट (पाश्चात्त्य–प्रतीच्य), तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान–कालपट (पाश्चात्त्य–प्रतीच्य)**

कालपट (भारतीय-प्राच्य), तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान–कालपट (भारतीय– प्राच्य).**

काल व सतति : 'काल' हा व्यवहारांत जरी सर्वांना सुपरिचित असला तरी त्याचें यथार्थ स्वरूप मात्र तत्त्वज्ञांना अनाकलनीय व गूढ वाटत आलेलें आहे; व तें खरेहि आहे. कारण, कालाचे क्षण पाहतापाहता अस्तगत होतात, आणि भविष्य हा वर्तमानात व वर्तमान भूतात झपाट्याने जमा होत असतो. सेंट ऑगस्टीन म्हणतो त्याप्रमाणे 'आधी', 'नंतर', 'भूत' व 'भविष्य' हे शब्द जरी आपण कालाच्या संदर्भांत वापरत असलो तरी; व आपणांस काळ हा सतत प्रतीत होत असला तरी, त्याची व्याख्या मात्र आपणांस यथार्थपणें करतां येत नाही हे खरे आहे

दिक् व काल परस्परसापेक्ष . खरे म्हणजे भूत, वर्तमान, भविष्य, आधी, आता, नंतर हे शब्द परावर्ती संबंधाचे द्योतक किंवा अभिसूचक पदे होत. गणितांत कालरहित क्रियापदे सापडतात. भूत, वर्तमान व भविष्य हे शब्द सापेक्ष आहेत. जी व्यक्ति हे शब्दप्रयोग करते, ती ज्या ठिकाणी असते, आणि ज्या क्षणी अशी विधानें करीत असते त्या ठिकाणी आणि त्या क्षणी तिच्या विशिष्ट परिस्थितीच्या व अवस्थेच्या संदर्भात तिची विधानें ही सापेक्षरीत्या खरी असतात. जर 'अ' 'ब' च्या उत्तरेस असेल तर 'ब' हा 'अ' च्या दक्षिणेस असतो. त्याचप्रमाणे 'अ' ही घटना जर 'ब' च्या आधी घडली असेल, तर 'ब' ही 'अ' नंतर घडली असे म्हटलें जाते. 'दिक्' व 'काल' यातील सर्व बिंदु, अवस्था व घटना या परस्परांशी सापेक्ष असतात; पण या अवस्था व घटना ज्या एका व्यापक दिक् व काल यामध्ये असतात ती 'दिक्' व तो 'काल' ह्या सार्वदेशिक वस्तु असतात असें समजले जातें.

दिक् व काल हे परस्परांना सापेक्ष असतात. काल हा अंतराच्या (दिक्) साहाय्याने मोजला जातो व अंतर (दिक्) हे कालाच्या साहाय्याने मोजले जातें. ते परस्परसापेक्ष व परस्परावलंबी आहेत

काल हा खरे पाहतां बदल किंवा परिवर्तन याच्याच साहाय्याने समजू शकतो. जेथे परिवर्तन घडत नाही तेथे कालाची कल्पना अप्रस्तुत ठरते. ज्याला परिवर्तनांत रस वाटत नाही किंवा त्याला फार महत्त्व द्यावेसे वाटत नाही, तो कालाला गौण व मिथ्या समजतो; आणि म्हणून तो कालाच्या अतीत होतो; व म्हणून एका अर्थाने तो शाश्वतांत

जगतो या अर्थानें काल हा व्यावहारिक पातळीवर सत्य असतो; व पारमार्थिक अर्थानें भ्रम असतो असें म्हटलें जातें.

काल हा मानवी मनाच्या जाणिवेच्या संदर्भात असतो, की मनाच्या निरपेक्षहि स्वतंत्रपणें विश्वांतील एक घटक वस्तु म्हणूनदेखील तो वास्तव असतो हा प्रश्न फारच अवघड व गुंतागुंतीचा आहे. काल हा अनुभव घेणाऱ्या मानवी मनानें निर्माण केलेला आहे, कीं त्याची योजना मानवी मनाचा अनुभव घेण्याच्या रचनेंत व सवयीतच आहे, तो संवेदनाचा एक साचा व आकार आहे, की विश्वाच्या मूलभूत रचनेतच तो चौथा आयाम आहे ह्या प्रश्नाला निर्णायक उत्तर देणे फार कठीण आहे.

मात्र त्याबरोबरच हेहि खरे की, जगातील असंख्य घटना, उत्क्रांति व प्रगति याना खरे मानावयाचे असेल तर 'काल' हा मिथ्या समजून चालणार नाही. काल खरा मानला तरच व्यवहार, प्रपच, विज्ञान व विज्ञानाने होणारी प्रगति ही खरी समजतां येतील; म्हणून तात्त्विक अर्थानें नसले तरी 'काला'ला व्यावहारिक कारणास्तव सत्य समजावेंच लागते तो केवळ व्यक्तीच्या मनावर अवलंबून ठेवून त्याला व्यक्तिसापेक्ष समजून चालणार नाही. शकराचार्य ज्या अवस्थेचा 'पारमार्थिक' म्हणून उल्लेख करतात त्या भूमिकेवर काल व कालनियन्त्रित जग हे मिथ्या व मायारूप वाटू शकेल; पण जे वदलांनी नियंत्रित झालेल्या जगतांत वावरतात व वदलानी बद्ध आहेत त्याना हे जग मिथ्या म्हणतां येणार नाही.

सतति – कालविहीन अवस्था : अशा दृष्टीने पाहतां सतति (शाश्वतता) ही भूत व भविष्य यात अमर्याद पसरलेला व अमेय असा काल नसून ती एक प्रकारची कालविहीन अवस्था आहे. 'सतति', 'शाश्वत' किंवा 'नित्य' असा त्याचा अर्थ आहे. तो मूळ शब्द लॅटिनमध्ये 'एटर्नस' असा आहे; आणि त्याचा अर्थ 'सतत असणें' असा आहे. 'कालरहितत्व' हा अर्थ व्यक्त करण्याकरिता तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात 'शाश्वत अस्तित्व' यासाठी 'इटर्नल' किंवा 'सेंपिटर्नल' हे शब्द योजले जातात 'सतति' हा शब्द 'कालरहित वर्तमान' हा अर्थ व्यक्त करण्याकरिता वापरला जातो. सतति ही एक प्रकारची कालातीतता आहे ती अस्तित्वाची एक स्थिति आहे; पण तिच्यांत अवस्था नसतात. सतति फक्त अनुभवालाच प्रतीत होते व ती संपूर्ण एकसमयावच्छेदेकरून भासते. सर्व परिवर्तनें बाजूला सारल्यावर व थांबल्यावर जे अखंड आणि अविनाशी अस्तित्व उरते तेंच सतति असते. सतति फक्त असते. तिला आदि नसतो, क्षय किंवा वृद्धि नसते, विकार व अत नसतो. सततीचा अभाव कल्पनेसहि कल्पिता येत नाही. 'सतति' हें अनाद्यनंत अविकारी व नामरूपविहीन अस्तित्वाचेंच एक नांव आहे, असें म्हणावयास हरकत नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : टेलर, ए. ई. · *दि एलिमेंट्स ऑफ मेटॅफिजिक्स* (लंडन, १९०३; आ. १३, १९५३); वर्गसन, एच. : *टाइम अँड फ्री विल* अनु एफ. एल. पॉगसन (न्यूयॉर्क, १९१०); रायखेन्वाख, एच. : *फिलॉसफी ऑफ स्पेस अँड टाइम*, अनु. एम. रायखेन्वाख व जे. फ्राउंड (न्यूयॉर्क, १९५८); ग्रुन वाम, ए. : *फिलॉसॉफिकल प्रॉब्लेम्स ऑफ स्पेस अँड टाइम* (न्यूयॉर्क, १९६३).

ग. ना. जोशी

काश्मिरींतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, काश्मिरींतील**

कांट, इमॅन्युएल (१७२४–१८०४) : ईश्वर, ईश्वराने निर्माण केलेलें विश्व आणि विश्वांतील विविध पदार्थ अशा विषयांचा विचार तत्त्वज्ञ सतत करीत आले होते. ॲरिस्टॉटलप्रणीत तत्त्वचिंतन व ख्रिस्तीधर्मप्रणीत तत्त्वविचार या विषयांना धरून होत होता; परंतु तत्त्वचिंतकांची ही पारंपरिक दिशा आधुनिक युरोपीय तत्त्वचिंतनात वदलूं लागली. मनुष्याला ज्ञान कसे होते ? ज्ञानाचें साधन असलेली वुद्धि कोठपर्यंत जाऊं शकते ? हे प्रश्न तत्त्वज्ञांपुढे येऊं लागले. ह्यूमसारखे (पहा : 'ह्यूम') अनुभववादी तत्त्वज्ञ मानवी ज्ञानाची मीमासा करतांकरतां संशयवादी वनले. असंदिग्धपणे ज्ञान होणें शक्य नाही; ईश्वराचें अस्तित्वहि सिद्ध होणें शक्य नाही; नीतिनियमांना आधार देतां येत नाही. अशा एका सर्वकष संशयाच्या भोवऱ्यांत युरोपीय तत्त्वमीमासा सापडली होती. अशा वेळी काट ह्या जर्मन तत्त्वज्ञाने एक नवी ज्ञानमीमासा प्रतिपादन केली. ज्ञानाचें साधन असलेल्या बुद्धीचें सामर्थ्य व मर्यादा त्याने स्पष्ट केल्या. यासाठी त्याने जी चिकित्सा (क्रिटिक) वापरली ती मूलगामी होती; म्हणून 'चिकित्सक तत्त्वमीमांसेचा प्रवर्तक' म्हणून कांट ओळखला जातो.

१७२४ साली कोनिग्जवर्ग या शहरात कांटचा जन्म झाला. त्याचे आजोवा स्कॉटलंडचे रहिवासी होते; व तेथून देशातर करून ते पूर्वप्रशियांतील या शहरांत स्थायिक झाले. कांटचे वडील खोगिरें तयार करून निर्वाह करीत. कांटचें प्राथमिक शिक्षण होऊन त्याला कोनिग्जवर्ग विद्यापीठांत प्रवेश मिळाला व तेथे क्नुट्झेन या तत्त्वज्ञाचें मार्गदर्शन त्याला मिळालें. सन १७५५ पर्यंत कांटने खाजगी शिक्षकाचें काम करीत विद्यापीठीय अभ्यास चालू ठेवला व त्या वर्षी एम. ए. ची पदवी मिळविली. नंतर त्याच विद्यापीठांत अध्यापनाचें काम त्याला मिळालें. पदार्थविज्ञान, गणित, प्राकृतिक भूगोल आणि तत्त्वज्ञान ह्या विविध विषयांचें अध्यापन त्याने केलें. सन १७७० मध्ये विद्यापीठांतील तर्कशास्त्र आणि सत्ताशास्त्र या विषयांच्या प्राध्यापकाची जागा त्याला मिळाली. तोंपर्यंत त्याला सांपत्तिक दृष्टीने गरिवीतच दिवस काढावे लागले.

कांट जन्मभर अविवाहित राहिला त्याचा जीवनक्रम अगदी सरळ व साधा होता; आणि ऐंशी वर्षांच्या त्याच्या दीर्घ आयुष्यांत कोणतीहि नाट्यपूर्ण घटना घडली नाही. सन १७९४ मध्ये धर्मविषयक तत्त्वज्ञानावरील त्याचा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला; तेव्हा प्रशियाच्या राजाने त्याला वजावलें की, धर्माभिमानी लोकांना वावगे वाटेल असें काही लिहूं नये. काटने तसें करणार नाही असें राजाला कळविलें व हे प्रकरण मिटले. कोठलाहि संघर्ष घडू न देण्याची कांटची प्रवृत्ति असल्यामुळे आपल्या अध्यापनापलीकडे त्याने लक्ष दिलें नाही, तर चिंतनातच मन व्यग्र ठेवले. त्याने प्रवास केला नाही व आपल्या अशक्त शरीराला काटेकोर नियमितपणाने तो जपत राहिला; म्हणूनच त्याच्या हातून दीर्घकालीन तत्त्वचिंतनाचें कार्य होत राहिले.

त्याचें आयुष्य असें एकमार्गी व शिस्तवद्ध होतें; पण तो माणूसघाणा नव्हता, तर अनेक मित्रांवरोवर विविध विषयांवर चर्चा करण्यांतच तो रमत असे. त्याला वाङ्मयाची आवड व सुजाण रसिकता होती.

रूसो (पहा : 'रूसो') या फ्रेंच तत्त्वज्ञावद्दल त्याला फार आदर होता व फ्रेंच समाजक्रांतीचाहि तो समर्थक होता. विज्ञानाच्या मार्गाने वाढणाऱ्या ज्ञानसंपदेवद्दल त्याला आस्था व जिव्हाळा होता. थोडक्यांत, आधुनिक युरोपीय संस्कृतीमध्ये मग्न व समरस राहून तत्त्वचिंतनाची अत्युच्च शिखरे गाठण्यासाठी अविरत परिश्रम करणारा तत्त्वज्ञानी म्हणून कांटला आदर्श मानता येईल.

मीमांसात्रयी – पूर्वीचें तत्त्वचिंतन : सन १७८१ ते १७९५ पर्यंतच्या काळात, विमर्शात्मक बुद्धिव्यापाराची मीमांसा (क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन), श्रेयात्मक बुद्धिव्यापाराची मीमांसा (क्रिटिक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन) आणि कलात्मक व ध्येयात्मक बुद्धिव्यापाराची मीमांसा (क्रिटिक ऑफ जज्‌मेंट) अशी मीमासात्रयी कांटने लिहिली. यापूर्वी व यानंतर काटने लिहिलेल्या प्रवधांची थोडीफार माहिती येथें आपण करून घेऊं (मीमासात्रयीवर स्वतंत्रपणे तीन नोंदी केलेल्या आहेत.). कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा गाभा व रचना या तीन मीमासा-ग्रंथावरूनच कळून येतात; पण सन १७८१ पूर्वीच्या प्रवधातून या मीमांसेतील सूत्राचें वीजरूप कळते; आणि सन १७७० नतरच्या काही लिखाणातून या सूत्रांना धरून निसर्ग, इतिहास, न्यायसंस्था, धर्म इत्यादि विषयांवरील कांटचे विवेचन पाहावयास मिळते.

कांटने पहिला प्रवंध सन १७४७ साली लिहिला. 'सजीव वस्तूतील शक्तीवद्दल काही विचार' हा त्याचा विषय होता. विज्ञानाच्या क्षेत्रांत अचेतन व सचेतन वस्तूच्या तुलनेचा प्रश्न त्या वेळी चर्चिला जात होता. या चर्चेला अनुलक्षून कांटने हा विषय घेतलेला दिसतो. काटचे लक्ष त्यापुढील काही काळातहि वैज्ञानिक प्रश्नांकडे होते. सन १७५५ साली त्याने एक निवंध लिहिला. त्यात 'निसर्गाचा एकंदर विकासक्रम आणि आकाशातील ग्रहगोलांसंवंधी एक उपपत्ति' हा विषय त्याने मांडला होता. हा निवध त्या काळातील ग्रहगोलविषयक प्रमेयांच्या दृष्टीने महत्त्वाचा मानला जातो.

सन १७६० पर्यंत वैज्ञानिक क्षेत्रांतील विषयांसंवंधी कांटला अशी आस्था होती, पण पुढील दहा वर्षे मात्र त्याने या क्षेत्रांत काही नवे लिहिले नाही. त्याचें लक्ष तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत प्रश्नाकडे वळत होते व सन १७७० नंतरची दहा वर्षे तर आपल्या मीमासेची तयारी करण्यांतच काटने घालविली. पूर्वतयारीच्या या एकंदर वीस वर्षातील कांटच्या लिखाणामध्ये मीमांसात्रयीतील चिकित्सक वृत्तीची वीजें दिसतात.

वुल्फ (पहा : 'वुल्फ') या जर्मन तत्त्वज्ञाचे सिद्धान्त शिकवितांना काटला ही जाणीव झाली होती की, तार्किक बुद्धीला प्रतीत होणारी संगति वाह्य वस्तूंमध्येहि अनिवार्यपणें असते असें मानणे वरोवर नाही. सन १७५५ मध्ये लिहिलेल्या एका लेखांत काटला ही जाणीव असल्याचें आढळतें सन १७६३ मध्ये त्याने लिहिलेल्या एका लेखात असें प्रतिपादन केले आहे की, दोन नैसर्गिक वस्तूंमधील विरोध आणि दोन विधानांतील तार्किक विरोध यांना एकरूप मानता येण।र नाही; परंतु ह्यूमने कार्यकारणभावाच्या संदर्भात जी मूलभूत ज्ञान-मीमांसा केली होती तिचें मर्म मात्र या काळांतहि कांटला उमगलेले नव्हते. वुद्धीच्या सामर्थ्यावद्दल त्याचें मन शंकित झालें होतें; पण ह्यूमचा परखड व सर्वकप संशयवाद अजून त्याला उमगला नव्हता. तो जेव्हा उमगला तेव्हा जणू काही एका गाढ निद्रेतून जाग आल्याचा प्रत्यय आपल्याला आला, असें कांटने म्हटलेले आहे.

सन १७६६ मध्ये 'अतिमानुष व्यक्तीचें दर्शन घडणाऱ्याची स्वप्न-सृष्टि' या नावाचा एक लेख कांटने लिहिला स्वीडनवोर्ग (१६८८-१७७२) नांवाच्या तत्त्वज्ञाने अतीद्रिय दृष्टीने आपल्याला दिसलेल्या दिव्यलोकाचें व दैवी व्यक्तीचे वर्णन केले व ते १७४५ साली त्याच्या 'प्रिन्सिपिया' या ग्रंथात प्रसिद्ध झाले. काटने हा ग्रंथ वाचून असें म्हटलें की, तत्त्वज्ञांची विचारसृष्टि आणि स्वीडनवोर्गची स्वप्नसृष्टि यात तसा फरक नाही. ही तुलना खरे म्हणजे योग्य नव्हती; पण यावरून एवढें ध्यानात येते की, १७६६ च्या सुमारास काटची भूमिक तत्त्वज्ञानाच्या सिद्धान्ताविषयी अतिशय सशयवादी झाली होती

काटची तत्त्वविचारावद्दलची संशयीवृत्ति पुढे जास्तच बळावत गेली; आणि विज्ञानाच्या विशेषत: गणिताच्या पद्धतीने तत्त्वचितन झालें पाहिजे, *तरच तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्ताचे सत्यत्व प्रस्थापित* होईल, अशी भूमिका दृढ होत गेली. सन १७६४ मध्ये काटने एक निवंध लिहिला. त्यांत त्याने असें म्हटलें की, न्यूटनच्या पद्धतीनेच तत्त्व-चितनाच्या क्षेत्रातहि पाऊल टाकले पाहिजे; पण याच लेखांत त्याने म्हटले आहे की, नैतिक तत्त्वांच्या क्षेत्रांत वैज्ञानिक मार्गाने जाणें शक्य नाही; कारण प्रत्यक्ष प्रायोगिक प्रमाणाने ही तत्त्वे सिद्ध करणें शक्य नाही. तत्त्वचिंतनातील प्रमेयाना दृढ प्रायोगिक आधार देणें शक्य नाही, आणि तसे केल्याशिवाय त्याना सत्य मानणेहि योग्य नाही, अशा संशयग्रस्त भूमिकेत या काळात काटचे मन होते.

सन १७७० मध्ये काटने लॅटिन भाषेत एक प्रवंध लिहिला. 'इंद्रिय-गम्य सृष्टि आणि वुद्धिगम्य सृष्टि यांतील भिन्नभिन्न घटकतत्त्वें आणि आधारतत्त्वे' यासवंधीचे विवेचन या प्रवंधात आहे. याचें महत्त्व पुढील मीमासेच्या दृष्टीने पुष्कळ आहे; कारण यात दिक् (स्पेस) या कल्पनेचा व तत्त्वाचा विचार कांटने केलेला आहे दिक् आणि काल यांच्याविषयी कांटने पुढे मीमांसात्रयीत जें विवेचन केले त्याचीं बीजें या लेखात दिसतात. हा लेख मुख्यत लाय्‌ब्निट्झ या तत्त्वज्ञाचे दिक्-विषयीचे मत खोडून काढणारा आहे. तरी यांत युरोपीय तत्त्वज्ञानांतील एका प्रमुख रूढ प्रमेयाचेंहि खंडन आहे. देकार्त (पहा : 'देकार्त') व त्याच्यानंतरचे लाय्‌ब्निट्झपर्यंतचे तत्त्वज्ञ असें मानीत आले होते की, दिक् व काल यांचे माणसाला अंधूक ज्ञान होते व तें ज्ञान इंद्रिया-पासून मिळणाऱ्या वेदनामुळे होतें. एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूच्या डावीकडे, खाली किवा कोणत्या दिशेला आहे हे इंद्रियांना उमगते तसेच, आधी व नंतरहि ही कालविषयक जाणीवहि इंद्रियाना होते. दिक् व काल यांचें जे वेदन होतें त्यावरून मग वुद्धिव्यापाराने अंधूकपणें व अपुरेपणें माणसाला जाणवतें की, वस्तूना दिक् या तत्त्वाचा आश्रय आहे व त्याची घडामोड कालप्रवाहात चालू आहे. ही पूर्वसूरीची भूमिका कांटने अमान्य केली. त्याचे म्हणणें असे की, इंद्रियाने जाणलेली ही किवा ती वस्तु कोठें आहे व किती वेळ नादणारी आहे हें माणसाला कळते, याचे कारण दिक् व काल याच्या कल्पना माणसाला आधीच स्पष्ट असतात. या कल्पना माणसाला प्राकृतिक, अगभूत व स्पष्टच लाभलेल्या असतात. वस्तूचा इद्रियद्वारा अनुभव येण्यापूर्वीच या कल्पना वुद्धीमध्ये असतात; अनुभवावरून त्या घटित झालेल्या नसतात. अनुभवाने

जें कळतें तें सदोष, भ्रामक व गढूळ असू शकतें, पण दिक् व काल यांना बुद्धीचे प्राकृतिक 'विग्रह' मानले पाहिजेत व ते अनुभवपूर्व असल्यामुळे त्यांना शुद्ध व सहज 'विग्रह' मानले पाहिजेत. ('विग्रह' ही संज्ञा येथे धातुरस ओतून मूर्ति घडविण्याच्या साच्याना वापरलेली आहे.)

या लेखांतच दिक् आणि भूमितीच्या कल्पना यांच्यांतील घनिष्ठ संबंध दाखविण्याचा प्रयत्न कांटने केला आहे भूमितीच्या कल्पना म्हणजे दिक्-संबंधीच्या कल्पना असतात. विशिष्ट वस्तूचे आकलन त्या त्या वस्तुसामान्याच्याद्वारे आपण बुद्धीने करून घेतो, तसे भूमितीच्या सामान्य (किंवा सार्व) प्रमेयाबाबत आपण करीत नाही. त्रिकोणाला तीन बाजू असल्या पाहिजेत, या प्रमेयाच्याद्वारे एखाद्या विशिष्ट त्रिकोणाला तीनच बाजू आहेत असे आकलन आपण करीत नाही. उलट, त्या त्रिकोणाला तीन बाजू आहेत याचे इंद्रियानी (डोळ्यांनी) आपण आकलन करतो. वेदन जसें सरळ, प्रत्यक्ष आकलन असते; तसेच भूमितीच्या सार्व प्रमेयाचे आकलनहि प्रत्यक्ष असते.

लायब्निट्झच्या मताप्रमाणे दिक्चे आकलन अनुभवजन्य मानले तर मग भूमितीच्या प्रमेयांना सर्वकपता आणि अनिवार्यता राहणार नाही; कारण अनुभवाचा मर्यादितपणा व सदोषता त्या प्रमेयांच्या अंगीहि येईल, असे कांटने प्रतिपादन केलें मग दिक्चे (व कालाचेहि) स्वरूप कसे आहे ? यावर कांटचे म्हणणें असे की, दिक् व काल याना बाह्यत्व किंवा वस्तुनिष्ठता नाही व वास्तवता नाही. ह्या दोन्ही गोष्टींना द्रव्यत्व नाही, अकस्मात् त्यांना अस्तित्व लाभते असेहि नाही व त्याना संबंधहि (रिलेशन) म्हणता येत नाही त्याना बुद्धिनिष्ठ व अवास्तव (आयडियल) म्हणावें लागेल. बुद्धीच्या स्वरूपामध्ये हे विग्रह नांदत असतात. इंद्रियाने मिळालेले सर्व वेदन एकवटण्याचे कार्य या विग्रहामुळे होते.

कांटची दिक् व काल यासंबंधीची वरील भूमिका रूढ तत्त्वचिंतनाला मोठाच धक्का देणारी होती तिच्या अनुषंगाने असे मानावे लागते की, मानवी बुद्धीला वस्तुजाताचे खरे रूप कधी कळण्याचा संभव व आशाच नाही. वेदन हाच आकलनाचा आवश्यक मार्ग आहे आणि मानवी मनाने दिक् व काल हे विग्रह वेदनाच्या क्रियेलाच अनिवार्य केलेले आहेत. असे जर आहे तर वैज्ञानिकांपुढे असलेले किंवा सामान्य व्यवहारात आकलन होणारें विश्व म्हणजे दिक् व काल या विग्रहांतून घाट घेऊन सामोरें आलेले अनुभव-विश्व आहे, 'फिनॉमिनल' विश्व आहे.

सन १७७० च्या या लेखात कांटने असेहि म्हटलें आहे की, इंद्रियांच्या कक्षेत येणाऱ्या अनुभव-विश्वापलीकडे एक सत्य-विश्व (नूमिनल) आहे व त्याचे आकलन बुद्धीला होऊं शकेल. हे आकलन बुद्धीच्या स्वगत अशा काही संकल्पनांमुळे होऊं शकेल. केवळ तार्किक अनुमानापेक्षा वेगळ्या तऱ्हेने बुद्धि आपले संकल्पनाचे कार्य करू शकते व तेच तिचें प्रधान कार्य आहे. अनुभवविश्वापलीकडे सत्यविश्वांत नांदणाऱ्या वस्तूचे समक्ष ज्ञान शक्य नाही; परंतु स्वगत संकल्पनाद्वारे प्रतीकात्मक अभिज्ञेने (सिंबॉलिक कॉग्निशन) याचें ज्ञान मनुष्याला होऊं शकेल. उदा.— क्रमश पूर्त होत जाणाऱ्या वस्तूची संकल्पना बुद्धीला सहजच येते. पूर्तता अनेक असू शकतात. या सर्व पूर्तता कधी काळी साध्य होणार असतील तर असे मानावें लागेल की, एक परिपूर्ण (पर्फेक्ट) व्यक्ति (ईश्वर) असली पाहिजे. ईश्वराबद्दलचे हे आकलन प्रतीकात्मक अभिज्ञेने व पूर्ततेच्या संकल्पनाद्वारे माणसाला होऊं शकते.

सन १७७० ते १७८१ या काळांत वरील तत्त्वचिंतनाला पुष्कळच प्रगल्भ स्वरूप कांटने दिलें. विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान या दोन्हींचें सहजीवन शक्य आहे का ? आणि मानवी बुद्धीला या दोन प्रयत्नक्षेत्रांतील विभागणी करतां येईल का ? या प्रश्नांची उत्तरे कांटला द्यावयाची होतीं. शिवाय तत्त्वज्ञानाचा प्रयत्न हा आकाशाला गवसणी घालण्याचा वेडेपणा आहे का या प्रश्नाचें उत्तर कांटला द्यावयाचे होतें. ईश्वर, ब्रह्म किंवा असे काही एक परमार्थतत्त्व आहे, तशी श्रुतीची प्रतिज्ञाच आहे, माणसाने फक्त परमार्थसाधनाकडे वळावयाचे आहे, नित्यानित्यविवेक करावयाचा आहे, अशी काही श्रद्धात्मक पार्श्वभूमि कांटने स्वीकारलेली नव्हती. युरोपीय तत्त्वमीमांसाच अशा निराधार व अश्रद्ध अवस्थेत होती, तिला आधार देण्यासाठी कांटने आपले सर्वस्व पणाला लावून एक नवी चिकित्साच निर्माण केली. (या चिकित्सेचे स्वरूप मीमांसात्रयीच्या नोंदीमध्ये तपशीलवार विशद केले आहे).

मीमांसात्रयीनंतरचें तत्त्वचिंतन : आता मीमांसात्रयीच्या व्यतिरिक्त सन १७७० नंतरच्या काळांतील कांटच्या लिखाणाचा थोडक्यांत परामर्श घेऊं वैज्ञानिक आणि व्यावहारिक जीवनातहि तत्त्वचिंतनाचा आधार मनुष्याला घ्यावा लागतो, या भूमिकेवरून कांटने हे लिखाण केलेले आहे. निसर्गासंबंधीच्या ज्ञानामध्ये शास्त्रीय व अशास्त्रीय अशा ज्ञानशाखा मानल्या पाहिजेत असे तो म्हणतो. शास्त्रीयतेची कसोटी तो सांगतो ती अशी की, अशा ज्ञानशाखेची उभारणी सिद्ध अशा मूलतत्त्वावर झालेली असली पाहिजे व त्या शाखेतील अंगोपांगांचा एकमेकांशी अनिवार्य संबंध असला पाहिजे. पदार्थविज्ञान (फिजिक्स) हें शास्त्र आहे; पण रसायनशास्त्र (केमिस्ट्री) हें वस्तुत. केवळ विद्या किंवा कला आहे; असा फरक कांटने केला आहे. मानवजातीच्या इतिहासासंबंधी त्याने असे विवेचन केले आहे की, व्यक्तिश. मनुष्य स्वार्थबुद्धीने जें करतो त्याचे दूरवरचे परिणाम त्याला दिसूं शकत नाहीत; व मनुष्याच्या अंगी अशा अनेक शक्ति आहेत की, ज्याचा विकास होण्यासाठी एका व्यक्तीचें आयुष्य आणि प्रयत्न अपुरे ठरतात. या शक्तींचा विकास होण्यासाठीच निसर्गाने माणसाला त्या शक्ति दिल्या आहेत. तेव्हा हा विकास माणसाच्या सामाजिक जीवनांतच होणें अनिवार्य आहे. माणूस व्यक्तिस्वार्थाने भारलेला आहे व त्याचा विकास मात्र सामाजिकतेतच होणारा आहे, या दुहेरी परस्परविरोधी वैशिष्ट्यांमुळेच मानवजातीचा इतिहास विशिष्ट तऱ्हेने व विशिष्ट दिशेने घडत आला आहे. ज्या समाजरचनेत मनुष्यांना सुव्यवस्थेच्या आणि न्यायाच्या संरक्षितपणांत वैयक्तिक विकास व स्पर्धा करतां येईल अशी समाजरचना घडविण्याचें उद्दिष्ट, म्हणजे लोकतंत्र-समाजाचें ध्येय प्रत्यक्षांत आणण्याकडे इतिहासाची गति आहे, याचे वरील कारण सांगून कांट म्हणतो की, व्यक्तिस्पर्धेप्रमाणेच राष्ट्राराष्ट्रांतील स्पर्धाहि न्यायाच्या कक्षेत येणें अनिवार्य आहे. युद्धांना गुन्हा समजला जाईल अशा तऱ्हेची जागतिक समाजरचना अमलांत आल्याखेरीज मानवाच्या निसर्गदत्त शक्तींच्या विकासाला अनुकूल अशी परिस्थिति निर्माण होणार नाही; आणि व्यक्ति व राष्ट्रें शांततामय स्पर्धेत विकास पावू शकणार नाहीत, असे कांटचे प्रतिपादन आहे. सन १७८४ मध्ये कांटने पुढे ठेवलेले हे मानवी समाजाचें भव्य उद्दिष्ट आज दोनशे वर्षांनंतरहि स्वप्नवत् भासणारे आहे हे खरें; पण त्यामुळे कांटच्या प्रतिभेची झेप किती दूरवर होती, हें स्पष्ट होतें.

धर्माच्या बाबतीत कांटची तात्त्विक भूमिका विचाराला चालना देणारी व रूढ भावनांना धक्का देणारी आहे ईश्वरविषयक तत्त्वविवेचन आणि धर्माचें संस्थात्मक कार्य या दोन्ही गोष्टींना कांटने महत्त्व दिलेलें नाही. धर्म ही केवळ वैयक्तिक अंत शुद्धीची व भावनेची बाब म्हणून तिला मानवी जीवनांत तो स्थान देतो आपलें कर्तव्य करताना ईश्वरी आदेशाचे तें पालन आहे असे मानावे, व या नैतिकतेपुरतीच धर्मभावना ठेवावी असे कांट मानतो. यापलीकडे, परमार्थ साधण्याच्या दृष्टीने, धर्माला स्थान नाही, अतींद्रिय ज्ञानाची मानवी बुद्धीला क्षमताच नाही, आणि ईश्वराची व मरणोत्तर जीवनाची केवळ कल्पनाच माणसाने करावी व तीहि नैतिक जीवनाच्या संदर्भातच मर्यादित ठेवावी, अशी कांटची धर्ममीमांसा आहे ही मीमांसा रूढ ख्रिस्ती धर्ममताशी जुळणारी नाही; परंतु रूढ धर्मावर टीका करण्यासाठी काटने ही तत्त्वें मांडलेली नाहीत. तत्त्वत. जे सत्य पटले ते माडणे आवश्यक आहे, अशा भूमिकेवरूनच काटने हे विवेचन केलेले आहे

सन १७९५ पासून मृत्यूपर्यंतच्या नऊ वर्षांच्या काळांत एका मोठ्या तत्त्वविवेचनात्मक ग्रंथाच्या रचनेची पूर्वतयारी काट करीत होता. 'ओपस पोस्टुमम' या नांवाच्या संग्रहात या काळांतील काटची टिपणे प्रसिद्ध झाली आहेत कांटचा शिष्य फिश्ट (पहा : 'फिश्ट') याने ज्ञान व वास्तव यांच्या संबंधाविषयी जी ऐकान्तिक चिद्‌वादी भूमिका घेतली, तिला विरोध करण्यासाठी काटने आपल्या ज्ञानमीमासेला जास्त व्यापक बनविण्याचा प्रयत्न चालविला होता, असें या टिपणांवरून दिसते, परतु या प्रयत्नांतून काही जास्त प्रगल्भ अशी प्रमेयें कांटला माडतां आली नसती, असें म्हणतां येतें

कांटच्या एकंदर तत्त्वमीमांसेचें महत्त्व युरोपीय तत्त्वविचाराच्या इतिहासांत फारच मोठे आहे. कोपर्निकसने जशी क्राति मानवी विज्ञानामध्ये घडविली, तशीच काटने मानवी तत्त्वचिंतनांत घडविली असें म्हटले जाते, ते सार्थ आहे. आपल्या बुद्धीचे सामर्थ्य व मर्यादा या दोन्हीचे यथार्थ भान मानवाला झाले, यामुळे अनेक भ्रमांतून खरोखरच मुक्त होण्याचा त्याचा मार्ग मोकळा झाला; आणि आपले नैतिक व भौतिक भवितव्य घडविण्याची जबाबदारी नम्रतेने अंगावर घेण्याची शक्ति या भ्रमविमोचनामुळे मानवाला लाभली; याचे श्रेय कांटच्या तत्त्वचिंतनाला द्यावे लागेल.

प्रमुख ग्रंथरचना : काटचे सर्व ग्रथ जर्मन भाषेत असून ते प्रशिअन 'ॲकॅडेमी डेर विसेन्शाफ्टेन', बर्लिन, या संस्थेने २२ खंडात १९०० ते १९४२ या काळात प्रसिद्ध केलेले आहेत येथे त्याच्या काही प्रमुख ग्रंथांचाच उल्लेख केलेला आहे (ग्रथांची नावे इग्रजी भाषेत दिली आहेत) :

(१) क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन, प्रथमावृत्ति (१७८१), द्वितीयावृत्ति (१७८७); (२) प्रोलेगोमेना टु एनि फ्यूचर मेटॅफिजिक्स, (१७८३); (३) आयडिया फॉर ए युनिव्हर्सल हिस्टरी, (१७८४); (४) फंडामेंटल प्रिन्सिपल्स ऑफ दि मेटॅफिजिक्स ऑफ मॉरल्स, (१७८५), (५) मेटॅफिजिकल फाउंडेशन्स ऑफ नॅचरल सायन्स (१७८६); (६) क्रिटिक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन, (१७८७); (७) क्रिटिक ऑफ जज्मेंट (१७९०); (८) रिलिजन विदिन दि लिमिट्स ऑफ रीझन अलोन, (१७९३); (९) पर्पेच्युअल पीस, (१५९७), (१०) मेटॅफिजिक्स ऑफ एथिक्स, (१७९७); (११) अन्थ्रॉपॉलॉजी फ्रॉम ए प्रॅग्मॅटिक पॉइंट ऑफ व्ह्यू, (१७९८).

हे सर्व ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यापूर्वी कांटचा 'ऑन दि फॉर्म अँड प्रिन्सिपल्स ऑफ दि सेन्सिबल अँड इंटेलिजिबल वर्ल्ड्स' हा लॅटिन भाषेतील प्रबंध १७७० मध्ये प्रसिद्ध झाला.

संदर्भ-ग्रंथ : व्लीशॉवर, एच. जे डी : *दि डेव्हलपमेंट ऑफ कांटिअन थॉट,* अनु ए. आर. सी डंकन (लडन, १९६२), कॅसिरर, ई. . *कांट्स लेबेन उंट लेहर* (बर्लिन, १९१८; आ. २, १९२१); कर्नर, एस. : काट (हार्मंड्स्वर्थ, १९५५); लिंडसे, ए. डी. : काट (लडन, १९३४), फोरलँडर, के. . *इमॅन्युएल कांट्स लेबेन* (लाइप्‌झिग, १९११).

दि. के. बेडेकर

कॉलिंगवुड, आर. जी. [कॉलिंगवुड, रॉबिन जॉर्ज, (१८८९–१९४३)] : आंग्ल तत्त्वज्ञानी. लॅन्कादिन येथे तो जन्माला आला. प्रथम विद्यार्थी, मग पेंब्रोक महाविद्यालयाचा सदस्य व नंतर सत्ताशास्त्राचा प्राध्यापक म्हणून त्याने प्रौढ वयातील आपलें सारें आयुष्य ऑक्स्फर्ड येथे घालविले. त्याच्या आयुष्यांत तत्त्वज्ञानावर त्याने आपलें मुख्य कार्य केले, त्याशिवाय तो पुरातन-वस्तुशास्त्रावरील आणि रोमन-ब्रिटनच्या इतिहासावरील अभिज्ञात योग्यतेचा व अधिकारी पुरुष होता.

तो तत्त्वज्ञानाचे इतिहासाशी तादात्म्य मानतो. इतराच्या विचारांतील तुकडे गोळा करून रचलेल्या इतिहासाचा प्रकार तो तिरस्करणीय मानतो व असे म्हणतो की, खरा इतिहास हा मानवी विचारांचा इतिहास होय. ज्यांचा इतिहास तो लिहितो त्यांचे विचार पुन्हा अनुभवणे किंवा निर्माण करणें हे इतिहासाचे कार्य आहे असे त्याला वाटते; म्हणून खरा इतिहासकार तत्त्वज्ञानी असला पाहिजे व त्यामुळे तत्त्वज्ञानाचे मुख्य कार्य ऐतिहासिक आहे म्हणजे इतिहासाच्या एखाद्या कालखंडातील मानवी विचाराची निरुपाधिक गृहीत तत्त्वें प्रकाशांत आणण्याचे आहे

त्याने सौंदर्यशास्त्रावरहि मौलिक लेखन केले आहे, व ते विशेषत: ज्यात त्याने क्रोशेच्या भूमिकेसारखी भूमिका घेतली आहे; पण जो त्याच्या स्वयंरचित निरीक्षणावर व युक्तिवादावर आधारलेला आहे, अशा त्याच्या 'दि प्रिन्सिपल्स ऑफ आर्ट' (१९३८) या ग्रंथांत आढळून येते. सौंदर्यशास्त्रावरील त्याची यापूर्वीची मतें 'स्पेक्युलम मेंटिस' (ज्ञानाचें मानचित्र), १९२४, या ग्रथात आढळून येतात.

प्रतिभाशाली चिंतक : तो मोठा स्वयकल्पक असा चिंतक होता व तो आपले मुद्दे प्रगल्भ, अभिनव विचारप्रवर्तक रीतीने, एवढेच नव्हे तर प्रक्षोभक रीतीने प्रस्थापित करीत असे. त्याची प्रवचने व लेख हे नेहमी चित्तवेधक व स्फूर्तिदायक असत. 'दि फिलॉसफी ऑफ जी. बी. व्हिस्को' हा ग्रंथ धरून त्याने क्रोशेच्या दोन ग्रंथांचें इंग्रजींत भाषांतर केलें होतें; व सौंदर्यशास्त्राच्या बाबतीत आणि इतिहास व

तत्त्वज्ञान यांचें तादात्म्य या बाबतीत क्रोशेच्या भूमिकेचा स्वीकारहि त्याच्या स्वत.च्या संकल्पनेबरोबरच त्याने केलेला दिसून येतो. अर्थात् हा यांत्रिक चोदनाचा अथवा प्रभावाचा प्रकार नसून तात्त्विक चिंतनातील विशाल व समानधर्मी सहानुभूतीचा प्रकार होता.

मतपरिवर्तनें : कॉलिंगवुडच्या तात्त्विक मतातहि विशेष परिवर्तनें झाल्यासारखी दिसतात. तो ज्याच्या छायेत वाढला होता अशा कूक विल्सन व प्रिचर्ड यांच्या ऑक्स्फर्ड वास्तववादी संप्रदायाविरुद्ध त्याने प्रारभींच्या काळात प्रचार केला व चिद्वादाशी अगदी समरूपी असणारी भूमिका त्याने स्वीकारली –'एसे ऑन फिलॉसॉफिकल मेथड' (१९३३) या त्याच्या पुस्तकात तत्त्वज्ञान हें सारत न्यायानुसारी व रचनात्मक आहे; ते मानवी ज्ञान रचनात्मक स्वरूपात व्यक्त करण्याचा प्रयत्न करते, असे त्याने प्रतिपादले; पण त्याच्या मताप्रमाणे ही रचना म्हणजे जे कमी विकसित स्वरूपात आपल्याजवळ अगोदरच असते, अशा ज्ञानाचे श्रेष्ठ स्वरूपात रूपांतर होय.

गणित व शास्त्र यात आढळून येत नाही अशा रीतीने एकमेकाचे अत्याच्छादन करणाऱ्या सकल्पनांच्या साहाय्याने ते कार्य करते, हे त्याच्या मते तत्त्वज्ञानाचे दुसरे महत्त्वाचें लक्षण आहे, त्यामुळेच तत्त्वज्ञानाला त्याचे विशेष स्वरूप व विचारपद्धती प्राप्त होतात असे त्याचें म्हणणे होतें. नंतर मात्र त्याच्या जीवनांत संशयवाद ही विशेष प्रमुख प्रवृत्ति झाली, आणि 'अॅन एसे ऑन मेटॅफिजिक्स' (१९४०) यात तत्त्वज्ञानाला विशिष्ट पद्धत आहे ही भूमिका त्याने सोडली. तत्त्वज्ञान हा इतिहासाचा एक भाग आहे व इतिहासाच्या एखाद्या कालखंडांत प्रचलित असलेल्या मानवी विचाराची निरुपाधिक आधारतत्त्वे प्रकाशात आणणे हे सत्ताशास्त्राचे कार्य आहे असे यानंतर त्याने प्रतिपादन केलें. " अमुक अमुक काळातील निरुपाधिक आधारतत्त्व असें होते की. . . ." अशा प्रकारच्या स्पष्टीकरणात्मक विधानाने रूढ स्वरूपातील कोणत्याहि सत्ताशास्त्रीय विधानाची प्रस्तावना केली पाहिजे. आणखी तो असे म्हणतो की, या आधारविधानाच्या गुणविशेषांचे मूल्यमापन करणे शक्य नाही.

एकोणिसाव्या शतकातील चितकाच्या मतें उत्पत्तिदर्शक सशोधन हें मानसशास्त्रीय किवा जीवशास्त्रीय होते; पण कॉलिंगवुडने मूलभूत उत्पत्तिदर्शक शास्त्र इतिहास आहे असें मानले. निसर्गविषयक शास्त्रेहि सारतः ऐतिहासिक आहेत, पदार्थविज्ञानापेक्षा इतिहासच वस्तूंच्या सत्य स्वरूपाशी आपला अधिक परिचय करून देतो, असे 'दि आयडिया ऑफ नेचर' (१९४५ साली मृत्यूनंतर प्रसिद्ध) या ग्रंथात त्याने म्हटले आहे.

पूर्णत्व व आत्मज्ञान : त्याच्या दृष्टीने विचारात घेण्यासारखें एकच तत्त्वज्ञान म्हणजे 'मानवी अनुभवांच्या प्रमुख रूपाचे समीक्षण होय'. मानवी अनुभवाचा अर्थ तो पारंपरिक ज्ञानशास्त्राप्रमाणे वेदन किंवा सवेदन असा न करता कलावंत, संत व शास्त्रज्ञ यांचे निरनिराळ्या प्रकारचे यथार्थ अनुभव असा करतो. 'कलेतील कष्ट, धर्मातील आर्तता व शास्त्रांतील अविरत श्रम' यांखेरीज सत्‌कडे नेणारा तत्त्वज्ञान्याला दुसरा मार्गदर्शक नाही; परतु कलावत, धर्मशास्त्रज्ञ किवा शास्त्रज्ञ यांच्या कार्याला मर्यादा आहेत. त्यांच्यापैकी कोणालाच ते ज्याचा आविष्कार करतात त्याचे पूर्णपणें आकलन होत नाही. निराळ्या शब्दांत सागावयाचें झाल्यास त्यांच्यापैकी प्रत्येकजण विकृतिकारक दर्पणांत तत्त्वज्ञान्याला सत्‌चें प्रतिबिंब दर्शवतो व सत् कोठें आहे हे अस्पष्टपणे सुचवितो उलटपक्षी तत्त्वज्ञान्याला हे प्रतिबिंब मूर्त सत्‌चें प्रतिबिंब आहे असें दिसतें. याप्रमाणे पूर्णत्व व आत्मज्ञान या ध्येयाप्रत तत्त्वज्ञानी पोहोचतो.

कॉलिंगवुडचे ग्रंथ : रिलिजन अँड फिलॉसफी, मॅक्मिलन, लंडन, १९१६—स्पेक्युलम मेटिस, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, १९२४—एसे ऑन फिलॉसॉफिकल मेथड, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, १९३३—प्रिन्सिपल्स ऑफ आर्ट, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, १९३८—ऑटोबायाग्राफी, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, १९३९ (१९५१)—एसे ऑन मेटॅफिजिक्स, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, (१९४०)—दि न्यू लेव्हिअँथन, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, १९४२—आयडिया ऑफ हिस्टरी, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, १९४६—आयडिआ ऑफ नेचर, ऑक्स्फर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्स्फर्ड, १९४५—एसेज इन दि फिलॉसफी ऑफ हिस्टरी, ऑस्टिन, युनिव्हर्सिटी ऑफ टेक्सास प्रेस, १९६५—एसेज इन दि फिलॉसफी ऑफ आर्ट, ब्लूमिंग्टन, इंडियाना युनिव्हर्सिटी प्रेस, १९६४.

संदर्भ-ग्रंथ : टॉम्लिन, ई. डब्ल्यू. एफ : *आर. जी. कॉलिंगवुड* (लडन, १९५३); डोनेगन, ए. *दि लेटर फिलॉसफी ऑफ आर. जी कॉलिंगवुड* (ऑक्स्फर्ड, १९६२).

बी. जी. तिवारी

काँत, ऑगस्त : (१७९८–१८५७) : अनुभवसत्तावादी विचारवंत व अर्वाचीन समाजशास्त्राचा जनक म्हणून प्रसिद्ध फ्रेंच कॅथॉलिक कुटुंबात जन्म. वृत्तीने तो बंडखोर होता. बालपणातच त्याने कॅथॉलिक ख्रिस्ती क्रियाविधीना आव्हान दिले 'दि पॉझिटिव्ह फिलॉसफी', ६ भाग (१८३०–१८४२) आणि 'ए सिस्टिम ऑफ पॉझिटिव्ह पॉलिटी : ए ट्रीटीज इन अॅप्लाइड सोशिऑलॉजी', ४ खंड, (१८५१–१८५४) हे त्याचे प्रमुख ग्रंथ होत.

सृष्टीच्या मुळाशी असलेली कारणें किंवा द्रव्यावर, किंबहुना अनुभवाधिष्ठित-ज्ञानकक्षेबाहेरील कोणत्याच गोष्टीवर त्याचा विश्वास नव्हता. फक्त इंद्रियसवेद्य घटनाचे प्रामाण्य त्याला मान्य होते ईश्वरशास्त्रीय किंवा सत्ताशास्त्रीय भाषेत इहेतर अथवा इंद्रियसंवेदनबाह्य कारणे शोधण्याचा प्रयत्न विफलच होणार.

सामाजिक प्रगति बौद्धिक प्रगतीने होत असते. बौद्धिक विकासाच्या तीन अवस्था असून त्याना अनुसरून सामाजिक विकासाच्या तीन अवस्था आहेत : (अ) ईश्वरशास्त्रीय अवस्था – या अवस्थेत स्वैर कल्पनाविलासाचें वर्चस्व असून ती स्वत.च प्रतीकनिष्ठेच्या अवस्थेतून अनेकेश्वरवादामार्गे एकेश्वरवादांत संक्रमित होते. (ब) सत्ताशास्त्रीय अवस्था – या अवस्थेचे वैशिष्टय म्हणजे दैवी पुरुषाचे अ-मानवीकरण व अमूर्त शक्तीचे प्रतीकीकरण होय; आणि (क) अनुभवसत्तावादी अवस्था – केवळ निसर्ग-घटनांच्या निरीक्षणापुरती मर्यादित अवस्था. खऱ्या तत्त्वज्ञानाची भरभराट याच अवस्थेत होईल. ती विगामी पद्धतीचा अवलंब करील व सर्व तर्क-वितर्कांना फाटा देईल. सुरुवातीला अत्यत अमूर्त शास्त्रे व शेवटी मूर्त शास्त्रे अशा श्रेणीने

पुढीलप्रमाणे शास्त्राची मांडणी केली पाहिजे : गणित, खगोलशास्त्र, पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र व समाजशास्त्र. यांतील नंतर येणारें प्रत्येक शास्त्र आधीच्या शास्त्रावर अवलंबून असते.

कॉतने, याखेरीज, अनुभवसत्तावादी धर्माचा पाया घातला त्यांत ईश्वरपूजेची जागा मानवतेच्या पूजनाने घेतली.

संदर्भ-ग्रंथ कॉंत, ए. : *सिस्टिम्स ऑफ पॉझिटिव्ह पॉलिटी*, ४ *खं*, अनु जे एच. ब्राइडस (लंडन, १८७५–७७); मॅन्युएल, एफ. ई : *प्रॉफेटस ऑफ पॅरिस* (केंब्रिज, १९६२).

पी. वी. चतर्जी

काँदिलॅक, एतिएन द : एतिएन द काँदिलॅक हा फ्रेंच तत्त्वज्ञ ग्रनोव्ल येथे १७१५ मध्ये जन्मला आणि फ्ल्यू (Flux) येथे १७८० मध्ये मरण पावला धर्मोपदेशक म्हणून त्याने आपले जीवन व्यतीत केले असले आणि त्या अनुपगाने ईश्वरविपयक तत्त्वचितनाशी त्याचा प्रामुख्याने सवध आला असला तरी गणित व भौतिक शास्त्रें यामध्ये त्याला अधिक रस वाटे मानवी अनुभवांचें बुद्धिनिष्ठ, धर्म-निरपेक्ष प्रणालीकरण करणे हे त्याने जीवितध्येय मानलें होते. वोल्तेर, न्यूटन, लॉक या तत्त्वज्ञांच्या विचारसरणीचा प्रभाव काँदिलॅकवर पडला होता. ट्रेटे डेस सेन्सेशन्स या १७५४ मध्ये प्रकाशित झालेल्या त्याच्या ग्रंथाने इंद्रियानुभववादी तत्त्वचिंतक म्हणून त्याची ख्याति झाली. 'ले कॉमर्स एट ले गव्हर्नमेट. . . .' या १७७६ मध्ये प्रकाशित झालेल्या त्याच्या राज्यशास्त्रीय व अर्थशास्त्रीय ग्रथांत त्याने शेती, मुक्त व्यापार यासंबंधी आग्रहाने लिहिले आहे. नागरी कायद्यांचा उगम माणसाच्या बुद्धीमधून होतो व्यक्तीला तिच्या श्रमांचे फळ मिळालें पाहिजे, असें त्याने म्हटले आहे.

तत्त्वचिंतन पद्धती : अवधान, प्रतिज्ञा, अनुमान आदि प्रक्रियाचे स्वरूप विश्लेपित करून अनुभवाची आधारतत्त्वे वा गृहीतके शोधून काढणे हें कॉदिलॅकच्या ज्ञानमीमांसेचे ध्येय होते. वास्तविक घटना अथवा मूल्ये याविषयी कोणतीहि मतें व्यक्त करण्यापूर्वी मानवी ज्ञानाच्या कक्षा जाणणे आवश्यक होय, असें जॉन लॉकप्रमाणेच कॉदिलॅकचेहि मत होते. मानवी मनाची, अनुभवाची घडण समजावून घेण्यासाठी विश्लेपण व संश्लेपण या उभय प्रक्रियाचा अवलंव केला पाहिजे. त्यानुसार ज्ञानव्यापारात जे सहवर्ती व अनुवर्ती घटक आढळतील त्यांचा शोध घेऊन त्याच्या संश्लेपणाने ज्ञानप्रक्रियेची वाधणी समजू शकेल, असें त्याचे मत होते निरवयवी, सूक्ष्म, मूलभूत स्वरूपाच्या ज्ञानघटकाचे ज्ञान होतांच विश्लेपण-प्रक्रिया पूर्ण होते त्यानंतर या मूल ज्ञानघटकांच्या अधिकाधिक संकीर्ण रचनांमधून विविध ज्ञान-प्रक्रियाचे स्वरूप स्पष्ट होत जाते हीच संश्लेपण-प्रक्रिया होय, म्हणजेच ज्ञान-प्रक्रियेची रचना, वाधणी समजावून घेणें, त्यानुसार अनुभवाचें नि सदिग्ध, सुस्पष्ट स्वरूप समजणे, हें ज्ञानमीमासेचें ध्येय होय, असें त्याचें मत होते.

तत्त्वप्रणाली . काँदिलॅकच्या मतें माणसाच्या अध.पतनानंतर (फॉल) मानवी आत्म्यास होणारे सर्व प्रकारचें ज्ञान हे शारीरिक उपाधी, आणि शरीर व वाह्य पदार्थ यांमधील आतरक्रिया, यानी मर्यादित झालेलें असते. वाह्य वस्तूचे आघात ज्ञानेंद्रियांवर होतात. वेदन व अवधान यांचा समन्वयी परिणाम म्हणजे स्थिर स्वरूपाची संवेदने होत. स्मृति म्हणजे प्रदीर्घ काळपर्यत टिकून राहिलेली संवेदनें होत. दोन वा अधिक संवेदनांविपयी प्रामाण्यविचार सुरू होतांच मूल्यमापन व प्रतिज्ञा या प्रक्रिया निर्माण होतात जाणीव म्हणजे अशा अनेकविध प्रतिज्ञाव्यापाराची साखळी होय. मानवी अनुभव म्हणजे वेदन, अवधान, संवेदन, स्मृति, प्रतिज्ञा आदि प्रक्रियांचा समुच्चय होय. विविध भापिक खुणा, चिन्हें, प्रतिमा यानी तो व्यक्त होतो, म्हणून भापा हेंसुद्धा अनुभवाचे अविभाज्य अंग होय.

आपल्या ज्ञानमीमासेवरील ग्रंथांत कॉदिलॅकला दोन गोष्टीची पूर्तता करावयाची होती. (१) वाह्य विश्वाची सत्ता सिद्ध करणे; आणि (२) मानवी अनुभवाची वेदनाघातांनी तयार होणारी घडण विशद करणे. त्यासाठी मानवी अनुभवाचें स्वरूप वस्तुनिष्ठ व व्यक्ति-निष्ठ असें दुहेरी असते, प्रत्येक सवेदनास वाह्य पदार्थ व आतरिक वेदन अशा उभय वाजू असतात, असे मत काँदिलॅकने माडलें आहे.

ज्ञानमीमासेप्रमाणे मानवी स्वातत्र्य, ईश्वराचें अस्तित्व या समस्यां-चाहि विचार काँदिलॅकच्या तत्त्वज्ञानात आढळतो. इच्छा व भावना यांच्या उन्नयनातून नीति निर्माण होते आणि ईश्वर हाच मानवी नीति व अनुभव याचा प्राणस्रोत आहे, असे कॉदिलॅकचे मत होतें.

संदर्भ-ग्रंथ : डि पुशेसे, वागनाल्त : *काँदिलॅक सा व्हाय, सा फिलॉसफी, सा अन्फ्ल्युअन्स* (पॅरिस, १९१०); ल रॉय, *ला सायकॉलोजी दि काँदिलॅक* (पॅरिस, १९३७); एडवर्ड्स, पी सपा. . *दि एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ फिलॉसफी, खं*. २ (न्यूयॉर्क, १९६७).

ज. वा. जोशी

किर्केगार्ड, एस. [किर्केगार्ड, सोरन (१८१३–१८५५)] : हा आधुनिक अस्तित्ववादाचा प्रवर्तक म्हणून प्रसिद्ध आहे. किर्केगार्डचा ग्रंथसभार विपुल असला तरी त्यांत प्रतिपादिलेला विषय तत्त्वज्ञान ह्या सदराखाली मोडणार नाही. आपल्या '**दृष्टिकोण**' नामक ग्रंथांत स्वत किर्केगार्डने म्हटलें आहे की, त्याने आपल्या समग्र लिखाणांत धार्मिक मूल्यांचें प्रतिपादन व पुरस्कार करण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला आहे.

धार्मिक मूल्यांचा साक्षात्कार किर्केगार्डला स्वत.च्या जीवनांतून घडला. किर्केगार्डचा जन्म ५ मे १८१३ रोजी डेन्मार्कमधील कोपनहेगेन शहरी एका सधन व सुखवस्तु कुटुंबांत झाला. त्याचा पिता मायकेल, डेन्मार्कमध्ये येण्यापूर्वी जटलँडमध्ये राहत असे. तेथें मायकेलला अत्यंत हलाखीच्या परिस्थितीत दिवस काढावे लागले. तिला कटाळून त्याने ईश्वराची अवहेलना केली व त्याचे अस्तित्वच नाकारले. तसेच त्याने एकदा आपल्या मोलकरणीचा विनयभगहि केला कोपनहेगेन येथें आल्यानंतर त्याची वरीच भरभराट झाली; पण ती आपल्याला मिळालेला शापच आहे असे वाटून मायकेलला आनंद होण्याऐवजी अधिकाधिक निराशाच वाटू लागली. त्याचा असा दृढविश्वास होता की, ईश्वराला ज्याचे पारिपत्य करावयाचे असेल त्याला तो अगोदर ऐषारामांत लोळवतो व त्यानंतर घोर संकटांत टाकून केलेल्या पापाचे प्रायश्चित्त घ्यावयास लावतो; म्हणून जेव्हा १८३२ ते १८३४ ह्या दोन वर्षांच्या

अवधीत त्याची चार अपत्ये व पत्नी पटापट वारली, तेव्हा त्याला आपणांवर ह्या ईश्वराचा कोप झाला असें वाटलें. मृत्यूपूर्वी त्याच्या पित्याने सोरनसमोर आपण केलेल्या पापांची कबुली देऊन असे सांगितलें की, माझे पाप माझा पुत्र म्हणून तुला भोवल्यावाचून राहणार नाही म्हणून यापुढे आपल्या पित्याच्या पापाचे प्रायश्चित्त घेण्यासाठी तू आपले उरलेले आयुष्य परमेश्वरालाच वाहावें व त्याच्या धर्माची थोरवी जगास पटवून द्यावी. किर्केगार्डच्या मनावर ह्या कबुलीचा इतका परिणाम झाला की, त्यानंतर त्याने ऐहिक सुखोपभोगांकडे पाठ फिरवून आपल्या पित्याच्या अनुतापातून ज्या ईश्वराच्या अस्तित्वाची जाणीव झाली त्याच्या सेवेंतच आपले उरलेले आयुष्य घालविण्याचा निर्धार केला; असे असल्यामुळेच किर्केगार्डने रेजिना ओल्सेन नामक अठरा वर्षांच्या सुंदरीशी प्रेमसंबंध प्रस्थापित झाले असतांना, केवळ तिच्या दृष्टीने ते अनिष्ट आहेत असें समजून तिच्याशी लग्न करण्याचें नाकारले

किर्केगार्डच्या मनांत धर्मभावना जागृत झाली खरी; परंतु भोवतालच्या परिस्थितीकडे पाहिल्यावर त्याला असे कळून आले की, खऱ्या धर्मभावनेला तिच्यात मुळी वावच नाही. एकोणिसाव्या शतकात विज्ञानाची प्रगति झपाट्याने होत असल्यामुळे विज्ञानातच परम सत्याचा आविष्कार होतो अशी लोकांची समजूत होऊ लागली विज्ञानाला हेगेलप्रणीत अध्यात्मवादाची (आयडियालिझम) जोड मिळाल्यावर तर अशा समजुतीला भक्कम दुजोरा मिळाल्यासारखे झालें. ज्या बुद्धिवादांत बाह्य विषयाच्या अवलोकनातून मिळालेल्या ज्ञानाचाच समन्वय असतो, त्यांत व्यक्तीच्या अंत:करणांतील भावनेंतून उपलब्ध होणाऱ्या धार्मिक मूल्यांचा समावेश कसा होणार? इकडे बुद्धिवादामुळे धर्माची अशी कुचंबणा होत असताना खुद्द चर्चमधून धर्माची जी शिकवणूक लोकाना मिळत होती तिची स्थिति केविलवाणीच होती. ज्या ख्रिश्चन धर्माची उत्पत्ति, प्रेम व करुणा ह्या उदात्त तत्त्वांसाठी येशू ख्रिस्ताने केलेल्या बलिदानातून झाली, त्याच्या प्रेरणेचा तर तीत लवलेशहि नव्हता काय केले म्हणजे ख्रिश्चन होता येते ? ह्या प्रश्नाचें हेच उत्तर मिळत असे की, बायबल व त्याला आनुषंगिक धर्मग्रंथांचें परिशीलन केलें व नियमितपणे चर्चमध्ये जाऊन पूजेचा विधि उरकला म्हणजे झाले.

किर्केगार्डने अशा परंपरागत धर्माविरुद्ध बंड उभारले त्याच्या मतें धार्मिक ग्रंथांतून व रूढींतून उपलब्ध होणारा धर्म हा खरा धर्म नव्हेच खरा धर्म व्यक्तीच्या अंत:करणातून, त्याच्या अस्तित्वाच्या मूळ प्रेरणेंतून उत्पन्न होतो; म्हणून तो नेहमीच आंतरिक व आध्यात्मिक (सब्जेक्टिव्ह) असतो धार्मिक चेतना ही व्यक्तिमत्त्वाची प्रेरक शक्ति असून तिच्यामुळेच त्याचा विकास व परिपोष होतो.

किर्केगार्डच्या तत्त्वज्ञानांत व्यक्तिमत्त्वाच्या (इंडिव्हिज्युॲलिटी) संकल्पनेला फार महत्त्व आहे. व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाच्या तीन अवस्था असतात ' (१) सांवेदनिक , (२) नैतिक व (३) धार्मिक. जीवनाच्या प्रारंभिक अवस्थेंत ज्यांच्यांतून सुख होईल अशा बाह्य विषयाकडे आपले लक्ष सहज जाते, पण विषयासक्त हा क्षणजीवी असतो. त्याच्या जीवनांत कसलेहि सातत्य नसतें. अशा माणसाचा मुख्य उद्देश एकच. तो म्हणजे सुखोपभोग; परंतु ज्या संपत्ति, कीर्ति, पद इत्यादि विषयांपासून सुखाची प्राप्ति होते तें व्यक्तीच्या आटोक्यांत नसल्यामुळे त्या व्यक्तीची शेवटीं निराशाच होते. निराशेमुळे विषयासक्तीचा दिवाळखोरपणा व्यक्त होत असला तरी त्या वृत्तीवर तोच एकमात्र उपाय आहे; कारण अशा निराशेंतूनच दुसऱ्या म्हणजे नैतिक अवस्थेकडे (ह्यालाच वैवाहिक जीवन म्हणतात) जाण्याची प्रवृत्ति होते. समानहित (कॉमन गुड) वैवाहिक जीवनाचे इंगित होय; म्हणून असें जीवन नैतिक नियमांनी बद्ध होऊं लागतें. अशा नियमामुळेच वैवाहिक जीवनांत सातत्य येऊन त्यात चिरंतनाची व्याप्ति होऊं लागते. वैवाहिक जीवनातूनच हळूहळू धार्मिक वृत्तीचा उदय होऊं लागतो; कारण विशिष्ट नैतिक नियमांचे पालन करणें वैवाहिक जीवनाचें मुख्य उद्दिष्ट नसून आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचा आविष्कार करणें हे त्याचें ध्येय असते; पण अशा आत्माविष्कारासाठी दापत्यजीवनाची परिसीमा फारच तोकडी पडते दांपत्य-प्रेमांत गुरफटून व्यक्तिमत्त्वाची वाढ खुंटण्याचा संभव असतो. वैवाहिक जीवनात असा एक क्षण येतो की, जेव्हा मनाची स्थिति परिपक्व होऊन ते समस्त मानवतेच्या भवितव्याबद्दल चिंतातुर होऊ लागतें. अशा चिंतेत पश्चात्ताप अथवा पापभावना (ड्रेड ऑर अँक्झायटी) ही प्रामुख्याने असते. अशा भावनेतच मनातील संकुचित वृत्ति नाहीशी होऊन तें मानवधर्माशी म्हणजेच परमेश्वराशी समरस होऊं लागतें. अशा वृत्तीत त्यागभावना असते. त्यागामुळे सुरुवातीस दु:ख होते खरें; पण तें अभावात्मक नसून त्यांत अंशाचा (पार्ट) समस्ताशी (होल) समरस होण्याचा परमानंदपण समाविष्ट असतो. असा त्याग श्रद्धामूलक असतो. त्यात मानवहितासाठी पराकाष्ठेच्या चिंतेचा उदय होऊन तीमुळे सर्वस्वसमर्पण करण्याचीदेखील मनाची तयारी होते. ही अस्तित्वविषयक चिंता किंवा श्रद्धा बुद्धीच्या कक्षेतील विषय असू शकत नाही. ती निरंतर सर्जनशील असल्यामुळे स्वानुभवसंवेद्य असते.

अस्तित्वाच्या कल्पनेशी मानवव्यक्तित्वाची कल्पना अविभाज्यपणे निगडित आहे. अस्तित्व म्हणजेच उच्च विकासासाठी झटत असलेले जिवंत व्यक्तिमत्त्व. अनुभवाच्या टप्प्यांविषयी जे वर सांगितले आहे त्यावरून हे अगदी स्पष्ट आहे की, अस्तित्व म्हणजे साधीसुधी बाब नसून त्यांत विरोधी तत्त्वाशी आत्मसंबंध प्रस्थापित करण्यासाठी सारखी धडपड चालू असते. स्वत:च्या व्यक्तिमत्त्वाच्या एका पैलूवर जोर दिला, की त्याचा विरोधी पैलू डोकें उचलतो. अशा तऱ्हेने एकाच व्यक्तिमत्त्वात विरोधी तत्त्वांचें सहास्तित्व असल्याचे दिसून येते. ह्यामुळे व्यक्तिमत्त्वात एक प्रकारचा ताण निर्माण होतो हा ताणच व्यक्तिमत्त्वाच्या क्रियाशक्तीचा मूलस्रोत आहे. अस्तित्वाच्या मुळाशी अभावाची अथवा असमाधानाची सारखी जाणीव असते व त्यामुळेच व्यक्ति ही उच्च स्तरावर जाऊन स्वत:चे समाधान करीत असते. म्हणूनच अस्तित्व हे सारखे निर्माण होत असते. "अस्तित्व हें काहीहि (*स्थायी*) नसून तें सारखे बनत असतें."

हाच विचार दुसऱ्या प्रकारें व्यक्त करावयाचा झाल्यास 'अस्तित्व' म्हणजे 'संभाव्यता' असेच म्हणावें लागेल. अस्तित्वविषयक संभाव्यता ही वैचारिक संभाव्यतेपेक्षा फारच निराळी असते. वैचारिक संभाव्यतेला तटस्थ चिंतकासारखे, आपण दुरूनच आकलन करतो, पण अस्तित्वाच्या संभाव्यतेमध्ये आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचें अत्यंत गंभीरपणे आंतरिक तादात्म्य घडवून आणावे लागते. ह्याचाच अर्थ असा की, अस्तित्वात एक प्रकारचा धोका असतो. अस्तित्वाच्या एका स्तरापासून दुसऱ्या

स्तरापर्यंत जाण्यात व्यक्तीला आपली 'इच्छा' अथवा 'निवड' व्यक्त करावी लागते. ह्या निवडीत एक प्रकारची 'जोखीम' असते. आपल्या जीवनाला एक विशिष्ट कलाटणी देण्याच्या निश्चयांत व्यक्तीला साहस करावे लागते ह्या साहसिक वृत्तीतच आत्म-चैतन्य निर्माण होते.

किर्केगार्डचें असें म्हणणे आहे की, ज्या माणसाने निराशेच्या कटुतेचा अनुभव घेतला नाही त्याला जीवनाचा मुळी अर्थच कळला नाही. खऱ्या स्वातंत्र्याचा उगम आंतरिक आकुलतेत अथवा अस्तित्वविषयक चिंतेत सापडतो चिंता म्हणजे भीति नव्हे. जेव्हा अस्तित्वविषयक सभाव्यतेची आपणास जाणीव होते तेव्हाच आपल्याला चिंता वाटते. भीतीला काहीतरी भयंकर अशा बाह्य विषयाची गरज असते; म्हणून तिचा संबंध आपल्या मानसिक क्रियेशीच असतो; परंतु अस्तित्वविषयक चिंतेंत कसलाच विषय नसतो चिंता म्हणजे द्वद्वविरोधात्मक अनुभव; कारण स्वातंत्र्याच्या सभाव्यतेमुळे माणूस आकर्षित होतो तर तो परावृत्तपण होतो, म्हणूनच अस्तित्वविषयक चिंता ही 'सहानुभूति-युक्त विरोधभावना य विरोधभावनायुक्त सहानुभूति' असते, असे म्हणावे लागेल किर्केगार्डच्या अशा विश्वासामुळे त्याला अस्तित्व-वादाचा समर्थक मानण्यात येते

किर्केगार्डने आपले लिखाण अनेक टोपण नावांनी केले आहे. अंतः-करणातील कळकळ किर्केगार्डच्या लेखनाचें वैशिष्टय असून त्याची शैली काव्यमय झाली आहे त्याचे 'दि सेडयुसर्स डायरी' व 'इन व्हिनो व्हेरिटास' हे तर डॅनिश भाषेतच काय पण जागतिक वाङमयांतील उत्कृष्ट लेखनाचे नमुने समजले गेले आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : लौरी, डब्ल्यू. : *किर्केगार्ड* (न्यूयॉर्क, १९३८); ब्रेटॉल, आर. : *किर्केगार्ड अॅन्थॉलॉजी* (प्रिन्स्टन, १९४६); *किर्केगार्ड*, एस. ए. : *आयदर ऑर*, अनु. डी. एफ. स्वेन्सन व डब्ल्यू लौरी, २ खं (प्रिन्स्टन, १९४१, १९४४);— : *कन्क्ल्यूडिंग अन्सायंटिफिक पोस्टस्क्रिप्ट*, अनु. डी. एफ. स्वेन्सन व डब्ल्यू. लौरी (प्रिन्स्टन, १९४१);— : *स्टेजेस ऑन लाइफ्स वे*, अनु. डब्ल्यू. लौरी (प्रिन्स्टन, १९४०);— : *दि पॉइंट ऑफ व्ह्यू*, अनु. डब्ल्यू. लौरी (प्रिन्स्टन, १९४१);— : *दि कन्सेप्ट ऑफ ट्रेड*, अनु. डब्ल्यू लौरी (लंडन, १९४४).

ना. वि. जोशी

किर्चॉफ, जी. आर. : [किर्चॉफ, गुस्ताव्ह रॉबर्ट (१८२४–१८८७)] : हा सुप्रसिद्ध भौतिकविज्ञानवेत्ता होता. एकोणिसाव्या शतकांत विज्ञान हे अत्यंत लोकप्रिय होऊ लागले होतें. त्यामुळे तोल सुटून काही वैज्ञानिक लेखक अनुभवापलीकडील दार्शनिक तत्त्वाची व्याख्या वैज्ञानिक पद्धतीमार्फत करण्यांत सरसावूं लागले. हेगेल, हक्स्ले यांसारख्या वैज्ञानिक लेखकांनी जडवादाचा पुरस्कार केला; पण किर्चॉफ, माख, वोल्झ्मान, पिअर्सन ह्या विज्ञानवेत्त्यानीमात्र अशा प्रवृत्तीला आळा घातला. त्याच्या मते विज्ञानाचें मुख्य कार्य म्हणजे संवेद्य विषयाचे यथातथ्य वर्णन करणे हेच होय. सवेद्य विषयाच्या जगापलीकडे जाऊन ते जग का आहे ह्याची व्याख्या करणे हें विज्ञानाचे कार्य नाही.

वर्णनवादी वैज्ञानिकाना तत्कालीन रसायनविज्ञान व भौतिक-विज्ञानाचा आधार सापडला ह्या दोन्ही विज्ञानात अदृश्य असे परि-काल्पनिक पदार्थ व त्यांचे संबध याद्वारे सवेद्य विषयाचें आकलन करावें लागतें. वैज्ञानिक प्रगतीसाठी अशा पद्धतीचा उपयोग नि संशय फारच श्रेयस्कर ठरला; परंतु त्यात एकच दोष होता व तो हा की, त्यामुळे 'वैज्ञानिक सत्ता' म्हणजे अदृश्य पदार्थाचे जग व 'सवेद्य सत्ता' म्हणजे अनुभवात येणारे जग यात विरोध निर्माण होऊ लागला. अशा परि-स्थितीत किर्चॉफ, माख, ओस्टवाल्ड यासारख्या वैज्ञानिकांनी असा आग्रह धरला की, संवेद्य जगाची सत्ता हीच खरी असून वैज्ञानिक सिद्धान्त परिकल्पना ह्या सवेद्य जगाचे वर्णनमात्र आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : पासमोर, जे. · *ए हंड्रेड इयर्स ऑफ फिलॉसफी* (लडन, १९५७; आ २, १९६६); स्टेबिंग, एल. एस. : *ए मॉडर्न इंट्रोडक्शन टु लॉजिक* (लंडन, १९३१; सुधा. आ २, १९३३); अॅलिओटा : *दि आयडिॲलिस्टिक रिॲक्शन अगेन्स्ट सायन्स*, अनु. ए मॅक्‌कॅस्किल (लंडन, १९१४).

ना. वि. जोशी

किंकर्तव्यमीमांसा : जेव्हा दोन किवा अधिक सामान्य नीतिनियमांत अथवा कर्तव्यात विरोध येतो; व विशिष्ट परिस्थितीत काय करणें युक्त आहे हे ठरविणें विकट होतें तेव्हा अशा संभाव्य अपवादात्मक परिस्थितीत कोणती कृति युक्त, त्याना सामान्य नीति-नियम कसे लागूं पडतात वगैरे तपशीलवार चिकित्सा करणारें शास्त्र म्हणजे किंकर्तव्यमीमासा. नीतिशास्त्र हे सामान्य नीतितत्त्वाचा विचार करतें तर किंकर्तव्यमीमांसा विशिष्ट परिस्थितीत ही सामान्य तत्त्वें कशीं लागू पडतात याचा तपशीलवार विचार करते. रॅश्‌डॉल, जी. ई. मूर यासारखे तत्त्वज्ञ किंकर्तव्यमीमांसा ही नीतिशास्त्राच्या अंतिम ध्येयाचा एक मुख्य भाग आहे असें मानतात, तर ब्रॅड्लेसारखे तत्त्वज्ञ किंकर्तव्यमीमासा अशक्य व नैतिकदृष्टचा अनिष्टहि आहे असें प्रतिपादतात त्याच्या मते नीतिनिर्णय हा प्रत्येक व्यक्तीने घ्यावयाचा असतो. नीतिनिर्णय असा संदर्भ-ग्रंथ पाहून घेणें हें नैतिकतेच्या अभावाचे द्योतक आहे. जेसुइट पंथांतील कॅथॉलिक धर्मगुरुंची शब्दप्रामाण्यवादी किंकर्तव्यमीमांसा असो किंवा आधुनिक उपयोगितावादी किंकर्तव्य-मीमांसा असो दोन्हीहि तितक्याच अनिष्ट आहेत.

रॅश्‌डॉल ब्रॅड्लेच्या या आक्षेपांचा समाचार घेतात व किंकर्तव्य-मीमांसा अशक्य किंवा अनिष्ट नसून आवश्यकहि आहे, असे प्रतिपादितात. त्यांच्या मते जेसुइटपंथीय धर्मगुरूंची किंकर्तव्यमीमांसा ही सद्धेतूने प्रेरित होऊन लिहिली नसल्यामुळे तिला अनिष्ट वळण लागलें. सद्धेतूने म्हणजे व्यक्तीला नैतिक निर्णय घेण्यांत मदत व मार्गदर्शन करण्याच्या हेतूने लिहिलेली किंकर्तव्यमीमासा उपयुक्त व इष्टहि आहे; परंतु अशा शास्त्राला खालील मर्यादा आहेत: (१) साध्याची निवड अत.प्रज्ञेने होत असते म्हणून किंकर्तव्यमीमांसक येथे मार्गदर्शन करूं शकत नाही. हें खरें असले तरीहि पुष्कळ वेळां साध्याची स्पष्ट कल्पना नसल्यामुळे निर्णय घेण्यात ज्या अनेक अडचणी येतात, त्या बाबतीत किंकर्तव्य-मीमांसक मदत करूं शकतो. (२) साधनाच्या बाबतीत मर्यादा (अ) आपल्या वागणुकीचा जवळजवळ ९/१० भाग हा रूढि, चालीरीति व कायदा यांनीच अनुशासित केलेला असतो, (ब) जीवनाच्या अंग-प्रत्यंगांचा तौलनिक विचार करून त्याचें स्थान

ठरविण्याकरिता सर्व क्षेत्राचे पुरेसे ज्ञान आवश्यक आहे, पण ते कोणत्याहि व्यक्तीस अशक्य आहे. (३) साधने ही साध्यातच अंगभूत असल्यामुळे साध्ये व साधने यांची फारकत करून साध्याचा विचार अन्त प्रज्ञायुक्त नीतिज्ञाकडे व साधनाचा विचार चिकित्सक किंकर्तव्यमीमासकाकडे असें करता येत नाही.

प्रस्तुत लेखकाच्या मते शब्दप्रामाण्यवादी किंकर्तव्यमीमासा नीतीला कायद्याचे स्वरूप देते, तर उपयोगितावादी किंकर्तव्यमीमांसा नीतीचें दूरदर्शीपणा व व्यावहारिक शहाणपण यांत रूपातर करते म्हणून किंकर्तव्यमीमांसा नीतिशास्त्राचे स्वरूप विकृत करतें.

संदर्भ-ग्रंथ : रॅश्‌डॉल, एच *दि थिअरी ऑफ गुड अँड ईव्हिल,* २ खं. (ऑक्स्फर्ड, १९०७; आ. २, १९२४), मूर, जी ई. : *प्रिन्सिपिआ एथिका* (केंब्रिज, १९०३); ब्रॅड्ले, एफ एच. : *एथिकल स्टडीज* (लडन, १८७६, सुधा. आ. २, १९२७), टिळक, बा गं *श्रीमद्‌भगवद्‌गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* (पुणे, १९१५, आ ७, १९५६)

शि. स. अंतरकर

कुटुंब : कुटुंब हा एक अतिशय मूलभूत व सर्वत्र आढळून येणारा सामाजिक समूह होय कुटुब हा एकाच घरांत राहणारी मातापितरे व त्याची अपत्यें याचा जैव घटक आहे त्याकरवीच मानवी लैंगिक आणि वाशिक संबध याचे नियमित आप्तसबंधाचे निरनिराळे घटक किंवा जीवशास्त्रीय आणि सामाजिक प्रजोत्पादन यांमध्ये, सस्था म्हणून रूपातर करण्यात आले आहे त्यातील पहिला उद्देश विवाहिताचा कामसबध आणि कुटुंबामध्ये संततीचें संवर्धन करणे यामुळे साध्य होतो; तर दुसरा उद्देश, कुटुंबाने मान्यता दिलेल्या आदर्शांचें शिक्षण, सामाजिकीकरण, आणि प्रौढ व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचे स्थिरीकरण यामुळे साध्य होतो कुटुंबाची वैशिष्टचे स्थिरता, परस्परावद्दलचें प्रेम आणि निष्ठा; व रक्तसंबंधांमुळे निर्माण होणारे दृढ ऐक्य हीं आहेत.

एककेंद्री व संयुक्तकुटुंबपद्धती : एकपत्नीत्वयुक्त कुटुंब हा कुटुंबपद्धतीचा सर्वसामान्य प्रकार आहे. कुटुंबसस्थेमध्ये क्वचित् बहुपत्नीत्व आणि त्याहून अधिक अल्प प्रमाणात बहुपतित्व आढळते कुटुंबामध्ये समाविष्ट असलेल्या जोडप्याच्या संख्येनुसार, कुटुब हे एककेंद्री (एक जोडपें आणि त्याची सतति) किंवा संयुक्तस्वरूपाचे असते. शेतीप्रधान समाजामध्ये सयुक्त-कुटुब-पद्धती अधिक उन्नतावस्थेत पोचली. भारतामध्ये सयुक्त-कुटुंब-पद्धती ही ऱ्हास पावत असली तरी ती अजून बऱ्याच प्रमाणात आढळते आणि तीमध्ये आईवडील, त्यांचे लग्न झालेले मुलगे, सुना व त्याची अपत्ये या सर्वांचा समावेश असतो ते सर्व 'जेवणखाण, मालमत्ताविषयक गोष्टी व देवकार्य' या गोष्टी एकत्रितपणे करतात. ज्या वेळेस वदललेल्या सांपत्तिक व सामाजिक परिस्थितीमुळे वरील गोष्टींना खीळ वसते, त्या वेळेस सर्वसाधारणपणे उत्पादनाचा घटक असलेली ही एकत्र-कुटुंब-संस्था मोडून पडते. अशा प्रकारें, उद्योगधंद्यांची वाढ, गावाचे शहरीकरण, दुष्काळ आणि उच्च शिक्षण या गोष्टी संयुक्त-कुटुब-पद्धतीऐवजी एककेंद्री-कुटुंबपद्धतीस अनुकूल असतात. एककेंद्री-कुटुब-पद्धतिसुद्धा वर सांगितलेल्या गोष्टींमुळे क्षीण होते; विशेषत. ज्या वेळेस आरोग्य व शिक्षण यासारखी बहुतेक मूलभूत कार्ये एखादे कल्याणकारी शासन स्वत.कडे घेते आणि एखाद्या अर्थव्यवस्थेमध्ये कुटुंब हे केवळ एक उपभोक्ता घटक वनतें, त्या वेळेस एककेन्द्री कुटुंबपद्धतीत क्षीणत्व येते. कोणतेहि कुटुंब हें अंतर्गत कलह, मानसिक किंवा इतर गंभीर आजार, भिकेस लागणें, आई किंवा वडील यांची दीर्घकालीन अनुपस्थिति, दारूचें व्यसन, व्यभिचार, विरह किंवा कायदेशीर घटस्फोट आणि आई किंवा वडील यांपैकी एकाचा मृत्यु यांमुळे धोक्यात येण्याची शक्यता असते. याचा प्रतिकार धार्मिक आणि नैतिक उपायांनी (उदा.– 'विवाहबंधनाचा विच्छेद अशक्य असल्याचा उपदेश, अपराधी व्यक्तीची निंदा करणें वगैरे), कायदेशीर तरतुदींनी (विवाहासंबंधीचे कायदे, मालमत्ता व वारसा यांसबधीचे कायदे, स्त्रिया व अल्पवयीन मुले यांच्या सरक्षणासंबधीचे कायदे), समाजविघातक गोष्टीविरुद्ध तरतुदींनी (सामाजिक आरोग्य, कुटुंबाला योग्य सल्ला देणें इत्यादि गोष्टींनी) करणे शक्य आहे. *कुटुंबांतील अधिकाराचे मुख्य दोन प्रकार* आहेत : पितृप्रमुख किंवा पितृसत्ताक व मातृप्रमुख किंवा मातृसत्ताक (या पद्धतीत अधिकाराचा उपयोग बहुधा मामाकडून होतो). मातृसत्ताक कुटुंबपद्धती अद्यापि भारताचा दक्षिण भाग व आसाम या ठिकाणी प्रचलित आहे कुटुंबावर होणाऱ्या आधुनिक जीवन-पद्धतीच्या आक्रमणामुळे, या अधिकारपद्धती क्रमशः नाश पावत आहेत. यामुळे विशेषत. पाश्चात्त्यामध्ये अल्पवयातील गुन्हेगारप्रवृत्ति वाढत आहेत

उद्‌गमाविषयी भिन्न उपपत्ति : तत्त्वज्ञानी कुटुंब-सस्था आणि तिचा उद्‌गम यांविषयी निरनिराळ्या उपपत्ति दिल्या आहेत, आणि त्या बहुतांशी मर्यादित स्वरूपाच्या सांस्कृतिक उभारणीतून निर्मिलेल्या आहेत. हॉब्जच्या कल्पनेप्रमाणे एका काळीं अशी एक नैसर्गिक अवस्था होती की, ज्या वेळेस भीषण मृत्यूची सतत भीति व धोका वाटत होता; मानवी जीवन हे एकाकी, विपन्न, ओंगळवाणें, पशुतुल्य, आणि कमी आयुर्मर्यादा यानी युक्त होते. त्यांतूनच 'सामाजिक करार' आणि पितृसत्ताक कुटुंब-पद्धती निर्माण झालीं असावीत. उत्क्रान्तिवादाचा पुरस्कार करणारे अनुभव-सत्तावादी, कुटुंबसंस्थेची उत्क्रांति पुढे दिलेल्या क्रमानुसार झाली असें मानतात. क्रम असा : स्वैर कामसंबध, समूह-विवाह, बहुपतित्व, बहुपत्नीत्व, पितृसत्तेनुसार बनलेले एकपत्नीकत्व. ब्रिफॉल्टच्या मताप्रमाणे कुटुंबाची रचना मातृसत्तेनुसार झाली आहे सास्कृतिक सापेक्षतावादी लोक संस्कृतिरचनेनुसार आढळणाऱ्या बहुविध कुटुंब-पद्धतींमुळे इतके प्रभावित झाले की, त्यांना याच्या मुळाशी एक सर्वसामान्य आदर्श आहे याची जाणीव झाली नाही. आधुनिक मानववंशशास्त्र व समाजशास्त्र यांतील संशोधन कुटुबसंस्थेचा उद्‌गम हा एखाद्या आकस्मिक ऐतिहासिक घटनेमध्ये शोधण्याऐवजी, तो – लैंगिक प्रेम, अपत्यकामना, स्वत.ची नैतिक, धार्मिक आणि सांस्कृतिक मूल्यें पुढील पिढीमध्ये संक्रमित करण्याची इच्छा, अखंड-प्रेमाची गरज, शिक्षणाच्या बाबतीत स्थिर अधिकाराची जरुरी, मूलभूत आर्थिक स्थैर्याची आवश्यकता, नाजूक भावना, मुलाबद्दलची उत्कट इच्छा आणि मुलाच्या लांबणीवर पडणाऱ्या परिपक्वतेच्या कालांत स्थिर विश्वासाचें ठिकाण, इत्यादि – केवल कुटुंबसस्था(च) पूर्ण करूं शकेल अशा, मानवी स्वभावाच्या कायम स्वरूपाच्या गरजामध्येच शोधला पाहिजे या मताच्या स्वीकृतीकडे वळते.

संदर्भ-ग्रंथ वेल, एन. डब्ल्यू व व्होगेल, ई. एफ. संपा. : *मॉडर्न इंट्रोडक्शन टु दि फॅमिली* (लडन, १९६०); फार्वर, वी · *फॅमिली ऑर्गनायझेशन अँड इटरॲक्शन* (सॅन्फ्रान्सिस्को., १९६४), वेस्टरमार्क, इ. : *हिस्टरी ऑफ ह्यूमन मॅरेज*, ३ ख (लडन, १८८९; आ. ५, १९२१); कार्निश, एच. डी : *दि हिंदु जॉइंट फॅमिली* (लडन, १९५५), घुर्ये, जी एस. *फॅमिली अँड किन इन इडो-युरोपियन कल्चर* (मुबई, १९५५; आ. २, १९६२), कापडिया, के. एम *मॅरेज अँड फॅमिली इन इडिया* (मुबई, १९५५, आ. ३, १९६६).

आर. व्ही. डस्मेट

कुमार वेदान्ताचार्य : कुमार वेदान्ताचार्य (इ. स १३१७–१४१४) हे वेदान्तदेशिक किवा वेकटनाथ याचे पुत्र. याना नायनाचार्य कुमार वेदान्तदेशिक, वरदाचार्य, वरदनाथ, वरददेशिकाचार्य, वरदराजसूरि, वरदनायकसूरि, वरदगुरु असेहि म्हणत. विख्यात पडित व रामानुज-सिद्धान्ताचे निष्ठावान् अनुयायी या नात्याने त्यानी आपले जीवितप्रवचन, ग्रथलेखन (विशिष्टाद्वैतपर), विशिष्टाद्वैतप्रचार व अन्यमतखडन यात व्यतीत केले. रामानुजदर्शनाचा ध्वज उच फडकावणारे व प्रतिवादिभयंकर म्हणून ते विख्यात होते. त्याच्या असंख्य ग्रंथापैकी त्याचे वडील व गुरु वेदान्तदेशिक याच्या जीवितकार्यासवधी त्यांनी लिहिलेले ग्रथ असे :

(१) देशिक मंगलाशासन, (२) प्रार्थनाष्टक, (३) प्रपत्ति, (४) दिनचरी, (५) विग्रहध्यान, व (६) पिळ्ळै यददि (वीस तामिळ श्लोकात वेदान्तदेशिकाचे माहात्म्यवर्णन).

अन्य ग्रंथ विशिष्टाद्वैतपर आहेत (७) सारार्थसंग्रह, (८) अभयप्रधानसार, (९) विरोधभंजनी, (१०) प्रवधसार, (११) तत्त्वत्रयचुलुक, (चिदचिदीश्वरतत्त्वनिरूपण), (१२) रहस्यत्रयचुलुक, (१३) आहारनियम, (१४) न्यासतिलकव्याख्या, (१५) सगुणब्रह्मसमर्थन, (१६) शकाशतकम्, (१७) अभेदखडनम्, (१८) अविद्याखंडन, (१९) त्यागशब्दार्थनिर्णय, (२०) तत्त्वमुक्ताकलापशाति, (२१) अधिकरर्णाचतामणि, (२२) मीमासापादुकापरित्राण, (२३) अधिकरणसारावली, (२४) आराधनासंग्रह, (२५) चरमगुरुनिर्णय, (२६) व्यावहारिक-सत्यत्वखडन, (२७) फलभेदखडन, (२८) प्रपत्तिकारिका

संदर्भ-ग्रंथ : दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, ख. ३, (केंब्रिज, १९४०);

व. ग. राहुरकर व आर. रामानुजाचारी

कुमारस्वामी, आनंद : आनद कुमारस्वामी यांचा जन्म २२ ऑगस्ट १८७७ रोजी कोलवो येथे झाला त्याची आई इग्रज होती त्यांचे वडील, सर मुथु कुमारस्वामी, हे एक विद्वान् सिहली गृहस्थ होते. ते दोन वर्षाचे असतांनाच त्याचे वडील निवर्तले. त्यामुळे त्याच्या शैशवाचा व कुमारावस्थेचा काळ इंग्लडमध्ये गेला. त्याचे शिक्षणहि विक्लिफ कॉलेज व लडन विद्यापीठ या संस्थांत झाले.

त्यांना मुख्यत. शास्त्रीय विपयांचेंच शिक्षण देण्यांत आलें. डॉक्टरेटच्या पदवीकरिता त्यानी लिहिलेल्या प्रवधाचा विपय 'सिलोनचें भूस्तरशास्त्र' हा होता. पचवीस वर्षाचे असताना त्याना सिलोनच्या खनिजसशोधन-खात्याचे सचालकत्व प्राप्त झाले त्याची आवड हळूहळू वदलत जाऊन पौर्वात्य संस्कृतीचा विशेपत पौर्वात्य ललितकलाचा, अभ्यास करण्याकडे त्याची प्रवृत्ति झुकली पुढे काही वर्षांनतर त्यांनी निसर्गशास्त्राच्या क्षेत्रात काम करण्याचे सोडून दिले व आपली सर्व कार्यशक्ति पौर्वात्य विचार, कला व साहित्य याचे परीक्षण व विवेचन करण्याकडे लावण्यास सुरुवात केली.

वोस्टन येथील ललितकला-वस्तुसग्रहालयात त्यानी सुमारे तीस वर्षे काम केले तेथे असताना त्यानी अफाट साधनसामग्री गोळा केली व अंगच्या विद्वत्तेचा उपयोग करून व अत्यत मेहनत घेऊन त्या सामग्रीची वर्गवारी व महत्त्वमापन केले, आणि त्यातून योग्य ते निष्कर्ष काढले. त्यांनी तत्त्वज्ञान, धर्म, सास्कृतिक इतिहास, ललितकला व सौंदर्यशास्त्र या विपयावर लेखन केले आहे ज्या तत्त्वज्ञानविपयक व सौंदर्यशास्त्रविपयक प्रश्नाच्या विचारात त्याचे मन व्यापृत असे, त्या प्रश्नांतून निर्माण होणाऱ्या सामाजिक, राजकीय व शैक्षणिक समस्याचाहि विचार त्यानी आपल्या काही निवंधातून केलेला आहे तत्त्वज्ञानजिज्ञासूच्या दृष्टीने त्याचें खालील लेखन सर्वात महत्त्वाचे आहे त्याचे दोन निवधसंग्रह (१) 'दि डान्स ऑफ शिव' (शिवनृत्य), (२) 'दि ट्रॅन्सफॉर्मेशन ऑफ नेचर इन आर्ट' (कलाकृतीत दिसून येणारे निसर्गाचे रूपांतर) व (३) डॉ. एस. राधाकृष्णन यांनी संपादित केलेल्या 'कॉन्टेम्पोररी इडियन फिलॉसफी' या ग्रंथांतील त्याचा लेख 'आर्ट अँड स्वदेशी' या त्यांच्या निवधसग्रहातील काही निवधहि तत्त्वज्ञानदृष्टचा महत्त्वाचे आहेत तसेच 'हिंदुइझम अँड बुद्धिझम' या त्याच्या सुप्रसिद्ध व अभ्यासपूर्ण तौलनिक प्रवंधातहि तत्त्वज्ञानातील बऱ्याच विवाद्य मुद्द्यासंबधी त्याची निश्चित मते प्रकट झालेली आहेत

भारतीय परपरेचे, तसेच सपूर्ण पौर्वात्य परंपरेचें, स्वरूप विवेचन करावयाचे ते व्यापक, कलात्मक व नवनिर्मितीला पोपक होईल अशा रीतीने करावे असा त्याचा सतत प्रयत्न असे. वरवर भिन्न वाटणाऱ्या निरनिराळ्या सप्रदायांना व दर्शनाना सामान्यपणे आधारभूत असलेले एक सर्वकप भारतीय तत्त्वज्ञान आहे, यावद्दल त्यांची पूर्ण खात्री झालेली होती या सर्वसामान्य तत्त्वज्ञानाला त्यांनी 'चिरंतन तत्त्वज्ञान' असें नाव दिले आहे

या तत्त्वज्ञानाची परंपरा फार प्राचीन काळापासून अव्याहत चालू आहे या दृष्टीनेच केवळ ते 'चिरंतन' नाही, तर मानवी स्वभावांत त्याची पाळे-मुळे खोल रुजली आहेत या अर्थानेहि तें 'चिरंतन' आहे धार्मिक प्रेरणा व सत्ताशास्त्र या दृष्टीनी विचार करण्याच्या दोन प्रवृत्ति मानवी स्वभावांत अगभूतच आहेत "तत्त्वज्ञानाच्या या 'आद्य आविष्कारात' वरील दोन प्रवृत्तींची हातमिळवणी होणें शक्य झाले आहे मानवाला प्राप्त झालेलें उच्चतम ज्ञान हे ईश्वरी साक्षात्काराचें फल मानले जाते. या ज्ञानात स्वसवादित्व असते, परतु तार्किक व्यवस्थेची वांधणी नसते; ते वुद्धीच्या आवाक्यातील असूनहि त्याची झेप अनिर्वचनीय अशा काही तत्त्वाकडे असते. या ज्ञानाच्या प्रकाशात 'धर्म व सत्ताशास्त्र' यांच्यांतील भिन्नत्व लोपत नाही, पण त्यांची अतिम एकात्मता प्रत्ययाला येते."

संदर्भ-ग्रंथ : कुमारस्वामी, ए. के. : *दि डान्स ऑफ शिव* (न्यूयॉर्क, १९१८);— *दि ट्रान्सफॉर्मेशन ऑफ नेचर इन आर्ट* (केंब्रिज, १९३४);— : *हिंदुइझम अँड बुद्धिझम* (न्यूयॉर्क, १९४३);— *आर्ट अँड स्वदेशी* (मद्रास, १९१२).

वि. श्री. नरवणे

कुमारिल व संप्रदाय : कुमारिलभट्ट हे तूतातभट्ट याहि नावाने ओळखले जातात त्यांची गणना भारताच्या सर्वश्रेष्ठ दार्शनिकामध्ये होते शबरस्वामींनी आखलेल्या सैद्धांतिक चौकटीत तपशील भरण्याची कामगिरी त्यांनी उत्तम रीतीने बजाविली ज्या वेळी कुमारिल जन्मास आले त्या वेळी बौद्धधर्माचा प्रभाव भारतभर पसरलेला असून वैदिक धर्म जवळजवळ नामशेष होण्याच्या बेतांत होता अशा या योग्य वेळीच वैदिक धर्माचे रक्षणकर्ते म्हणून कुमारिल यांचा जन्म झाला भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासात याच रूपाने त्यांची स्मृति अमर राहील बौद्धधर्माच्या सखोल ज्ञानाच्या जोरावर त्यांना बौद्धांचे पारिपत्य करता आले असे म्हणतात की, त्यांनी स्वत हे ज्ञान बौद्ध भिक्षूच्या छद्मवेषाने एका नामांकित अशा बौद्ध गुरूकडून मिळविले आणि पुढे तर त्यांनी वादात आपल्या गुरूचाच पाडाव केला या किंवदंतीत बरेच तथ्य असावे असे वाटते, कारण कुमारिल यांच्या ग्रंथाच्या अभ्यासावरून त्यांना असलेले बौद्धसिद्धान्ताचे अचूक आणि सविस्तर ज्ञान सूचित होते ही गोष्ट अन्य आस्तिक दर्शनांमध्ये आढळत नाही.

कुमारिल यांचा काल त्यांच्यासंबंधी लिखित स्वरूपात उपलब्ध असलेल्या आख्यायिकांवरून असेहि दिसून येते की, थोर बौद्ध तार्किक धर्मकीर्ति आणि श्रीशंकराचार्य यांच्या ते समकालीन होते. असे म्हणतात की, त्यांच्या तत्त्वाभ्यासाच्या सुरुवातीच्या काळात धर्मकीर्ति यांनी त्यांना वादात पराजित केले होते आणि श्रीशंकराचार्य यांची भेट झाली त्या वेळी ते त्रिवेणी-संगमावर अग्नीत आत्मार्पण करण्याच्या तयारीत होते. वादप्रसंगी स्वतःच्या बौद्धगुरूचे पारिपत्य करून त्यांनी गुरुद्रोहाचे फार मोठे पातक केले होते आणि त्याची निष्कृति म्हणून त्यांनी अग्निप्रवेश केला कुमारिल श्रीशंकराचार्य यांचे ज्येष्ठ समकालीन आणि धर्मकीर्ति यांचे कनिष्ठ समकालीन असून ते सातव्या शतकात झाले असावेत त्या वेळी बौद्धधर्माचे महान् केंद्र असलेल्या मिथिलेचे ते बहुधा रहिवासी असावेत.

ग्रंथ श्लोकवार्तिक, तंत्रवार्तिक आणि टुप्टीका हे त्यांचे तीन ग्रंथश्रेष्ठ आहेत त्यांपैकी पहिला ग्रंथ म्हणजे शाबरभाष्याच्या तर्कपादावरील (अ १, पा १) पद्यबद्ध टीका असून दुसऱ्यांत भाष्याच्या पहिल्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादापासून ते तिसऱ्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंतच्या भागावरील टीका आहे. तिसऱ्या ग्रंथांत शाबरभाष्याच्या अवशिष्ट भागावर टीका आहे कुमारिल यांनी बृहट्टीका आणि मध्यमटीका नांवाच्या आणखी दोन टीका लिहिल्याचे ऐकिवात आहे; परंतु त्या नाहीशा झालेल्या दिसतात.

'श्लोकवार्तिक' हा कुमारिल यांचा मुख्य तात्त्विक ग्रंथ होय त्यात ते कित्येक जागी शबरस्वामींशी आपले मतभेद प्रदर्शित करतात; किंबहुना त्यांचे खंडनहि करतात उंवेकाची तात्पर्यटीका ही श्लोकवार्तिकावरील सर्वांत जुनी टीका होय. विद्यारण्याच्या मते उंवेक हे मंडनमिश्रांचे लोकप्रचलित नाव होय; आणि काहींच्या मते उंवेक आणि महाकवि भवभूति हे एकच होत; परंतु यापैकी कोणतेहि मत निर्णायक असे नाही. श्लोकवार्तिकावर सुचरितमिश्रांची 'काशिका' नावाची एक उत्कृष्ट आणि सविस्तर टीका आहे

पार्थसारथिमिश्र परंतु सर्वोत्कृष्ट टीका म्हणजे पार्थसारथिमिश्र यांची 'न्यायरत्नाकर' ही होय भाट्टमतानुयायांमध्ये पार्थसारथिमिश्र हे कुमारिल यांच्यानंतरचे सर्वश्रेष्ठ मीमांसक होत ते दहाव्या शतकांत होऊन गेले असावेत 'न्यायरत्नमाला' हा पार्थसारथिमिश्र यांचा दुसरा महत्त्वाचा ग्रंथ होय. पूर्वमीमांसेवरील तो एक स्वतंत्र असा ग्रंथ आहे. तात्त्विक दृष्टीने त्यांची दोन प्रकरणे महत्त्वाची आहेत. यांपैकी एकात स्वतःप्रामाण्याच्या सिद्धान्ताचा सविस्तर विचार केलेला असून, दुसऱ्यात व्याप्तीचा सविस्तर विचार आहे पार्थसारथि यांनी शाबरभाष्यावर 'शास्त्रदीपिका' नांवाची एक स्वतंत्र टीकाहि लिहिली ती पूर्वमीमांसेवरील सर्वात लोकप्रिय अशी कृति ठरली इ स. १५४३ साली रामकृष्णभट्ट यांनी या ग्रंथावर 'सिद्धान्तचंद्रिका' नावाची उत्कृष्ट अशी टीका लिहिली; परंतु ती तर्कपादापर्यंतच उपलब्ध आहे 'न्यायरत्नमाले'वरदेखील गुरुमतानुयायी रामानुजाचार्य यांनी 'नायकरत्न' नावाची एक सुरेख टीका लिहिली आहे. ते अठराव्या शतकात होऊन गेले असावेत असा समज आहे

चिदानंद पंडित व नारायणद्वय . भाट्टमतावरील आणखी दोन महत्त्वाचे व स्वतंत्र ग्रंथ म्हणजे चिदानंद पंडित यांचा 'नीतितत्त्वाविर्भाव' आणि नारायणद्वयाचा 'मानमेयोदय'. (या नारायणद्वयातील एक नारायणभट्ट यांनी 'मानमेयोदयाचा' 'मान' हा विभाग लिहिला आणि दुसरे नारायण पंडित यांनी त्याचा 'मेय' विभाग लिहिला.) चिदानंद यांचा ग्रंथ फार महत्त्वाचा आहे. चिदानंद चौदाव्या शतकापूर्वी होऊन गेले 'नीतितत्त्वाविर्भावा'वर परमेश्वर यांची टीका आहे नारायणद्वयाचा काल सोळावें-सतरावें शतक हा होय. त्यांचा ग्रंथ म्हणजे चिदानंदाच्या 'नीतितत्त्वाविर्भावाचा' संक्षेप होय या दोन्ही ग्रंथांवर प्रतिपाद्य विषय आणि शैली ह्या दोन्ही दृष्टींनी नव्यन्यायाचा पगडा बसलेला दिसून येतो.

इतर भाट्टमतानुयायी लेखकांची संख्या बरीच मोठी असूनहि त्यांचा येथे नामोल्लेख न करण्याचे कारण असे की, त्यांचे लिखाण मुख्यतः पूर्वमीमांसेच्या तात्त्विकेतर प्रमेयांना धरून आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : कुमारिल भट्ट : *मीमांसा श्लोकवार्तिक*, संपा. आर. तेलंग (वाराणसी, १८९८);— *श्लोकवार्तिक, व्याख्या, तात्पर्यटीका ऑफ भट्टोम्वेक*, संपा. एस के. रामनाथ शास्त्री (मद्रास, १९४०),— : *दि मीमांसाश्लोकवार्तिक*, संपा व्ही. ए. रामस्वामी-शास्त्री, ३ भाग (त्रिवेंद्रम, १९२६, १९२९, १९४३); *तंत्रवार्तिक नाम मीमांसासूत्रीय शाबरभाष्यटीका*, संपा गंगाधर शास्त्री (बनारस, १९०३),— : *श्लोकवार्तिक*, अनु व संपा जी. झा. (कलकत्ता, १९२४); पार्थसारथिमिश्र, संपा. : *शास्त्रदीपिका*, (मुंबई, १९१५);— : *शास्त्रदीपिका*, संपा. २ भाग डी. वेंकटरामय्या (बडोदे, १९४०); चिदानंद पंडित . *नीतितत्त्वाविर्भाव*, संपा. पी. के. नारायण पिल्लाई (त्रिवेंद्रम, १९५३);

नारायण : *मानमेयोदय,* अनु. व सपा सी. कुन्हन राजा व एस. एस. सूर्यनारायण शास्त्री (अडचार, १९३३), भट्ट, जी. पी. : *एपिस्टेमॉलजी ऑफ दि भाट्ट स्कूल ऑफ पूर्वमीमासा* (बनारस, १९६२) झा, जी . *पूर्वमीमासा इन इट्स सोर्सेस* (वनारस, १९४२); मिश्र, यू. : *ए क्रिटिकल बिब्लिओग्रॅफी ऑफ पूर्वमीमासा* ('*पूर्वमीमासा इन इट्स सोर्सेस*, बाय जी. झा, बनारस, १९४२), रामस्वामी शास्त्री, व्ही ए. : *ए शॉर्ट हिस्टरी ऑफ दि पूर्वमीमासाशास्त्र* (प्रस्तावना – 'तत्त्वबिंदु वाय वाचस्पति मिश्र', सपा व्ही ए रामस्वामीशास्त्री, अन्नमलाईनगर, १९३६).

गोवर्धन पी. भट्ट

कुरेश : कुरेश (याना श्रीवत्साकमिश्र आणि कुरत्तालवार असेहि म्हणतात) काचीजवळील कूरम गावचे रामानुजावद्दल त्याना आतरिक ओढ लागली आणि ते त्याचे कट्टे, एकनिष्ठ भक्त बनले. त्याची आचार्यभक्ति इतकी अपूर्व होती की, जुलमी आणि रागीट व एककल्ली अशा चोल राजाचे म्हणजे दुसऱ्या कलोत्तुगाचे रामानुजाना आलेले रागाचे व तातडीचे निमंत्रण यांनी स्वत. वेशातर करून स्वीकारले. राजाने 'शिवात् परतरं नास्ति' या सिद्धान्तावर त्याचे समतिपत्र मागितले तेव्हा 'द्रोणमस्ति तत. परम्' ('शिव' या लहान मापाहून 'द्रोण' हें माप मोठे आहे) असे उद्धट उत्तर दिले. त्यामुळे राजाने त्याचे डोळे काढवले. कुरेशाची स्मरणशक्ति अफाट होती. रामानुजांबरोवर ते काश्मीरला गेले असतां तेथील शारदामठांत सुप्रसिद्ध बोधायनवृत्ति (जी दक्षिण भारतात उपलब्ध झाली नव्हती) त्यांना फार थोडे दिवस पहावयास मिळाली. तेवढ्या अल्पकाळात बोधायनवृत्तीचा महत्त्वाचा भाग लक्षात ठेवला व रामानुजाचार्यांचे श्रीभाष्यलेखनाचे काम करीत असतां त्याचा मधूनमधून उपयोग करून त्यांनी श्रीभाष्य साधार व साकार करण्यास रामानुजास मदत केली.

'पंचस्तव' : विशिष्टाद्वैत सिद्धान्ताच्या ज्ञानात निष्णात झाल्यामुळे कुरेशानी श्रीवैकुंठस्तव, अतिमानुपस्तव, सुदरबाहुस्तव, वरदराजस्तव, आणि श्रीस्तव अशा 'पचस्तवा'ची रचना केली. आळ्वारांनी रचलेल्या स्तोत्रांप्रमाणेच 'पंचस्तव' हेहि एका परमविष्णुभक्ताचे भगवताच्या साक्षात्कारात स्फुरलेले उत्स्फूर्त भक्तिकाव्य समजले जाते. या पचस्तवाच्या नावावरुन त्यांतील विपयाची संपूर्ण कल्पना येणार नाही; कारण या ईशभक्तिपर स्तोत्रात श्रेष्ठ कलाकार कवि कुरेश यानी विष्णुभक्तीचे सर्व तत्त्वज्ञान अतिशय निपुणतेने ग्रथित केले आहे. श्रीवैकुंठस्तवांत विशिष्टाद्वैत-सिद्धान्तानुरूप परमेश्वराचे वर्णन असून मानवाच्या व प्रकृतीच्या सर्व सृष्टीचे आश्रयस्थान व तिच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाचें कारण म्हणून परमेश्वराच्या इच्छेचा उल्लेख केला आहे. परमेश्वर हा या सर्व सृष्टीचा आत्मा असून 'तत्साम्य' हा मोक्ष होय. परमेश्वराच्या सेवेची सधि मिळणे (तद्दास्य) हे एक भाग्य होय. भगवान् हा उपेमयहि आहे व उपायहि आहे. या उपायाने परमेश्वरी कृपेचा लाभ होतो शरणागति हा मोक्षाचा सर्वोत्तम उपाय आहे मुमुक्षूच्या आत्म्यासाठी व त्याचें कल्याण करण्यासाठी परमेश्वराला कशी तळमळ असते, ते या स्तोत्रातील ८८ व्या श्लोकांत वर्णिले आहे. प्रचारात मान्यता पावलेल्या ६१ व्या श्लोकांत म्हटले आहे की,—

"एका निमिषार्धात मानव इतकी पापे करतो की, ब्रह्मदेवाच्या दहा हजार कल्पातदेखील त्याचे परिमार्जन होणार नाही. मानव सर्व योनीत सर्व काळी पापात बरबटलेला असतो 'मी पुन्हा पापाचरण करणार नाही' असा विचार प्रकट करताच, हे परमेश्वरा, तू त्या सर्व पापापासून त्याची मुक्तता करतोस. तुझ्या दयेचा काय हा आश्चर्यकारी स्वभाव !"

अतिमानुपस्तवात राम, कृष्ण व अन्य अवतारातील परमेश्वराच्या अतिमानुप कार्यांचे स्पष्टीकरण करण्याचा एक प्रभावी प्रयत्न दिसतो. लोण्याची चोरी, मोठ्या आवडीने लोणी खाणें, वालिवध, जटायुमोक्षदान, सीताविरही रामाचा विलाप, वानरयूथाचे साहाय्य मिळविण्याचा प्रयत्न, रावणराज्याचें विभीपणास दान, रावणाशी युद्ध इत्यादि अतर्क्य घटनाचे या स्तवात वर्णन आहे. कृष्णामध्ये जन्मापासूनच परमेश्वरी अश दिसत होता, तर राम मानव म्हणून वावरला तरी त्याचे पराक्रम अतिमानुप होते. या अवताराचा विचार करता भगवंताच्या जगन्नाटचातील अभिनयाचे आश्चर्य वाटते. वरदराजस्तवात कुरेशाच्या आचार्यभक्तीची साक्ष पटते ती परमेश्वरभक्तीहून कणभरहि कमी नाही असे येथे दिसून येते.

विष्णुचित्त (एंगल आळ्वार) यानी विष्णुपुराण व अन्य ग्रंथांवर उत्कृष्ट टीका लिहिल्या आहेत रामानुजापासून विशिष्टाद्वैत-परपरेतील हे तिसरे आचार्य कुरेशाच्या अनेक शिष्यांपैकी एक होते.

श्रीरगम येथे श्रीरंगदेवतेचा अनुग्रह होऊन कुरेशाना परमात्मपद प्राप्त झाले व त्यानी इहलोकची यात्रा संपविली. कुरेशाच्या दोन्ही मुलाची पराशरभट्टार्य व व्यासभट्टार्य अशी नावे होती. रामानुजानी आपल्या महाप्रयाणापूर्वी पराशरभट्टास श्रीरगदेवतेसमोर नेऊन त्याला देवतेचे तीर्थ व प्रसाद स्वीकारावयास लावले व असे सुचविले की, आपल्या पाठीमागे पराशरभट्ट वैष्णवधर्माचा प्रमुख होईल.

संदर्भ-ग्रंथ . गोविदाचार्य, ए. : *लाइफ ऑफ रामानुजाचार्य* (मद्रास, १९०६); जोग, द. वा. संपा . *भारतीय-दर्शन-संग्रह* (पुणे, १९५८); श्रीनिवास अय्यगार, सी. आर. : *लाइफ ॲंड टीचिंग्ज ऑफ रामानुज* (मद्रास, १९०८).

व. ग. राहूरकर व आर. रामानुजाचारी

कुलार्कपंडित : 'महाविद्यानुमान' या नावाने ओळखल्या गेलेल्या तर्कपद्धतीचा आविष्कारक कुलार्कपडित हा इसवी सनाच्या अकराव्या शतकात विद्यमान होता गगेशोपाध्यायाच्या 'तत्त्वचिंतामणि'-या ग्रथापासून विस्तारत गेलेल्या व रघुनाथ-शिरोमणि, मथुरानाथ, जगदीश, गदाधर या नव्यनैयायिकानी पूर्णत्वास नेलेल्या आकारिक तर्कपद्धतीचे प्रारभिक स्वरूप महाविद्यानुमानामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येतें. श्रीहर्पाने 'खडन-खडखाद्य' या खडनप्रधान अशा आपल्या वेदान्तावरील ग्रथात, तसेच त्याच्यानतरच्या चित्सुखाचार्यानीहि आपल्या 'तत्त्वप्रदीपिका' या ग्रंथांत खडन करण्यासाठी कुलार्काच्या तर्काचा

निर्देश केलेला दिसून येतो अमलानद (वेदान्तकल्पतरु), आनदज्ञान (तर्कसंग्रह) व वेकट या दुय्यम दर्जाच्या वेदान्त्यांनीहि कुलार्काची दखल घेतली आहे, पण गगेशोपाध्याय, रघुनाथ-शिरोमणि इत्यादि नव्यनैयायिक पडितानी 'समानधर्मा' असूनहि कुलार्काचा उल्लेख का केला नाही हे सागता येत नाही

ही अनुमाने 'दशश्लोकमहाविद्यासूत्र' या आपल्या ग्रथात कुलार्काने उपस्थित केली आहेत. पुरुषोत्तमवन आणि पूर्णप्रज्ञ या पडितांनी या ग्रथावर व्याख्या लिहिल्या आहेत या ग्रंथाच्या धर्तीवरच 'मान-मनोहर' व 'प्रमाणमजरी' या ग्रथाचीहि रचना करण्यात आली आहे.

वक्रानुमान · महाविद्यानुमानाना वक्रानुमान म्हणजे अनुमान-प्रमाणाचा विशिष्ट प्रकारे उपयोग करून हवे असलेले प्रमेय सिद्ध करण्याची पद्धत असेहि म्हणतात या पद्धतीचा विशेष हा की, तिच्या-पासून प्राप्त झालेला निष्कर्ष प्रतिकूल अनुमानाच्याद्वारे खोडून काढता येत नाही. कोणतेहि अन्वय किवा व्यतिरेक-व्याप्तीवर आधारलेलें अनुमान, हेतु व साध्य याच्या, किवा साध्याचा अभाव व हेतूचा अभाव याच्या व्याप्तिरूपसंवधावर आधारलेले असतें, पण केवलान्वयी' अनुमान केवळ अन्वय-व्याप्तीवरच आधारलेले असते व त्यामुळे या अनुमानांतील साध्य व हेतु ही दोन्ही विश्वव्यापी धर्म असतात. उदा.– 'ही वस्तु ज्ञेय आहे, कारण ती शब्द-वाच्य आहे.' या अनु-मानातले साध्य व हेतु हे सर्वव्यापी असे धर्म आहेत. या अनुमान-प्रकाराचा कुलार्काने विशिष्ट प्रकारे जो उपयोग करून घेतला आहे, त्याचे एक मासलेवाईक उदाहरण म्हणून मीमासकांच्या शब्दनित्यत्वसिद्धान्ताच्या खडनार्थ त्याने उपस्थित केलेले अनुमान निर्देशिण्याजोगे आहे. या अनुमानांत शब्दाचे अनित्यत्व सरळसरळ प्रस्थापित करण्यात आलेले नाही; तरीपण शब्दानित्यत्व स्वीकारल्याशिवाय या अनुमानाचे साध्य सिद्ध झाल्याचे स्वीकारता येत नाही. कुलार्काचें मूळ अनुमान असे आहे : 'आत्मा हा शब्दाहून वेगळ्या सर्व, नित्य व अनित्य पदार्थांच्या गुणाशी किवा धर्माशी असवद्ध असूनहि एका अनित्य गुणाशी सवद्ध आहे, कारण तो प्रमेय आहे' या अनुमानाचे साध्य सिद्ध मानल्यास त्यावरून आत्म्याचा अनित्य शब्दाशी काहीतरी संवध आहे ही गोष्ट आपोआप निष्कृष्ट होते व त्यावरून शब्द हा अनित्यच असला पाहिजे हा निष्कर्ष अनायासे आपल्या पदरात पडतो.

संदर्भ-ग्रंथ : भट्टवादीद्र : *महाविद्याविडंवनम्*, आनदपूर्ण – भुवन-सुंदरसूरिकृत टीकाभ्या समन्वितम् तथा कुलार्कपण्डितविरचिता दशश्लोकी विवरणटिप्पणसमेता, सपा. मं. रा तेलंग (वडोदे, १९२०).

नारायणशास्त्री द्रविड

कुंदकुंदाचार्य : दक्षिणेंतील जैन धर्माच्या परंपरेत कुद-कुंदांचे स्थान अपूर्व असेच आहे. शिलालेखांवरून ते समंतभद्र आणि उमास्वाति ह्यांना पूर्ववर्ती आहेत ख्रि. स. च्या आरंभी एक-दोन शतकांत ते होऊन गेले असावेत असे वाटते. आज उपलब्ध असलेले त्याचे मुख्य ग्रंथ म्हणजे पचास्तिकाय, प्रवचनसार व समयप्राभृत. उपलब्ध असलेले त्यांचें लिखाण प्राकृत भाषेतच आहे. त्या भाषेला विद्वानानी 'जैन शौरसेनी' म्हणून नाव दिलेले आहे. त्यांची लेखनशैली आगमिक व आध्यात्मिक पद्धतीची आहे. जैन धर्मांतील पाच अस्तिकाय, सहा द्रव्ये व सात तत्त्वे इत्यादींचें वर्णन त्याच्या ग्रंथात मिळते. प्रवचन-सारातील तिसऱ्या भागात मुनिधर्माचे वर्णन आहे; परंतु पहिले दोन भाग तात्त्विक चर्चेच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण आहेत. यात सर्वज्ञाच्या अतीद्रिय ज्ञानाचे समर्थन केले आहे, व ज्ञेयभूत द्रव्य, गुण, पर्यायाची अत्यंत स्पष्ट व विश्लेषणात्मक चर्चा केली आहे. स्याद्वादाचे (सप्त-भगीचे) वर्णन विस्ताराने केले आहे; त्याचा 'समयसार' हा एक श्रेष्ठ आध्यात्मिक ग्रथ आहे; आणि विपयाचे निरूपण विशेषेकरून निश्चयनावर भर देऊन केलें आहे निश्चय व व्यवहार या दोन्ही नयाचें नियोजन हे कुंदकुदाचार्यांचे खास वैशिष्ट्यच आहे समयप्राभृत ह्या ग्रथात आत्म्याला सर्वथा अकर्ता मानणाऱ्या सांख्य मताचा त्यानी निषेध केला आहे तसेच आत्म्याला परद्रव्याचा कर्ता मानणाऱ्या मत-प्रणालीचाहि निषेध केला आहे कुदकुदाचार्यांनी केलेली आत्ममीमासा विशेष लक्षात घेण्यासारखी आहे. त्यांच्या 'नियमसार' ह्या ग्रथात आत्म्याचे ज्ञान व दर्शन दोन्हीहि स्व-पर-प्रकाशक आहेत. दर्शनाला स्व-प्रकाशक वा ज्ञानाला पर-प्रकाशक मानणे उचित नसून केवलीचे दर्शन व ज्ञान 'क्रमेण' नसून 'युगपत्' आहे – ह्या गोष्टीची चर्चा तार्किक पद्धतीने केली आहे. त्याच्या ग्रंथाच्या आधाराने अमृतचद्र ह्याने आध्यात्मिक विचारांची एक भव्य प्रणालीच वनविली आहे

संदर्भ-ग्रंथ : जोहरापूरकर, वि. सपा. . *विश्वतत्त्वप्रकाश* (सोलापूर, १९६४); जैन, ही. : *भारतीय सस्कृतिमे जैन धर्मका योगदान* (भोपाळ, १९६२).

आ. ने. उपाध्ये

कृष्णमूर्ति, जे. : तत्त्वज्ञान हे जीवनाकरिता : सृष्टीचे दृश्यस्वरूप हेच अंतिम सत्य आहे, की तिच्यामागे एखादे मूलतत्त्व किंवा एखादी सुप्तशक्ति आपले प्रभावी कार्य करीत आहे? त्याच-प्रमाणे मानवी जीवन अर्थशून्य आहे, की त्याच्यामागे काही गूढ हेतु किंवा त्याच्यापुढे अंतिम ध्येय असणे शक्य आहे? हें व यांच्या अनुषगाने उत्पन्न होणाऱ्या अनेक प्रश्नांचा ऊहापोह करून त्यांवरील आपल्या मतांची व्यवस्थित मांडणी करणे याला 'तत्त्वज्ञान' ही साधारणपणे संज्ञा दिली जाते. या दृष्टीने कृष्णमूर्तींच्या शिकवणीला 'तत्त्वज्ञान' म्हणता येणार नाही. जीवनाचे व्यावहारिक प्रश्न त्यांना अधिक जवळचे वाटतात. आपले सध्याचे वैयक्तिक व सामाजिक जीवन संघर्ष, रूक्षता व नैराश्य यानी भरलेले आहे. संघर्ष तर पराकोटीला गेले आहेत; व मानवाची संस्कृति नव्हे तर मानवाचे अस्तित्वदेखील धोक्यांत आले आहे. या जीवनातील समस्या जगाच्या एखाद्या विशिष्ट भागात मर्यादित नसून जगभर पसरल्या आहेत. संपन्न देश, पुढारलेले देश, स्वतत्र देश हेदेखील या समस्याच्या जाचांतून सुटले नाहीत. या समस्या व त्यामुळे आलेली विपण्णता पूर्णपणे अनावश्यक आहेत. त्याखेरीज जीवन जगणे प्रत्येक व्यक्तीला व म्हणूनच समाजाला शक्य आहे असें कृष्णमूर्तींचे मत आहे संपूर्ण जीवन जगण्याच्या आड कोणत्या गोष्टी येतात? विशेषेकरून नकळत किंवा अज्ञानामुळे काही गोष्टींचे आपण अवास्तव स्तोम माजवतो व त्यामुळे संपूर्ण जीवनास पोषक अशा गोष्टींकडे पूर्णपणे दुर्लक्ष करतो, याचें आपण ज्ञान करून घेतले पाहिजे. हे आपले पहिले कर्तव्य, किंवहुना एकमेव कर्तव्य आहे. या ज्ञानाचा आपल्या जीवनाशी निकट संबंध असल्यामुळे ते ज्ञान पढीक

ज्ञानाप्रमाणे वरवरचे राहणार नाही व त्यावद्दल आपणाला एकप्रकारची आपुलकी वाटेल. जें ज्ञान आपणांमध्ये अशा तऱ्हेने विंबतें तेंच खरे ज्ञान. ज्ञान बिंबले याची साक्ष म्हणजे आपलें मानसिक परिवर्तन होऊन आपण संपूर्ण जीवन जगू लागलो, हीच संपूर्ण जीवन जगण्यास मदत होत असेल तरच त्याला तत्त्वज्ञान म्हणता येईल इतर सर्व निवळ काथ्याकूट होय.

तत्त्वज्ञान जीवनाकरिता आहे, जीवन तत्त्वज्ञानाकरिता नाही, हें सहज पटण्यासारखें सत्य नजरेस आल्यावरोबर मनाला एक तऱ्हेचा हादरा वसतो. वैचारिक सत्ये पद्धतशीर मांडणें एवढेंच तत्त्वज्ञानाचे कार्य नसून त्याची मुळें जीवनांत किती खोल गेली आहेत हें आपण पाहूं लागतों. सृष्टींतील घडामोडी म्हणजे एक प्रचंड प्रयोगशाळा आहे; आणि प्रत्येक व्यक्तीला सत्याचा नवीन आविष्कार सापडणें शक्य आहे; व या दृष्टीने सत्यसंशोधन केले पाहिजे असे प्रत्येकास वाटूं लागतें. तत्त्वज्ञान म्हणजे 'तत्'चें ज्ञान, तत् हें सर्वव्यापी असल्यामुळे 'तत्'चें ज्ञान सर्वांना खुलें असलें पाहिजे कृष्णमूर्तींची शिकवणूक फक्त निवडक लोकांकरिता नाही. त्याला पूर्वाभ्यास, विलक्षण बुद्धिमत्ता किंवा जन्मजात वैराग्य वगैरेंची जरुरी नाही. आपलें चुकतें कोठे हें दाखवून दिल्यानंतर तें समजण्याइतकी बुद्धि असली तर पुरे. आपल्या मनाची ठेवण अशी आहे की, तें अर्धसत्यच ग्रहण करूं शकेल. हा सिद्धान्त कृष्णमूर्ति सर्वांना साध्या शब्दांत, साधी उदाहरणे घेऊन पटवून देतात; व संपूर्ण सत्य समजण्याकरिता गुप्त शक्तीची कास धरावी लागत नाही तर ते समजूं शकणारी शक्ति मनामध्ये असतेच, ती गुप्त नसून मनाच्या राखीव शक्तीच्या प्रकारची असते.

जीवनांतील समस्यांचें मूळ मनावद्दलच्या अज्ञानांत : तात्त्विकतेचें आपणांस वावडें आहे असें कृष्णमूर्ति म्हणतात; परंतु आपले तत्त्वज्ञान असणें-नसणें हें स्वत.च्या मर्जीवर अवलंवून नसतें. विज्ञानाला तत्त्वज्ञान नको असले तरी तें निराळा आकार घेऊन त्याना चिकटतेंच. तत्त्वज्ञान नाहीच असें म्हणणें हेहि एक तत्त्वज्ञानच होय. मनाला पटणारे सिद्धान्त, त्यामागे असलेली विचारसरणी व तिची पार्श्वभूमि यांचा एकत्र विचार करणे म्हणजे त्या व्यक्तीचें तत्त्वज्ञान वनते. कृष्णमूर्ति स्वत. ह्या पद्धतीने विचार करीत नसल्याने अशी एक अडचण उत्पन्न होते की, निरनिराळे अभ्यासक त्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या निरनिराळ्या पैलूवर भर देतात. ही अडचण लक्षांत घेऊनच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाकडे आपण पाहिले पाहिजे.

जीवनाच्या समस्या सर्व जगभर पसरल्या आहेत कोणताहि देश, धर्म, वंश त्यातून वगळलेला नाही. श्रीमंती, बुद्धिमत्ता, राज्यपद्धती वगैरेंच्या फरकामुळे समस्यामध्ये काही फरक होत नाही. समस्या सर्वव्यापी असल्यामुळे त्यांचे कारणहि तितकेंच सर्वव्यापी असले पाहिजे. तें कारण दुसरें कोणते नसून कृष्णमूर्तींच्या मते मानवी मनावद्दलचें आपलें अज्ञान हें होय. म्हणून सत्यज्ञान पाहिजे असेल तर आपणास आत्मज्ञान करून घेतले पाहिजे. आत्मज्ञान म्हणजे कोणत्या अनागम्य, अनाकलनीय आत्म्यांचे ज्ञान नसून आपण नेहमी वापरतो त्या मनाचें ज्ञान होय. ज्या मनाच्या कार्यपद्धतीत काही मूलभूत दोप आहेत ते आपण नकळत उपयोगात आणतो व त्यामुळेच आपल्या सर्व समस्या उत्पन्न होतात, हे कृष्णमूर्ति दाखवितात याचें सम्यक् ज्ञान झाल्यानेच समस्या नाहीशा होतात व मनाच्या उपकारक शक्ति उदय पावतात; आणि त्यामुळे संपूर्ण जीवन जगणें आपणांस शक्य होतें, अशी एकदर कृष्णमूर्तींची वैचारिक भूमिका आहे.

मनाचे मूलभूत दोन दोष . मनाचे मूलभूत दोप दोन आहेत. त्यांमुळे कधी स्वतंत्रपणें, पण वहुतांशी एकमेकांशी संलग्न होऊन जीवनांत समस्या उत्पन्न होत असतात पहिला दोप म्हणजे आपले मन पूर्वसंस्कारांनी म्हणजेच पूर्वस्मृतीनी वद्ध होते. ही वद्धता वाह्यमनांतच झाली असती तर वाह्यमनाला ती झाली आहे किंवा होत आहे याची जाणीव झाली असती व तिजपासून आपण सावध राहिलों असतों; परंतु ही वद्धता खोल अंतर्मनांत निर्माण होते. अंतर्मनांतील व्यापार वाह्य मनाला समजत नसतात, त्याचे समस्यारूपी परिणाम जाणवतात; परंतु ते परिणाम पूर्व संस्कारापासून झाले आहेत याची जाणीव नसते. उलट, ती मनाची सहजस्थिति किंवा सहजावस्था आहे असेंच आपणांस वाटते. उदा.— आपला देश, धर्म, पेहराव, भाषा यांवद्दलचा आपला अभिमान व दुसऱ्यांवद्दल गैरसमज, विपर्यास, द्वेष समाजांत सर्वत्र पसरले आहेत, व ते तसे पसरावयाचेच असें आपण मानतों. कृष्णमूर्तींच्या मते ते एक ना अनेक वर्षांचे, अनेक पिढ्याचे आपल्या अतर्मनावर आपणांस न कळत झालेल्या संस्कारांचें परिपाक होत. याचप्रमाणे काम-क्रोधादि षड्रिपु हेहि याच रीतीने मानवी अंतर्मनावर झालेले परिणाम आहेत. हे व दुसऱ्या अनेक समस्या पूर्वसंस्कारांमुळे उत्पन्न होतात हें कृष्णमूर्ति दाखवितात. या समस्यांची काही ठळक उदाहरणें पुढे दिलेली आढळतील.

आपल्या मनाचा दुसरा धर्म म्हणजे अंत.करणांतील भावांचा किंवा भावनाचा संभार जशाचा तसा न नांदवितां त्याला आकार देऊन त्याला वाचा फोडण्याची मनाची प्रवृत्ति असते. मनांत जें जे स्फुरतें — उदा.— आनंदाच्या लहरी, दु.खाची झळ, नावीन्यपूर्ण कल्पनेची स्फूर्ति — त्याला रूप व नाम देण्याची धडपड असते. ज्या सृष्टीची मन दखल घेते ती नामरूपात्मक सृष्टि होय. एखादे काव्य किंवा गायन ऐकताना किंवा एखादे नाटक किंवा सृष्टीच्या देखाव्याशी समरस असतांना मनात जो भाव उत्पन्न होतो त्याचें संपूर्ण वर्णन करणे अशक्य आहे आकार व नाम देण्याने त्या भावाचे काही अंश किंवा पडदे आपणांस कळतात. ते एकत्र केल्याने सपूर्ण भावाचें दर्शन होत नाही. संपूर्ण भाव पूर्ण मनानेच ग्रहण केलेला असतो. नामरूपात्मक मन अर्धसत्यांतच वावरत असतें; आणि पूर्ण सत्याला ते पारखे होतें, हा मनाचा दोष आहे. या दोपामुळे आपल्या समस्या निर्माण होतात व पहिल्या दोषामुळे त्या नकळत दृढ होतात. जर वस्तु, व्यक्ति किंवा प्रसंग याचें आपणास रूप व नाम न देतां संपूर्णतया आकलन झालें असतें; व वर्णन करून अर्धसत्ये निर्माण करण्याची जरुरी पडली नसती, तर समस्या निर्माण झाल्या नसत्या व आपण वद्ध झालो नसतों. अशा काही प्रमुख समस्याची उपपत्ति खाली दिली आहे.

काही प्रमुख समस्या : १. तुलना द्वंद्वें — मूल्यें — श्रीमंत-गरीब, सुंदर-कुरूप, बुद्धिमान्-मठ्ठ वगैरे द्वंद्वे अर्ध-सत्य-भग्न मनाचीं द्योतकें आहेत. सपूर्ण आकलनामध्ये तुलनेला वावच नसतो. सृष्टीचा एकच पैलू निवडला, समग्राचे भाग पाडले की, इतर पैलूवरोवर तुलना करण्याचा मोह होतो. तुलना केल्याखेरीज जगणे कसें शक्य आहे असें

वाटू लागते तुलनात्मक चांगले-वाईट, सुख-दु ख या सजेने द्वंद्वे व त्यावर आधारलेली मूल्ये उत्पन्न होतात मूल्याशिवाय करमत नाही. मूल्यांचे नवे तत्त्वज्ञान शोधू लागतो. याचे कारण अर्धमनाने केलेले संस्कार नकळत दृढ झालेले असतात, आणि त्यानी आपण बद्ध झालेलो असतो मूल्यांच्या आधारे आपण स्पर्धा, चढाओढ, मत्सर, द्वेष, सघर्ष, युद्धे यांच्या आहारी जातो.

२. वासना, इच्छा, आहो त्याहून निराळे होण्याची प्रवृत्ति, ध्येये, महत्त्वाकाक्षा सपूर्ण आकलन – जसे असते तशाचे होते. अर्ध-सत्याच्या आहारी मन गेले की, सपूर्ण आकलनापासून च्युत झाल्यामुळे व आपण च्युत झालो हे न समजल्यामुळे मन हवालदिल होते दुसरे काहीतरी मिळवावे अशी हुरहूर लागते ते मिळालें तरी अस्वस्थता नाहीशी होत नाही, व आणखी तिसऱ्याची हाव उत्पन्न होते ध्येये, महत्त्वाकाक्षा, प्रौढी, निराशा याचा जन्म अर्धमनातून होतो.

३. कालबद्धता म्हणजेच भूतभविष्यावर अवास्तव भर, वर्तमानाची उपेक्षा अर्धमन पूर्वस्मृतीनी बद्ध असल्यामुळे भूतकालाकडे धावते खरे म्हटले तर भविष्य हें अनाकलनीय आहे, परंतु मागील अनुभवाच्या आधारे हेरलेले – म्हणजेच कालाचा मागचा झोत पुढे करून दिसलेले – भूतावर आधारलेले – भविष्य तेवढेच अर्धमनाला माहीत असते. भूतकालांत उगम पावून वर्तमानातून भविष्याकडे चाललेला हा कालप्रवाह अर्धमनाला समत असतो. या प्रवाहाचे भूत-भविष्य भाग त्या मानाने स्थिर असल्याने अर्धमन त्यामध्ये रमते, वर्तमान अस्थिर असल्यामुळे त्यावर नजर ठरत नाही. यामुळे भूत व भविष्य याचे वाटप करणारा वर्तमान हा एक बिंदु आहे असें अर्धमन मानते याच्या उलट संपूर्ण मन वर्तमानावर स्थिर राहते भूतकाल नष्ट झाल्यामुळे व भविष्य अनाकलनीय असल्यामुळे ते संपूर्ण मनातून उतरतात भूतकालाची ओढ असल्यामुळे अर्धमनाला जीवन बुरसे, कंटाळवाणे, नीरस वाटते; म्हणून भविष्यकाळाची ध्येये डोळचापुढे ठेवून, ध्येयाविरुद्ध चाललेल्या वर्तमानवर्तनाकडे कानाडोळा करून स्वत.ची फसवणूक करीत असते पूर्ण मनाला या समस्या नसतातच. भूत-भविष्यरहित, नवनवोन्मीलित, सर्जनशील वर्तमानात ते रमते, राहते.

४ अहं-ची निर्मिति · अर्धमनाच्या पकडीचे दृढीकरण . वर वर्णन केल्याप्रमाणे नेहमी वर्तमानात राहणाऱ्या मनाच्या संवित्तीमध्ये द्रष्टा-दृश्य, ज्ञाता-ज्ञेय, अनुभविता-अनुभव असा भेद झालेला नसतो. अर्ध-मनाने या सवित्तीची दखल घेतल्यावरोबर हे भेद निर्माण झाले; व हे भेद आपण उत्पन्न केले नसून वस्तुनिष्ठ आहेत, असे आपलें मन मानते. ज्ञात्याशिवाय ज्ञान कसे होऊ शकेल ? असें श्रोते कृष्णमूर्तींना विचारतात. ज्ञान काढून टाकल्यानतर ज्ञाता कोठे राहतो ? असा कृष्णमूर्ति उलट प्रश्न करतात. मनात सतत चालणाऱ्या संकल्पनाच्या अखंड प्रवाहाचे आकलन अर्धमनाला होत नाही. काहीतरी स्थिर वस्तु पाहिजे, स्थिर आश्रयस्थान पाहिजे असे आपल्या हळव्या मनाला वाटू लागते. पूर्वीचे अनुभव एकवटून त्यालाच 'अहं' म्हणू लागतो, व अहंला पुढच्या अनुभवाशी जोडून देतो. याप्रमाणे वाढते अनुभव म्हणजे वाढता अहं म्हणजेच वाढते अनुभव असा वाढत्या श्रेणीने अहंचा विकास होतो. अहं – असा निर्माण झाला की, तो अर्धमनांत सर्वश्रेष्ठ जागा पटकावतो तुलना – स्पर्धा माझ्याशी, मूल्ये – 'मी' ठरवीन ती, दिक्कालाचा मानदंड – 'मी' अशा रीतीने 'मी' मनाचा अनभिषिक्त राजा बनतो वस्तुतः 'अहं' हा एक विनबुडाचाच इमला आहे

५ भीति, असहायता, सुरक्षेची हाव, संचय, लोभ, आर्थिक चढाओढ, युद्धे, अर्धत्वाची जाणीव, अस्थिर वर्तमान व अज्ञात भविष्यकाल या सर्व कारणामुळे अर्ध-मन भीतीत वावरत असते. स्थिरतेच्या शोधात भूतकाळ, कारणमीमासा, भूतकालचे संदर्भ, बांधिव निसर्गनियम, स्थिर ज्ञाता या सर्वांची मन कास धरते. सस्था, पुढारी, गुरु, धर्मग्रंथ, परपरा यांचा आश्रय घेतें. सुरक्षितता पक्की करण्याकरिता, द्रव्यसचय, जमीनजुमला, मान-मरातब वगैरेचा 'अहं'मध्ये समावेश होतो इतके सर्व करूनहि सुरक्षितता मिळत नाही ती नाहीच अर्ध-मनाची सुरक्षित होण्याची धडपड व्यर्थ असूनहि थांबत नाही.

समस्यांची ही लांबलचक यादी पाहून मनावरचा विश्वास नाहीसा होतो. ज्या दोषांमुळे या समस्या उत्पन्न झाल्या ते मूलभूत दोष आहेत. अर्धमनाच्या प्रयत्नाने त्या दूर होणें अशक्य आहे. अधिक प्रयत्न केले तर समस्यांमध्ये मन अधिक गुंतते सामाजिक, राजकीय, शैक्षणिक, नैतिक सुधारणांना फारच थोडे यश आले आहे एकीकडे प्रश्न सुटलेसे वाटतात तो दुसरीकडे बिकट होतात. दोन-चार पावलें पुढे गेलो आहो, त्याबद्दल अवास्तव फुशारकी मारतो. जी काही प्रगति झाली आहे, ती वरवरची, पृष्ठभागापुरती. समस्यांचें बीज आत तसेच राहिलेले असते कृष्णमूर्तींच्या मते संपूर्ण क्रांति, हृदयपरिवर्तन झाल्याखेरीज नसत्या परिस्थितीत बदल करून हे बिकट प्रश्न सुटणार नाहीत

बद्ध मनाकडे साक्षित्वाने पाहणें . बद्ध असलेले अर्ध-मन अर्ध-मनामध्ये क्रांति करू शकत नाही. पूर्ण मनाकडे धाव घ्यावी असे साहजिकच वाटते; परंतु पूर्ण मन आपल्या दृष्टीआड झालेले आहे दृष्टिपथांत आणण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजेच त्याला नामरूप देणे, म्हणजेच त्याच्या संपूर्णत्वाचा नाश करणें होय मग काय करावयाचे ? कृष्णमूर्तींचे यावर उत्तर : काही करावयाचे नाही. करूं लागलो की डसणारच. बद्ध अर्ध-मनाचे व्यापार – जसे चालले आहेत तसे – साक्षित्वाने नजरेपुढे ठेवावेत. बद्ध मनाकडे साक्षित्वाने पाहणे यामध्ये अनेक गोष्टींचा समावेश होतो. एकतर मनात चाललेल्या तपशिलाकडे आपण विहंगम रीतीने, अधिक विशाल दृष्टीने पाहू लागतो त्रस्ततेमुळे होत असलेल्या शक्तीच्या हानीला आपण आळा घालतो. अहंनिष्ठ मनाच्या व्यापारांकडे आपण वस्तुनिष्ठ रीतीने पाहू लागतो. जणू भोवऱ्यात सापडलेल्या मनाला मनाचा एखादा राखीव भाग हात देत आहे असा भास होतो. साक्षित्वाने बघताना राखीव मन बद्ध मनाच्या आहारी जाऊ नये याची काळजी घेतली पाहिजे. बद्ध मन वाईट आहे अशी निंदा करणे, तें नाहीसे व्हावे अशी इच्छा धरणे, मुक्त मनाचे काल्पनिक चित्र उभारणें व ते साध्य करण्याचा प्रयत्न करणे हे सर्व टाळले पाहिजे. नुसत्या निर्विकार मनाने मनाच्या व्यापारांकडे पाहिल्यास ते व्यापार व त्यामुळे उत्पन्न झालेल्या समस्या विरून जातात मनाची खळबळ नाहीशी होऊन मन शांत होते, मनाची राखीव शक्ति व दृष्टि वाढते; आणि ते सत्याची ओळख करून घेण्यास अधिक समर्थ व कार्यक्षम बनते. कृष्णमूर्तींच्या तत्त्वज्ञानाचा हा गाभा होय. साक्षित्वाने हे कसे होते याचे दिग्दर्शन खाली केले आहे.

समस्या विरून जाण्याला साक्षित्वाने काहीहि प्रत्यवाय येत नाही; कारण साक्षित्व हे अर्ध-मनाच्या सर्व व्यापारापासून अलिप्त असते. ते तुलना–स्पर्धा–करीत नाही. आहे या स्थितीत बदल करण्याची इच्छा धरीत नाही साक्षित्व वर्तमानांतच असतें. साक्षित्व अह्-शी निगडित नसतें या कारणांमुळे अर्धमनाला जे जे आधार मिळतात, ते ते काढून टाकल्यामुळे समस्या निराधार होतात उलट, समस्यांचा जोश नाहीसा झाल्यामुळे खळवळलेलें मन शांत होतें. ही शाति मृतशाति नसून जिवंत कार्यक्षम शाति असते.

साक्षित्वाचा जो आपणांस प्रभाव दिसतो, त्याचें मुख्य कारण म्हणजे साक्षित्वाचें पूर्ण मनाशी साम्य व निकटचे नाते असते. पूर्ण मनाची पंचाईत ही आहे की, त्याला आकार किंवा नांव देतां येत नाही. त्याचें ज्ञान आपणांस अभावात्मकतेनेच मिळते. अर्ध-मनाचे जे गुणधर्म आहेत ते पूर्ण मनांत नसतात हे खास साक्षित्वामध्येहि ते नसतात. त्यामुळे साक्षित्व हे पूर्ण-मन व अर्ध-मन यांमधील दुव्याचे काम करतें

समस्यांचे घटक अन्तर्मनांत . पूर्वस्मृति किंवा पूर्वसंस्कार हे समस्यांचे घटक आहेत, त्यांमुळे किंवा त्या कारणाने समस्या झाल्या असें म्हणण्याच्याऐवजी, त्या घटकाचें अस्तित्व म्हणजेच समस्या हे म्हणणें अधिक सयुक्तिक होईल. समस्यांचें कारण समस्यांच्या बाहेर नसून समस्यांमध्येच असते – हे घटक आपणांस दिसत नाहीत, याचे कारण ते घटक अंतर्मनांत असतात; व बाह्य मन जागेपणी ते दडपून टाकीत असतें. हें दडपण झोपेत नाहीसें झाल्यामुळे अंतर्मन स्वप्नरूपाने बाहेर पडतें असें मानसशास्त्रज्ञ सांगतात. साक्षित्वाचें कार्य या प्रकारचें म्हणजे दडपण काढून टाकण्याचें असतें. यामुळे समस्यांचे घटक अंतर्मनातून वर येऊन उघडे पडतात; व समस्यांचें स्वरूप आपणांस दिसते.

समस्या विरतात याचा अर्थ त्यांचे शरीर-मनांतून उच्चाटन होते असा नसून त्या हतप्रभ होतात त्यांचे घटक असोत विचारे; परंतु त्यांचा आपल्या मनावरील पगडा नाहीसा होतो. घटक चलत्-चित्रपटाप्रमाणे येतात व जातात, त्यांमुळे आपल्या मनात चलविचल किंवा खळवळ होत नाही. मनाची सहजावस्था जी शांति ती ढळत नाही; व ते अधिक कार्यक्षम बनतें. या स्थितीला साक्षित्व साथ देते.

साक्षित्वामुळे घडून येणारे फरक : समस्या किंवा पूर्वस्मृतिरूप घटक विरतात म्हणजे त्यांचें काय होतें? घटक असतातच; पण त्यांमुळे काही भ्रम उत्पन्न झालेले असतात त्यांचा निरास होतो. अर्ध-मन स्वत.मध्ये पूर्णपणें गुंगले असता पूर्वस्मृतींनी वेढलेलें तेवढेच जग त्याला दिसतें. 'नान्यदस्तीतिवादिन:'च्या पंक्तीत ते आपणास नेऊन सोडते. त्यामुळे राग, लोभ वगैरेंनी पछाडलेल्या मनुष्यास दुसरे काहीच दिसत नाही साक्षित्वामुळे फरक होतो तो हा की, इतरत्र निराळे जग आहे, याची जाणीव होते, दृष्टि विशाल होते. दुसरी गोष्ट म्हणजे अर्ध-मन चागले-वाईट या द्वंद्वांत गुतल्यामुळे चागल्या गोष्टी चालू राहाव्यात व वाईट टाकून द्याव्यात अशी त्याची प्रवृत्ति असते. साक्षित्वामुळे या दोन्ही प्रवृत्ति नाहीशा होतात; व जग आहे तसें पाहतो म्हणून राग, लोभ वगैरे समस्यांचा पगडा कमी होतो. तिसरे; अहं – हा कोणी स्वत.ला शिष्ट समजणारा व सृष्टीच्या बाहेर राहून तिचें मूल्यमापन करणारा; व सृष्टीवर मात करणारा प्राणी नसून सृष्टीचाच एक घटक आहे अशी जाणीव होते; आणि आपणात नम्रपणा उत्पन्न होतो. साक्षित्वामुळे आपणांस पूर्ण मनाची आठवण होते अर्धमन निवळले की, आपण 'अर्ध' आहोत ही जाणीव होते, व ही जाणीव म्हणजेच पूर्णत्वाची आठवण होय. अर्थात गुंतलेले मन अर्ध-मन राहू शकतें; पण अर्ध आहो याची जाणीव झाली की तें अर्ध राहू शकत नाही. साक्षित्व व पूर्ण मन यांमध्ये साम्य असल्यानेहि पूर्णत्वाची आठवण होते. शिवाय पूर्ण मन काही परके नाही. तें आपणांमध्ये होतेच; परंतु पूर्वसंस्कारानी त्यावर आवरण घातल्यामुळे ते प्रकाशूं शकत नव्हतें एवढेच. साक्षित्वामुळे हें आवरण फिके पडले म्हणून पूर्ण मनाचे रविकिरण आपणांपर्यंत येऊं शकतात.

अनिर्वचनीय शांति, संपूर्णता आणि स्वातंत्र्य · सपूर्ण मनाला नामरूप देतां येत नाही त्यामुळे त्याचे वर्णन करणें अशक्य आहे. तें आपणांस परके नाही; व आपल्या जीवनांत ते स्फुरतहि असते जीवनांतील आनंदी स्थळे त्याच मनाची फळें असू शकतील; पण ती मनाला नकळत चाटून जात असतील; आणि तीहि स्मृतीचा डाग मागे न ठेवतां. साक्षित्वाने पूर्ण मनाकडे लक्ष वेधल्यानंतर त्यावद्दलचें आपले कुतूहल वाढतें. त्याचा तिरक्या दृष्टीने स्वाद घेऊ शकतो मिळेल तेव्हा स्वाद घ्यावयाचा असतो. स्वाद पकडून ठेवणे, अधाशासारखे त्याची वाढ करू पाहणें, त्याच्या आठवणी उकरून काढणे, त्यांना पुन्हा आणू पाहणें हे सर्व प्रयत्न चुकीचे व निष्फळ होत.

त्यापैकी काहीचें वर्णन अभावात्मक करतां येईल. कलात्मक, काव्यमय वर्णनेदेखील दिशाभूल करू शकतील अभावात्मक वर्णनाची काही उदाहरणे अशी असतील : शाति इतकी पूर्ण – नैष्ठिकी – असते की साध्या दृष्टिक्षेपाने किंवा विचारतरंगानेहि तिच्यांत भंग झालेला वाटेल. संपूर्णता इतकी एकजिनसी असेल, की तिच्या भागाकडे किंवा घटकाकडे लक्ष गेलें की ती नष्ट होईल स्वातंत्र्य इतके प्रखर असते की, परक्यांकडून किंवा परिस्थितीकडून तर राहोच; पण स्वत.च्या ध्येयाकडूनहि त्याला आळा घालणे अशक्य वाटेल. प्रत्येक व्यक्ति इतकी अनन्य असेल की, दोन व्यक्तींची तुलना करणेहि हास्यास्पद होईल. अहेतुक प्रेमभाव इतका विस्तृत असेल की, त्याला किंचित्‌देखील मर्यादा घालणें अशक्य होईल.

संदर्भ-ग्रंथ : कृष्णमूर्ति, जे. : *दि फर्स्ट ॲंड लास्ट फ्रीडम, आ. ८,* (लंडन, १९५४);— : *एज्युकेशन ॲंड दि सिग्निफिकन्स ऑफ लाइफ* (लडन, १९५३);— : *कॉमेंटरीज ऑन लिव्हिंग,* संपा. डी. राजगोपाळ, सीरीज १–३ (लंडन, १९५६, १९५८, १९६१);—: लाइफ अहेड (लंडन, १९६३);— : *दि मॅटर ऑफ कल्चर,* संपा डी. राजगोपाळ (लंडन, १९६४); सुॲरिस, सी. : कृष्णमूर्ति (पॅरिस, १९३२); फौएरे, आर. : अनु. : *कृष्णमूर्ति दि मॅन ॲंड हिज टीचिंग, आ ३* (मुबई, १९५८); मील. ए., : *कृष्णमूर्ति दि मॅन इन रिव्होल्ट* (मुंबई, १९५७); हेवर, एल. ओ. जे. डी. : *कृष्णमूर्ति दि मॅन ॲंड हिज मेसेज* (लडन, १९३१); धोपेश्वरकर, ए. डी. · *कृष्णमूर्ति ॲंड दि एक्स्पीरिअन्स ऑफ दि सायलेंट माइंड* (मुंबई, १९५८) ; — : *कृष्णमूर्ति ॲंड दि टेक्श्चर ऑफ रिॲलिटी* (मुंबई, १९६१).

आ. धों. धोपेश्वरकर

केअर्ड, ई. : केअर्ड, ई हा ग्लासगो येथे नीतिशास्त्राचा प्राध्यापक होता नंतर ऑक्स्फर्ड येथे बॅलिओल कॉलेजच्या मास्टर-पदी त्याची नेमणूक झाली. एडवर्ड केअर्ड हा टी. एच. ग्रीन इतकाच प्रभावशाली होता. ह्या दोघाच्या शिकवणुकींतदेखील वरेंच साम्य होते.

एडवर्ड केअर्डचे सर्वांत महत्त्वाचें लिखाण म्हणजे 'ए क्रिटिकल अकाउंट ऑफ दि फिलॉसफी ऑफ काट' (१८९७) हे होय. ह्याचाच विस्तार मग पुढे त्याने क्रिटिकल फिलॉसफी ऑफ इमॅन्युअल काट ह्या द्विखंड ग्रंथांत केला आहे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत समीक्षा-ग्रंथ म्हणून हा ग्रथ अतिशय उच्च दर्जाचा आहे काटच्या समग्र लिखाणाचे; व काटवर जे जे काही समीक्षात्मक ग्रंथ लिहिले गेले होते त्याचें काळजी-पूर्वक परिशीलन करूनच केअर्डने हा ग्रंथ लिहिला आहे. काटच्या मनांत जे जे विचार प्रामुख्याने वावरत होते त्याचें त्याने विवेचन केलें आहे इतकेच नव्हे पण त्याने ह्यापुढे जाऊन कांटच्या युक्तिवादावर मार्मिक टीका करून त्यांतून तर्कशुद्ध पद्धतीचा अवलंब केला असता वैचारिक आदर्शवादाची प्रणाली माडता येऊ शकेल असेदेखील दाख-विण्याचा प्रयत्न केला आहे ह्यावरून हे स्पष्ट आहे की, केअर्डने काटची विचारसरणी जशीच्या तशी माडली नसून तिच्यावर स्वत च्या मताचा मुलामा चढविण्याचादेखील प्रयत्न केला आहे. ह्याविषयी प्रा पॅटन ह्याने जे उद्गार काढले आहेत त्यांत वरेंच सत्य आहेसें वाटते. तो म्हणतो . "मला माहीत आहे की, ह्या देशातील काटचे अत्यत नावाजलेले टीकाकार म्हणजे एडवर्ड केअर्ड व प्रा. प्रिचार्ड ह्यांनी निराळाच मार्ग स्वीकारला आहे. तरी माझ्या मते त्यानी एका ग्रथा-ऐवजी जर दोन ग्रथ लिहिले असते तर वरे झाले असतें एकांत त्यांनी स्वत.चे तत्त्वज्ञान देऊन दुसऱ्यात काटचें तत्त्वज्ञान दिलें असते तर आमच्यावर फार उपकार झाले असते "

'हेगेल' (१८८३) नामक छोटेखानी ग्रंथात हेगेल ह्या सुप्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञाच्या जीवनवृत्तान्तावर व विचारप्रणालीवर केअर्डने सहानुभूतिपूर्वक फारच हृद्य व विशद असे लिखाण केलें आहे ह्या ग्रंथात काट व हेगेल ह्याचे तुलनात्मक अध्ययन करून त्याने असे दाखविले आहे की, हेगेलच्या द्वद्वविरोधी क्रियेच्या दुसऱ्या टप्प्यापासून म्हणजेच सारवत्तेपासून परिकल्पनेच्या तिसऱ्या व शेवटच्या टप्प्यापर्यत गेल्या-शिवाय काटच्या तत्त्वज्ञानाला परिपूर्णता येणे शक्य नाही. दि इव्हो-ल्युशन ऑफ रिलिजन (१८९३) ह्या मथळ्याखाली केअर्डने गिफर्ड व्याख्याने दिली होती ह्या ग्रथात धर्मभावनेच्या स्वभावाचा, विशेषे-करून खिश्चन धर्मांत व्यक्त झालेल्या भावनेचा काळजीपूर्वक अभ्यास केला आहे. केअर्डच्या मते धार्मिक भावनेचे मूलतत्त्व कोणा एका धर्मांत सापडत नसून ते सर्व धर्मामध्ये सापडते. हे धर्म, धर्मभावनेच्या विकासाचे टप्पे म्हणून समजले पाहिजेत. धर्मभावनेचे प्राणभूत तत्त्व मात्र निम्न धर्मापेक्षा सर्वोच्च धर्मामध्येच स्पष्टपणे आढळते; कारण वीजाचा गुण ओळखण्यासाठी आपल्याला अगोदर वृक्षाकडेच पाहावें लागतें. धर्मभावनेचा विकास ही यान्त्रिक क्रिया नसून ती खरीखुरी विकास-क्रिया आहे. ह्यालाच द्वंद्वविरोधी क्रिया (डायलेक्टिकल प्रोसेस) असे म्हणतात. ज्या अर्थी धर्मभावना चैतन्यमय असते त्या अर्थी विषय, आत्मा व दोघांचा समन्वय असे तिच्यात तीन तोलघटक (मोमेंट्स) असतात. ईश्वर हा विवेकी जीवनाचा सर्वोच्च क्षण आहे; आणि म्हणून ईश्वरीय तत्त्व हें अनुभवनिरपेक्ष असे तत्त्व आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : केअर्डच्या ग्रंथांचा उल्लेख लेखांत आलाच आहे.

ना. वि. जोशी

केन उपनिषद् : या उपनिषदाची सुरुवातच 'केन' या पदामुळे झाली आहे; व म्हणूनच ईशावास्य उपनिषदाप्रमाणेच पहिल्या पदामुळे याहि उपनिषदाचे नांव 'केनोपनिषद्' असे पडले आहे. 'तालवकारोपनिषद्' असें याचें दुसरेंहि नांव आहे.

आत्मा : प्रेरणाकेंद्र : रचनेच्या व विषयविवेचनाच्या दृष्टीने या उपनिषदाचे दोन स्वतत्र भाग दिसतात. पहिल्यात 'केन' शब्दाने सुरुवात करून मनुष्याच्या इंद्रियांच्या, मनाच्या क्रिया कोणामुळे होतात असे विचारून या सर्वांच्या पाठीमागे असलेल्या प्रेरणाकेंद्राच्या म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपाचे विवेचन आले आहे मनुष्याच्या अंतर्यामी असलेल्या तत्त्वाचा शोध या भागात आहे दुसऱ्या उमा-हैमवतीच्या कथानकांत विश्वाच्या देवतांच्याहि पाठीमागे असलेल्या ब्रह्मतत्त्वाचें विवेचन व स्वरूपदर्शन आले आहे अग्नि, वायु, इद्र यांची प्राणभूत शक्ति ब्रह्मच आहे. हे तत्त्व रहस्यमय गूढ 'यक्ष' आहे. अशा रीतीने पहिल्या भागांत मनुष्याच्या सूक्ष्म विश्वांत सर्व शक्तीवर नियंत्रण करणाऱ्या आत्मतत्त्वाचे विवेचन आहे; तर दुसऱ्या भागात विश्वातील निसर्गशक्ति व देवता याचेंहि नियत्रण करणाऱ्या परतत्त्वाचें, ब्रह्माचें विवेचन आले आहे तेव्हा वरवर जरी उपनिषदाचे दोन स्वतंत्र भाग असल्यासारखे वाटले, वा रचनेत शैथिल्य जाणवले; तथापि त्यातहि एक प्रकारची एकात्मता व सुसंगति आहे. अतर्यामीं असलेल्या सूक्ष्म विश्वाचा व वाह्य विशाल विश्वाचा अभ्यास करण्याची उपनिषदाची ही नेहमीचीच पद्धत आहे.

परतत्त्वाचें स्वरूप : चक्षु, श्रोत्र, रसनादि पंच ज्ञानेंद्रियाच्या, साहाय्याने व मनामुळे मनुष्य शब्दरसरूपगधादींचा अनुभव घेत असतो हें खरे, पण या सर्वाना आपापल्या 'भोग्य' वस्तूकडे जाण्यास प्रेरणा कोण देतो ? इद्रिये केवळ आपणापुरतीच भोग घेत नाहीत. त्याच्या-पलीकडे असणाऱ्या आत्म्याकरिता ती हे सारे आपापले व्यापार करीत असतात. मनाचेहि व्यापार त्याच्यामुळेच चाललेले असतात. या प्रेरक तत्त्वाच्या अभावी या क्रिया घडणारच नाहीत. त्यंच्यामध्ये सुसगति वा समन्वयहि साधला जाणार नाही या परतत्त्वाचे अस्तित्व मान्य करावेच लागतें, परंतु या परतत्त्वाचें ज्ञान होऊं शकत नाही. तसें तें इतर वस्तुजाताप्रमाणे ज्ञानविषयहि होऊं शकत नाही. अशा प्रकारचा दृष्टिकोण स्वीकारताना येथे 'अज्ञेयवादा'चें प्रतिपादन झाल्याचें दिसतें. परतत्त्व हे इंद्रियगम्य नाही, इद्रियातीत आहे, असें येथे सागितलेले आहे .

हेच परतत्त्व विश्वाच्याहि सर्व शक्तीच्या पाठीमागे आहे; व त्याचेंहि ज्ञान सहजासहजी होत नाही या तत्त्वाला 'ब्रह्म' असे म्हटले आहे. वायूची प्रचंड शक्ति, अग्नीची दाहक शक्ति ही सर्व या ब्रह्मावर अवलंबून आहेत. ब्रह्माशिवाय त्यांना काहीहि करता येत नाही. त्याचें तें प्राणप्रद तत्त्व आहे. अंतर्यामी असणारें इद्रियातीत आत्मतत्त्व व वाह्य विश्वाचें प्राणभूत ब्रह्मतत्त्व ही वस्तुत. एकच आहेत, असा आशय प्रतिपादनाचा दिसतो.

सदाचरण व विनय : आणखी एक उल्लेखनीय विचार या उप-निषदात आलेला आहे तो म्हणजे नैतिक गुणांशिवाय ज्ञानप्राप्ति

होऊं शकत नाही. दंभ, अहंकार हे सगळे ज्ञानप्रतिबंधक असून त्यामुळे ज्ञान होण्याची शक्यता नाही. याउलट, तप, यज्ञ, संयम इत्यादीमुळे व 'विनया'मुळे हे ज्ञान प्राप्त होण्याची शक्यता आहे. हें उमा-हैमवतीच्या कथानकात सुचविले आहे गर्वाने ब्रह्म जाणण्यास गेलेल्या अग्नीला व वायूला ब्रह्मज्ञान झाले नाही, विनीत इंद्राला मात्र ते झाले असे येथे सांगितले आहे. अशा प्रकारे सदाचरण व सद्गुण हे ज्ञानाला अत्यंत आवश्यक होत, असा महत्त्वाचा व सर्व उपनिषदात आढळणारा विचार येथेहि मांडलेला आहे

अंतर्विश्वातील आत्मतत्त्वशोध, बाह्यविश्वांतील ब्रह्मतत्त्वप्रतिपादन व या ज्ञानास आवश्यक असलेल्या गुणवत्तेचें प्रतिपादन असे या छोट्या परंतु महत्त्वाच्या उपनिषदाचें सार सांगता येईल.

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि प्र व वाडेकर, र द. संपा. : *अष्टादश उपनिषदः*, खं. १ (पुणे, १९५८); बेलवलकर, एस. के. व रानडे, आर. डी. : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, खं. २, *दि क्रिएटिव्ह पीरिअड* (पुणे, १९२७); रानडे, आर. डी. : *ए कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी* (पुणे, १९२६).

त्र्यं. गो. माईणकर

केवलतत्त्व : 'केवलतत्त्व' हे शब्द निरुपाधिक, निरपेक्ष, परिपूर्ण, अनन्त व स्वतंत्र अशा सत्तेकरिता वापरले जातात. अशी परिपूर्ण व निरुपाधिक सत्ता एकमेव असते. या भौतिक विश्वांत, जें जे असते तें तें सर्व सान्त, मर्यादित, अपूर्णव परावलंबी असतें. कोणत्याहि सान्त वस्तूला व घटनेला स्वतंत्र आणि निरपेक्ष असें अस्तित्व नसते; आणि म्हणून अंतिम सत्ता सर्व मर्यादांपासून मुक्त असावी लागते; व ती या विश्वाचे उत्पत्ति-स्थिति-विलय यांचें अधिष्ठान व कारण असली पाहिजे असें विचारी मनाला वाटते अशा सर्वातीत, सर्वनिरपेक्ष, अंतिम सत्तेला (तत्त्वाला) वेगवेगळ्या संज्ञा दिलेल्या सापडतात. भारतीय तत्त्वज्ञानांत तिला 'ब्रह्म' या नांवाने ओळखतात.

कांट, फिश्टे, शेलिंग : पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात केवलतत्त्वासाठी 'अब्सोल्यूट' हा शब्द अकराव्या शतकाच्या अखेरीस शेलिंग व हेगेल यानी तात्त्विक शब्दकोशांत प्रविष्ट केला; आणि कोलरीज याने तो इंग्रजी कोशांत सन १८१० च्या सुमारास घातला. प्रत्यक्ष 'अब्सोल्यूट' हा शब्द जरी नसला तरी स्पिनोझाच्या 'सब्स्टन्स' या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करण्याकरिता मॅंडेलसोन व जॅकोबी यांनी हा शब्द वापरला. निरुपाधिक सत्तेचें ज्ञान ज्या प्रज्ञेस होते तिच्या कांटने केलेल्या विवरणांत या शब्दाचा वापर झालेला आहे. तत्त्वज्ञानात 'अतीत आत्मा' ही जी एक कांटची तार्किक व ज्ञानशास्त्रीय संकल्पना म्हणून होती तिचें फिश्टे याने 'केवल आत्मा'–'अहं' या संकल्पनेत रूपांतर करून त्यास या संपूर्ण विकारी सान्त जगताचा व व्यक्तीचा निर्माता बनविले. शेलिंग व हेगेल यांनी या शब्दाला अधिकच स्पष्ट अर्थ देण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी 'केवलतत्त्वा'ची भासवस्तूशी तुलना करून केवलतत्त्व हे संपूर्णपणें मुक्त असल्याचें उद्घोषित केलें. विकारी व परिवर्तनशील जगातील सर्व वस्तु सान्त, मर्यादित व परावलंबी असून त्या सर्व अंतिमतः केवल-तत्त्वावर अवलंबून राहतात; आणि त्याच्याच आधाराने व साहाय्याने जगतात. अंतिम केवलतत्त्व हेच खऱ्या अर्थाने सत्य असून त्याच्याशी तुलना करतां भासमान जगातील वस्तु मिथ्या व असत्य असतात असा दृष्टिकोण मांडला. शिवाय त्याच्या मते केवलतत्त्वांत ज्ञाता व ज्ञेय यांचें तादात्म्य होत असते. ज्ञान हें संकल्प किंवा इच्छाशक्तीपासून पुढे करता येत नाही. म्हणून, अंतिम पूर्ण सत्ता ही क्रियाशील व मुक्त असते असें हें अंतिम तत्त्व केवळ निसर्गातच व्यक्त होते असे नव्हे, तर ते मानवाच्या इतिहासातहि व्यक्त होतें; आणि तें मानवाची आत्मज्ञानाप्रत होणारी प्रगति दर्शविते शेलिंगच्या तत्त्वज्ञानांत विशेष महत्त्वाची गोष्ट अशी आहे की, केवलतत्त्व अ-जाणीवपूर्वक निसर्गात व्यक्त होत असतें, तर मानवी कलाकृतीत तें सहेतुक रीतीने व जाणीवपूर्वक व्यक्त होत असते; आणि कलावंत जगाला अंतिम केवलतत्त्व हे व्यक्त करून दाखवीत असतो शेलिंगच्या या अंतिम केवलतत्त्वाचें वर्णन –"ज्या अंधाऱ्या रात्रीत सर्व गायी काळ्या असतात"– अशा शब्दात हेगेलने उपहासाने केलें आहे

हेगेल : हेगेलच्या केवलतत्त्वाचे वर्णन करावयाचे असल्यास ते असे करता येईल की, ते स्वतः अनंत असून त्याच्यात सर्व सान्त समाविष्ट झालेले आहेत, ते स्वतः सत्य असून त्यांत भासरूपे अंतर्भूत आहेत; पण त्याची केवलतत्त्वाविषयीची कल्पना इतकी व्यापक होती की, अखेर ती संदिग्ध ठरली त्याचें वर्णन करताना प्रिंगल-पॅटिसन याने 'ज्यांत सर्व सान्त जीवात्मे लय पावले आहेत असा तो एक आत्मा होय' असें म्हटले, तर मॅक्टागार्ट याने 'ते कालनिरपेक्ष जीवात्म्याचा समाज' असें त्याचें वर्णन केले. धार्मिक संदर्भात ते 'ईश्वरसदृश' आहे असेहि म्हटले आहे. ब्रुनो बॉएर व के जेवे यानी तें केवलतत्त्व 'इतिहासाच्या प्रक्रियेत प्रगति करणारा मानव आहे' असा त्याचा अर्थ लावला आहे.

ब्रॅड्ले . एफ एच ब्रॅड्ले याने केवलतत्त्वाची कल्पना अधिक तपशीलवारपणे मांडून स्पष्ट केली. त्याच्या मते केवळ सान्त भासरूपे ही परस्परविरोधी असतात; व त्याचा आपसात विग्रह होत असतो. अंतिम सत्ता मात्र अशा अंतर्गत परस्परविरोधापासून मुक्त असून ती सुसंवादी असावयास पाहिजे. ब्रॅड्लेचे केवलतत्त्व हे संबंधातीत अशी अनुभवाची भेदरहित तालबद्ध योजना होय. हे केवलतत्त्व आत्मा व ईश्वरहि नव्हे. हें सर्व समावेशक असते; व ईश्वराच्याहि अतीत असल्याने त्याच्या ठिकाणी धर्महि लोप पावतो.

शंकराचार्य आणि इतर वेदान्ती : भारतीय तत्त्वज्ञानांत शांकर अद्वैतांत हें केवलतत्त्व निर्गुण व निराकार ब्रह्म समजले गेलें आहे. हें ब्रह्म सर्वव्यापी व अमूर्त असें अंतिम सत्य आहे; आणि तें सर्व विश्वाचा आधार व कारण असून ते नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त असें आहे. तें ईश्वराहून श्रेष्ठ असे तत्त्व आहे. ईश्वर हा मायाविशिष्ट ब्रह्म आहे व ईश्वराचे स्वरूप जगताने मर्यादित केलेले आहे. ब्रह्माला अंतिम सत्ता मानणारे रामानुज, वल्लभ, मध्व, निंबार्क इत्यादीच्या मते ब्रह्म व ईश्वर, ब्रह्म व जगत्, ब्रह्म व जीव यांच्या संबंधात मतभिन्नता आहे.

मूल्यांकन : ब्रह्मास किंवा केवलतत्त्वास अंतिम सत्य म्हणून स्वीकारले म्हणजे मूल्यात्मक दृष्टीने त्याच्याशी तुलना करतां इतर सर्व गौण ठरतात. हेच तत्त्व जर सर्वव्यापी व सर्वनियंतक म्हणून मान्य केले तर या सान्त व व्यावहारिक जगातील सर्व व्यक्ति, वस्तु व घटना संपूर्णपणे त्याच्या अंकित ठरतात; आणि मानवी व्यक्तीचे स्वातंत्र्य अर्थशून्य ठरतें. केवलतत्त्व हेच एकमेव सत्य असतें असे चिद्वादी मानतात;

आणि म्हणून ते जीवात्म्याचे स्वातंत्र्य नाकारतात. केवल अंतिम तत्त्वाचे सत्यत्व आग्रहपूर्वक सांगण्यात साहजिकपणे सान्त, विकारी, परिवर्तनशील व परावलंबी जग हे मिथ्या व असत् असते, असे सुचविले जातें.

केवलतत्त्व व सान्त यांमधील संबंध : केवलतत्त्व व मर्यादित वस्तु यांच्या संबंधाविषयी केवलतत्त्व मानणाऱ्यांमध्येहि मतभेद आहेत खरोखरी केवलतत्त्वाच्या पूर्णत निरुपाधिकत्वामुळे आणि त्याच्या एकत्वामुळे अथवा अद्वैत-तत्त्वामुळे त्याचा इतरांशी संबंधच संभवत नाही, किंवा असा संबंध केवल मायिकच समजला पाहिजे. अशा अर्थाने अखिल जगातील तत्त्वज्ञांत शंकराचार्यच केवलतत्त्ववादी आहेत. केवलतत्त्व व सान्त यांमध्ये एकतर्फी संबंध आहे म्हणजे सान्त हें केवलतत्त्वावर अवलंबून असते, पण केवलतत्त्व सान्तावर अवलंबून नाही मात्र इतर केवलतत्त्ववादी कमीअधिक प्रमाणात केवलतत्त्व व सान्त यांचा परस्परसंबंध मानतात.

केवलतत्त्ववाद जर स्वीकारला तर जगातील चांगले व वाईट, इष्ट व अनिष्ट, मंगल व दुरित यांचे द्वंद्वात्मक विरोध केवल सान्त जगतापुरतेच सार्थ ठरतात असत्य, दंभ, भ्रष्टाचार, क्रौर्य, अनीति व दुरित यांच्याविरुद्ध करावयाचे नैतिक युद्ध यांना व्यावहारिक जगामध्ये अर्थ असला तरी अंतिम सत्ता या द्वंद्वापलीकडील आहे कारण अंतिम सत्ता मानवी तर्क आणि मूल्य यांच्या अतीत आहे

संदर्भ-ग्रंथ फॉल्केन्बर्ग, आर. *हिस्टरी ऑफ मॉडर्न फिलॉसफी'* अनु ए. सी. आर्मस्ट्रॉंग (कलकत्ता, १९५३), ब्रॅड्ले, एफ. एच. : *ॲपिअरन्स अँड रिॲलिटी* (लंडन, १८९३; सुधा. आ २, १८९७); एड्वर्ड्स, पी संपा *दि एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ फिलॉसफी, खं. १* (न्यूयॉर्क, १९६७), राधाकृष्णन, एस . इंडियन फिलॉसफी, २ खं. (लंडन, १९२३; सुधा आ १९२९), हिरियण्णा, एम : *आउटलाइन्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९३२).

ग. ना. जोशी

केवलवाद : ज्या जगात आपण राहतो, जे जग आपणास प्रतीत होते, ते स्वरूपत तसेच असतें असे नाही त्यात सतत परिवर्तन होत असते आणि तरीहि त्यातले काही स्थिर व अचल राहते. म्हणजे दृश्य, विकारी, परिवर्तनशील अशा जगाच्या मुळाशी अदृश्य, विकार न पावणारे, अपरिवर्तनशील, शाश्वत, चिर असे तत्त्व असते, व ते या दृश्य, विकारी व परिवर्तनशील जगताचे अधिष्ठान वा कारण असते असें आपण समजतो. इंद्रियसंवेद्य, विकारी व परिवर्तनशील जगाच्या म्हणजे 'क्षर-सृष्टी'च्या मागे, स्थिर, शाश्वत व अविकारी अशी 'अंतिम सत्ता' हीच खरी 'अक्षरसत्ता' या जगाचें अधिष्ठान व अंतिम कारण असते असे 'केवलतत्त्ववाद' मानतो. केवलवादानुसार अंतिम सत्ता हीच एकमेव सत्य व बाकी सर्व दृश्य, प्रतीत होणारे भासमय जग हे त्या मानाने मिथ्या होय.

केवलतत्त्ववादाचे प्रकार . केवलतत्त्ववादाचेहि प्रकार आहेत. शांकर केवलाद्वैतमताप्रमाणे अंतिम सत्ता ब्रह्म आहे. ते अमूर्त, अनाद्यनन्त, अविकारी, शाश्वत, विभु, सच्चिदानंदरूप आहे; व ते सर्व चराचर सृष्टीचें सार आहे. ते नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त आहे. या मताप्रमाणे अनुभूतीच्या व त्यानुसार अस्तित्वाच्या प्रातिभासिक, व्यावहारिक व पारमार्थिक सत्ता अशा तीन पातळ्या आहेत. स्वप्नसृष्टि ही प्रातिभासिक सत्ता होय; कारण जाग आल्यावर स्वप्नातील वस्तु व घटना भासमय, असत्य किंवा मिथ्या असे म्हणावे लागते जागृतावस्थेतील जग सत्य वाटते ते जग दिक्कालवेष्टित इंद्रियसंवेद्य होय, पण तेहि विकारी, परिवर्तनशील व सापेक्ष असल्याने त्याच्या वरच्या अनुभवाच्या पातळीवर चढल्यावर तेहि *भासमान* व मिथ्या वाटू लागते. *अंतिम सत्याच्या अनुभूतीच्या* पातळीवरील सर्वोच्च अवस्थेस 'पारमार्थिक सत्ता' म्हणतात. या अवस्थेत सर्व वस्तुमात्रांत, चराचरात जें चिन्मय अस्तित्व भरून राहिलेले असते तेवढेच *काय* ते खरें वाटते. *यात* उद्देश्य-विधेय यांचे द्वैत लोप पावते, भेदाधारित विमर्शक विचार संपतो. ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान ही त्रिपुटीहि लोप पावते, आणि जें आत असते तेंच बाहेर व सभोवती भरून राहिल्याचा एकत्वाचा अनुभव ज्ञात्यास येतो 'अहं ब्रह्मास्मि', 'तत्त्वमसि' व 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' या तिहींचा एकत्र अभेदाचा अनुभव येतो हिलाच 'ब्राह्मी स्थिति' म्हणतात हे ज्ञान वर्णनाच्या पलीकडचें असतें.

अशा प्रकाराची केवलतत्त्वाची कल्पना ग्रीक तत्त्वज्ञानांत पार्मेनायडीस याने मांडली आहे. प्लेटोच्या शिवतत्त्वाच्या (दि गुड) कल्पनेत अशाच केवलतत्त्वाचे निर्देशन आहे. स्पिनोझाची द्रव्याची कल्पना केवलतत्त्वाचीच आहे. त्याच्या मतें या द्रव्याचे जे विकार बुद्धीस प्रतीत होतात, त्यांना स्वत.चें वेगळें व स्वतंत्र अस्तित्व असूच शकत नाही. कोणताहि विकार (मोड) किंवा सान्त नामरूप समजावयाचे झाल्यास तें त्या द्रव्याच्याच प्रावरणाखाली त्याचे एक व्यक्त संवेद्य रूप म्हणून समजावयास पाहिजे हेगेल हा केवलतत्त्वास 'प्रज्ञा' म्हणतो, मात्र त्याचे हे अंतिम तत्त्व या सतत बदलणाऱ्या जगात पूर्णपणे अनुस्यूत व अंतर्भूत आहे, आणि तेच प्रत्यक्षनिसर्ग (भौतिक सृष्टि) व विचार (जाणीव) या दोन्ही विभागात व्यक्त होत असते, व त्याच्या उभय अंगांत परस्परानुरूपता, संवादित्व व साहचर्य असते. हेगेलचें केवलतत्त्व विकारातून व्यक्त होते व विकास पावत असते. त्याने ही कल्पना शेलिंगपासून घेतली. हेगेलच्या केवलतत्त्वाच्या संकल्पनेचा व विशेषत: द्वंद्वविकासाच्या विचारसरणीचा प्रभाव त्याच्यानंतरच्या तत्त्वज्ञान्यावर बराच पडला टी. एच ग्रीन, एफ एच ब्रॅड्ले, बोझांके, टेलर यासारखे तत्त्वज्ञ हेगेलच्या विचाराने खूपच प्रभावित झाले. ब्रॅड्लेने केवलतत्त्ववादाची सांगोपांग मांडणी केली. ए ई. टेलरनेहि अंतिम तत्त्व हे दृश्य, सान्त व विकारी जगतापासून अलिप्त असू शकत नाही, अंतिम एक तत्त्व अनेकांत वसते; व अनेकांतून व्यक्त होते व अनेक एकामध्ये वसतात, व एकाचे आविष्कार म्हणून जगतांत व्यक्त होतात असा 'सत्तेच्या एकात्मप्रणालीचा' सिद्धान्त मांडला.

केवलवादांत दोन छटा आहेत एका मताप्रमाणे अंतिम एक व केवलतत्त्व हेच फक्त सत्य असते, व ते विकारी जगतातील विकार, मर्यादा व परिवर्तन यांनी अस्पृष्ट असते. ते सदैव अविचलित, अस्पृष्ट व विकारातीत राहते. याउलट, हेगेलने कल्पिलेले केवलतत्त्व हें गतिशील व मूर्तरूपाने प्रकट होणारें आहे. ते विकारी जगापासून वेगळे व निर्लिप्त नसून सृष्टिरूपाने स्वत स व्यक्तवीत, आपले सामर्थ्य व समृद्धि प्रकट करीत, अधिकाधिक वरच्या पातळ्यावर विकसित होत राहते. हें दुसरे मत सृष्टीस सत्य मानते. शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणे केवलतत्त्व

हे विकारी जगापासून सपूर्णपणे अलिप्त असतें आणि खालच्या विकारी जगाचा निषेध केल्याशिवाय व त्याच्या पलीकडे गेल्याशिवाय सर्वव्यापी, विभु, अनंत, शाश्वत, अविकारी अशा अतिम तत्त्वा(ब्रह्म)चा साक्षात्कार होऊं शकत नाही. म्हणजे ब्रह्म व जग ही दोन्ही एका वेळीं एकाच अर्थाने सत्य असू शकत नाहीत ती परस्परव्यावर्तक होत. रामानुजाच्या विशिष्टाद्वैतात केवलतत्त्वाचा म्हणजे ब्रह्माचा जीव व जगत् याच्याशी सबध न तोडता समाज व निसर्ग हे दोन्ही ब्रह्माचे (ईश्वराचे) अंश व आविष्कार आहेत, आणि म्हणूनच अतिम सत्य (केवलतत्त्व) हे स्वत' भौतिकातून व पार्थिवातून व्यक्त होत असते अशी कल्पना माडलेली आहे निंबार्काचार्यानी द्वैताद्वैतांची उपपत्ति माडून जग, जीव व ईश्वर याचा घनिष्ठ सबध सागराच्या लाटा आणि सागराचे जल यांतील एकात्मतेच्या सबंधाप्रमाणे आहे असें म्हटले आहे.

केवलवादाचीं प्रमुख लक्षणें . केवलवादाचे प्रमुख वैशिष्टच व मध्यवर्ती तत्त्व असे आहे की, फक्त अतिम सत्ता – ब्रह्म, द्रव्य, अस्तित्व वगैरे – हीच एकमेव खऱ्या अर्थाने सत्य असते, आणि त्याव्यतिरिक्त म्हणून जे जे काही, ते ते असत्य, भासात्मक व मिथ्या असते 'अनेक'त्व व 'विविध'त्व याना स्वत चे स्वतत्र अस्तित्व, अर्थ व महत्त्व असू शकत नाही, आणि तें केवळ अतिम सत्तेच्या–ब्रह्माच्या–द्रव्याच्या–आधाराने व आश्रयाने जगू शकतात. म्हणजे केवलतत्त्ववादांत विविधतेचा लोप होतो. वस्तुमात्राचे वैयक्तिक व स्वतंत्र अस्तित्व 'एकाच्या' अस्तित्वात विसर्जित होते; आणि अनेकत्व व विविधत्व हे केवल साधनरूप व गौण राहतात. अनेकत्ववादात अंतिम तत्त्व एक नसून अनेकाना स्वत चे स्वतंत्र व अर्थपूर्ण अस्तित्व असते; आणि अतिम-दृष्टचा सर्वच समान पातळीवर असतात.

केवलवाद व द्वैतवाद : केवलतत्त्ववादाला विरोध करणारी दुसरी एक प्रणाली आहे. ती म्हणजे द्वैतवादी किवा द्वित्वाची. द्वैतवादा-प्रमाणे अंतिम सत्ता दोन आहेत. अंतिम दोन तत्त्वे स्वतंत्र व गुणात्मक दृष्टचा व्यावर्तक आहेत उदा.– साख्यदर्शनात पुरुष व प्रकृति यातील फरक मूलभूत स्वरूपाचा समजला गेला आहे. त्यांची कार्ये जरी परस्पर-पूरक असली तरी त्यातील भेद हा अंतिम असून एकाचे दुसऱ्यांत रूपांतर होऊ शकत नाही ती तत्त्वें अनादि, अनंत व स्वतत्र आहेत, आणि त्याची कार्ये त्याच्या स्वरूपाप्रमाणे नियंत्रित झालेली आहेत द्वित्व-वादांत किवा अनेकत्ववादांत जी अनेक स्वतत्र द्रव्ये किंवा तत्त्वे असतात त्याचे परस्परसंबंध तर्कदृष्टचा ठरविणे हे अत्यंत अवघड कार्य आहे. त्याचे परस्पराशी संबध येतात; पण ते असतात तरी कसे ? ही तत्त्वें यान्त्रिकपणे परस्परांशी जुळणी करीत राहतात की त्याच्याहून श्रेष्ठ अशा आणखी एका व्यापक तत्त्वाच्या आधिपत्याखाली ती कार्ये करतात असा आणखी एक प्रश्न उत्पन्न होतो. अतिम तत्त्व त्याच्याहून अधिक समर्थ व श्रेष्ठ ठरतें; आणि मग अनेक तत्त्वांचे किवा द्रव्यांचे स्वातंत्र्य, स्वयंपूर्णता व स्वयंशासित्ता ही संपुष्टात येण्याची शक्यता असते. विश्वाची तर्कशुद्ध व्यवस्था लावण्यासाठी अनेकाना एकत्र गुफून त्याच्यांत सहकार्य, ऐक्य व सुसवाद दाखवावाच लागतो, आणि म्हणून द्वित्ववाद किवा अनेकत्ववाद हे टिकू शकत नाहीत

संदर्भ-ग्रंथ · मॅक्टॅगार्ट, जे. ई. *स्टडीज इन हेगेलियन कॉस्मॉलॉजी* (केंब्रिज, १९०१); जेम्स, डब्ल्यू. . *ए प्ल्युरॅलिस्टिक युनिव्हर्स* (लंडन, १९०९), मूर, जी. ई · *सम मेन प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी* (लडन, १९५३); यूविग, ए सी · *आयडिॲलिझम, ए क्रिटिकल सर्व्हे* (लंडन ,१९३४), टेलर, ए ई : *एलिमेंट्स ऑफ मेटॅफिजिक्स* (लडन, १९०३; आ. ३, १९५३); राधाकृष्णन, एस. : *इंडियन फिलॉसफी, खं* २ (लंडन, १९२३; सुधा. आ. १९२९).

ग. ना. जोशी

केंब्रिज प्लेटोवादी संप्रदाय : केंब्रिज प्लेटोवादी संप्रदाय हा एक आग्ल सताचा तत्त्वज्ञानविषयक सप्रदाय केंब्रिज विश्वविद्यालयात १६३३ ते १६८८ च्या दरम्यान भरभराटीस आला. ईश्वरशास्त्र, अध्यात्मशास्त्र, ज्ञानशास्त्र आणि नीतिशास्त्र ह्यामधील समकालीन प्रमुख प्रवृत्तींचा निषेध करून त्यापेक्षा भिन्न अशा भूमिकेचें त्याने प्रतिनिधित्व केले ह्या विचारसप्रदायाचे प्रमुख सदस्य बेंजामिन विच्कॉट (१६०९–८३),. जॉन स्मिथ (१६१६–५२), राल्फ कड्वर्थ (१६१७–८८), नाथानिएल कुलव्हरवेल (१६१८–१६५१) आणि हेन्‍री मोर (१६१४–१६८३) हे होत. पहिले चार इमान्युएल महाविद्यालयाचे पदवीधर होते, तर पाचवा ख्राइस्ट महाविद्यालयाचा पदवीधर होता.

केल्व्हिनप्रणीत ईश्वरशास्त्राचे जेथे प्राधान्य होते अशा इमान्युएल महाविद्यालयातील प्रसिद्ध शिक्षक बेंजामिन विच्कॉट याच्यामुळेच या विचारसप्रदायाचा उदय झाला. 'सकल्प' म्हणजे परमेश्वर असा परमेश्वराच्या स्वरूपाचा अर्थ केल्व्हिनने केला आणि इष्ट किवा अनिष्ट हे वस्तूतील वस्तुनिष्ठ गुणधर्म नसून ते परमेश्वराचे यदृच्छेने घेतलेले निर्णय होत, असे त्याचे मत होते परमेश्वराचा अर्थ 'सकल्प' असा लावून केल्व्हिनवादाने श्रद्धा, धार्मिक आचरण आणि चर्चची शासन-व्यवस्था ह्याच्या बाबतीतील आदेशाच्या काटेकोर पालनावर स्वाभाविकच पूर्ण भर दिला. ह्याच्या उलट विच्कॉटने धर्मातील बुद्धीच्या स्थानाचा पुरस्कार केला. परमेश्वर बुद्धिमान् आहे; आणि म्हणून साक्षात्कारिक सत्ये ही श्रद्धेचे विषय नसून ती बौद्धिक आकलनाचे विषय होत. खुल्या चर्चेमुळे ती अधिक स्पष्ट व स्वीकारार्ह होतात. सकुचित साप्रदायिक निरूपणापासून ती मुक्त होतात; आणि म्हणून चर्चच्या एकतेचे उगमस्थान बनतात. ह्याशिवाय, ख्रिस्ती धर्म हा प्रामुख्याने एक जीवनाचा मार्ग आहे; आणि नैतिक जीवन हे सर्वश्रेष्ठ आहे, ह्यावर त्याने भर दिला. धार्मिक पथ आणि धार्मिक आचार नैतिक जीवनाची साधने आहेत; आणि त्यामध्ये निवड करण्याचें स्वातत्र्य अथवा मुभा प्रत्येक व्यक्तिमात्रास द्यावयास पाहिजे. धार्मिक श्रद्धा व आचार ह्यांविषयीच्या अशा ह्या सहिष्णुतेवर व स्वातत्र्यावर त्यांचा इतका भर होता की, त्या संप्रदायातील सदस्याना 'स्वतन्त्रता-वादी' हे टोपण नाव देण्यांत आले

हॉब्स व देकार्तवर टीका . ज्याप्रमाणे विच्कॉटने केल्व्हिनवादाला आव्हान दिले, त्याचप्रमाणे ह्या सप्रदायातील दोन उत्कृष्ट अध्यात्म-वादी, राल्फ कड्वर्थ आणि हेन्‍री मोर ह्यानी हॉब्सचा जडवाद आणि देकार्तचे निसर्गाविषयीचें यात्रिकी निरूपण ह्यावर टीका केली कड्वर्थने आपल्या 'विश्वाची शुद्ध बौद्धिक रचना' (दि ट्रू इटलेक्च्युअल

सिस्टिम ऑफ दि युनिव्हर्स – १६७८) ह्या पुस्तकात दोन प्रकारच्या निरीश्वरवादाचा – जडवाद आणि जडजीववाद – फोलपणा निदर्शनास आणला. वस्तु जर केवळ आकाशव्यापी परमाणूच्या सघाताशिवाय अधिक काही नसेल, तर आत्मा अथवा जीव जड असू शकणार नाहीत, कारण आत्मा अथवा जीव गतियुक्त व सक्रिय आहे जड परमाणूना जी गति आवश्यक आहे, ती ते स्वत च घेऊ शकत नाहीत ती गति एखादे अपरिमित तत्त्व अथवा परमेश्वरच देऊ शकतो, म्हणून जडवाद हा ईश्वरवादाशी विसगत असणे दूरच राहो, पण तो त्याच्याशी सुसगत असाच आहे जडद्रव्याला गति प्राप्त करून देण्यास परमेश्वराची आवश्यकता कशी आहे हे देकार्तने दाखवून दिलेच आहे. तरीहि त्याच्या मते अशी गति प्राप्त झाल्यानतर निसर्ग गतीच्या यात्रिक नियमानुसार आपोआप कार्य करीत राहतो कड्वर्थने निसर्गविपयक असले यात्रिक स्पष्टीकरण नाकारले आहे निसर्ग हेतुयुक्त आहे. कारण तो जाणीव-विरहित अशा लवचिक, परतु आध्यात्मिक तत्त्वाने –'निसर्गाचा आत्मा'– परियुक्त आहे; या तत्त्वामुळेच निसर्गातील साध्य व साधन ह्याच्या सुसवादित्वाचे स्पष्टीकरण होते पुढे हेन्री मोर आपल्या 'इनविरिडिअन मेटाफिजिकम' (१६७१), 'डिव्हाइन डायलॉग्ज' (१६६८) आणि 'इमॉर्टॅलिटी ऑफ सोल' (१६५९) ह्या आध्यात्मिक ग्रथामध्ये असा युक्तिवाद करतो की, व्यापकता हा गुणधर्म केवळ जडद्रव्याचे वैशिष्ट्य नसून तो सर्व वस्तूमध्ये आहे जर व्यापकता केवळ जडद्रव्याचाच गुणधर्म असता, तर परमेश्वर सर्व ठिकाणी राहू शकणार नाही त्याने आपली वरीचशी शक्ति देकार्तवरोवर 'मानवेतर प्राणी केवळ यत्र आहेत' ह्या कार्टेशिअन सिद्धान्तावर पत्रमय चर्चा करण्यात वेचली. त्याचे असे मत होते की, आत्म्याच्या गृहीतकृत्याशिवाय पशूच्याहि वर्तनाचे स्पप्टीकरण करता येणार नाही. ह्या विचार-सप्रदायाने जडविश्व आणि चेतनविश्व हे कार्टेशिअन द्विभाजन सपशेल नाकारले आणि निसर्गाचे एकसधि आध्यात्मिक स्वरूप प्रस्थापित केले

कड्वर्थचें मत · शब्दाला अनुसरून असा जर अनुभव असेल तरच शब्दाला अर्थ आहे, हा हॉब्सचा प्रत्ययात्मक सिद्धान्त कड्वर्थ नाकारतो. आत्म्याचा जरी ऐंद्रिय प्रत्यय मिळाला नाही, तरी आपल्याला आत्म्याची अत स्फूर्त निश्चितता असते आपल्याशी बौद्धिक दळणवळण करणारे आपल्याशिवाय इतरहि आत्मे आहेत, हे आपल्याला सादृश्यानुमाना-नुसार ज्ञात होते सर्व परिमित आत्मे परमेश्वरावर अवलवून असतात अपरिमित परिपूर्णत्वाची कल्पना अभावात्मक नसून भावात्मक आहे ह्यामुळेच परमेश्वराचे अस्तित्व सिद्ध होते; आणि अशी कल्पना अपरि-मिततया परिपूर्ण असलेली व्यक्ति केवळ परमेश्वरच निर्माण करू शकतो कड्वर्थ लॉकचा अनुभववाद नाकारतो. आपल्या 'ट्रिटीज कन्सर्निग इटर्नल अँड इम्युटेवल मोरॅलिटी' ह्या पुस्तकांत त्याने निष्क्रिय सवेदना – ऐंद्रिय ज्ञान – आणि – सक्रिय सवेदना – संबोधनात्मक ज्ञान, जे इद्रिया-नुभवनिरपेक्ष असते – ह्यामध्ये भेद दर्शविला आहे ऐंद्रिय अनुभवाने अत्यंत व्यापक अशा आध्यात्मिक आणि नैतिक सिद्धान्ताचे समर्थन होऊ शकत नाही. नतरच्या अनुभववादाच्या इतिहासाने कड्वर्थच्या या भूमिकेचे सत्यत्व मान्य केले आहे आध्यात्मिक आणि नैतिक ज्ञानाचे उगमस्थान म्हणून आपण सहज-कल्पनाचे अस्तित्व मान्य करावयास पाहिजे. सत्याची कसोटी असदिग्धता व स्पष्टता आहे हे देकार्तचे मत कड्वर्थ मान्य करतो; परंतु परमेश्वराच्या सत्यतेवर कसोटीची सत्यता देकार्तने आधारल्यामुळे त्याच्यावर चक्रकदोपाचा आरोप तो करतो

'नीतिनियम हे परमेश्वराच्या लहरी सकल्पाचे प्रकटीकरण आहे,' हा केल्व्हिनचा सिद्धान्त हा सप्रदाय नीतिशास्त्रात नाकारतो नैतिक नियम हे वस्तूच्या स्वभावात मूलत असतात परमेश्वर सागतो म्हणून कृति इप्ट ठरत नाहीत. त्या मूलत च इप्ट असतात म्हणून परमेश्वर त्या सागतो कृतीची इप्टता आपण तर्काच्या साहाय्याने जाणतो. तरीहि आध्यात्मिक तत्त्वाप्रमाणेच नैतिक तत्त्वेहि सहज असतात मोरने जवळजवळ २३ सहज नैतिक तत्त्वाची यादी दिली आहे. वधुभावाच्या मानसशास्त्राद्वारे ह्या सप्रदायाने नैतिक क्षेत्रांत मोलाची व चिरकालीन भर टाकली आहे नतरच्या आग्ल नीतिशास्त्रात ह्या वधुभावाच्या मानसशास्त्राने नजरेत भरण्याजोगी कामगिरी केली आहे अर्ल ऑफ शॅफ्टस्वरीने स्वत च्या नीतिशास्त्ररचनेत त्या मानसशास्त्रास प्रधान स्थान दिले आहे.

संदर्भ-ग्रंथ . अर्नेस्ट, एस. व इतर : रॅशनल *थिऑलजी अँड ख्रिश्चन फिलॉसफी इन इंग्लड इन दि सेव्हन्टीन्थ सेंचुरी*, २ खड. (लडन, १८७२); मूरहेड, जे. एच. : *दि प्लेटॉनिक ट्रॅडिशन इन अँग्लो-सॅक्शन फिलॉसफी*, (लडन, १९३१), रॅव्हन, सी ई . *नॅचरल रिलिजन अँड ख्रिश्चन थिऑलजी*, सीरीज १ व २ (केंब्रिज, १९५३).

एस. पी. कनल

को श – सि द्धा न्त : आत्मा अविकारी, अद्वितीय, निर्गुण व द्रष्टस्वरूप असून तोच 'ब्रह्म' होय असा अद्वैत वेदान्ताचा परम सिद्धान्त आहे, पण आपला जीव सविकारी, सद्वितीय, सगुण व ज्ञानविपय म्हणून प्रत्ययास येतो. हा विरोध दूर करण्यासाठी मायेच्या उपाधीमुळे आत्मा जीवरूपाने भासतो अशी सर्वसामान्य उपपत्ति दिली जाते हीच उपपत्ति विशेप रूपाने देण्यासाठी पचकोश – सिद्धान्ताची योजना केलेली आहे.

तैत्तिरीय उपनिपदातील दुसऱ्या म्हणजे ब्रह्मवल्ली नावाच्या अध्यायात (अनुवाक २ ते ५) आत्मस्वरूपाचे जे व्याख्यान आहे, त्यात या सिद्धान्ताचें मूळ आहे. मात्र 'कोश' हा शब्द तेथे आलेला नाही शकराचार्यानी आपल्या भाष्यांत तो घातला अन्नरसमय आत्म्याच्या आत प्राणमय आत्मा, त्याच्या आत मनोमय, त्याच्या आंत विज्ञानमय व त्याच्याहि आत आनदमय आत्मा राहतो, असें त्या उपनिपदात म्हटले आहे. या उपनिपदाच्या सहितेप्रमाणे आनदमय आत्मा हा सर्वाच्या आत असून त्याच्यावर चार आवरणे आहेत असे होईल शंकराचार्यानी मात्र आपल्या भाष्यात हा आनदमय आत्मा कार्यरूप असून निर्विकार चैतन्याचा म्हणजे अतरात्म्याचा तो पाचवा कोश आहे असे म्हटले आहे.

विद्यारण्याच्या 'पचदशी' या ग्रंथातील तिसऱ्या प्रकरणात पंचकोश-सिद्धान्ताची माडणी अत्यत प्रसन्न शैलीत केली आहे : सर्वदा साक्षिरूप असलेल्या अतरात्म्यावर (अथवा ब्रह्मावर) एकावर एक अशी अविद्यानिर्मित पाच आवरणे अथवा कोश आहेत त्या आवरणांच्या अपेक्षेने ब्रह्मास जीवत्व येते हे कोश फाडून टाकले म्हणजे विशुद्ध आत्मतत्त्व उरते.

पांच आवरणें : पित्याने खाल्लेल्या अन्नाचा परिणाम असलेल्या रेतापासून निर्माण झालेला आपला स्थूल-देह हा अन्नमय कोश होय शरीराचे स्पंदनादि व्यवहार होऊन ज्यांनी इद्रिये कार्यक्षम राहतात, त्या वायुरूप प्राणांनी बनलेला कोश हा प्राणमय होय. त्यानतरचा म्हणजे तिसरा कोश मनोमय होय जे सुखदु:खानी अस्वस्थ होते, देह, गृह, पुत्र इत्यादीसंबधी ज्यास अहता आणि ममता असते ते मन होय. त्या-नंतर कर्तृत्वाचें आणि निश्चयाचे भान असलेल्या बुद्धीचा प्रांत येतो. आत्मचैतन्याच्या प्रतिबिबाने अथवा आभासाने युक्त असलेली बुद्धि हा विज्ञानमय कोश होय (प्राणमय, मनोमय व विज्ञानमय कोश मिळून लिगदेह होतो व अन्नमय कोश हा स्थूल देह होय) गाढ निद्रेंत ज्याचा अनुभव येतो, त्या अज्ञानावर उमटलेले आत्म्याच्या स्वरूपानंदाचें प्रतिबिब म्हणजेच विज्ञानमय कोशाच्याहि आत असलेला आनदमय कोश होय. हा आनदवृत्तिरूप असतो सच्चिदानदस्वरूप आत्म्याचे हे सर्वात आतील आवरण होय

पाचहि कोश ज्याचा अनुभवविषय होतात तो आत्मा स्वत: विषय-रूपाने प्रतीत होत नसला, तरी तो नाही असे होत नाही; कारण तो नसेल, तर त्या पाचहि कोशाचे विषयत्वच नाहीसें होईल शिवाय तो स्वयंप्रकाश असल्याने त्याचें अस्तित्व नाकारतांच येत नाही.

-श्री. ह. दीक्षित

कौषीतकि उपनिषद् : या उपनिषदांत ब्रह्मविचारा-बरोबरच ब्रह्मवेत्त्याच्या निधनोत्तर स्थितीचेहि मोठे वैभवशाली चित्रण करण्यात आलेलें आहे; व हेच या उपनिषदाचे वैशिष्टय म्हणतां येईल.

ब्रह्मासंबंधीं भिन्न-भिन्न मतें : ब्रह्मासंबंधीचा विचार माडीत असतांना कौषीतकि, पैंग्य, प्रतर्दन व शुष्कभृंगार याच्या विचाराचा परामर्श घेण्यांत आलेला आहे. कौषीतकि व पैंग्य याच्या मते प्राण हेंच ब्रह्म होय; व मन, वाणी, चक्षु, श्रोत्र इत्यादि दूतादीप्रमाणे त्याचे कर्मचारी होत. सर्व इद्रियें प्राणाचीच पूजा बांधीत असून त्यालाच सर्व अर्पण करीत असतात या सर्व इद्रियांच्या क्रियाच्या पाठीमागे प्राणच आधारभूत असा उभा असतो प्रतर्दनाच्या मते मनुष्याच्या देहात अंतर्यामी सदैव एक अग्निहोत्र चाललेले असून नित्य प्राण व वाणी याचे एकमेकांत हवन होत असतें याच अग्निहोत्राने अमृतत्व प्राप्त होते. शुष्कभृगाराच्या मतें उक्थ हेंच ब्रह्म होय व त्याची ऋक्, यजुस् व सामन् या रूपाने आराधना, ध्यान केल्यास सर्व प्राशस्त्य लाभते. उपनिषदांत वेगवेगळी मतें माडलेली असून त्यात सदैव स्थूलातून सूक्ष्माकडे जाण्याचा प्रयत्न केलेला असतो, याचेच हे उदाहरण देतां येईल ज्ञानाचें महत्त्व प्रतीत झाल्यामुळे कर्मकांडातील अग्निहोत्रादीना आध्यात्मिक स्वरूप देण्याचाहि प्रयत्न येथे आपणांस दिसतो.

प्रज्ञात्म्याची कल्पना : चितनात्मक प्रवृत्तीचा आढळ इद्र व प्रतर्दन याच्या संवादातहि होतो. या संवादातहि प्राण हाच आत्मा असे सांगून नंतर तो प्रज्ञात्मा आहे असें सांगितलेले आहे. प्रथम सत्य हेच अंतिम मूल्य असून त्याद्वारा मनुष्य नीति-अनीतीच्या पलीकडे जातो, आणि पाप व पुण्य त्याला स्पर्श करीत नाहीत, असे सागून, नतर प्राण हाच आत्मा, जीवन व अमृतत्व आहे असें म्हटलेले आहे सर्व प्राण एकच असून इद्रियाचेंहि प्राणाशी तादात्म्यच असतें. यापुढे प्राण म्हणजेच प्रज्ञा असून उभयरूपाने तो शरीरांत वास करीत असतो; आणि त्याच-प्रमाणे देहांतून उत्क्रान्तिहि होत असतो. निद्रेमध्ये या प्राणांतच सर्व इंद्रिये विलीन झालेली असतात, आणि जागेपणी पुन्हा त्यांतूनच बाहेर येतात. मूर्च्छेनेमध्येहि अशीच परिस्थिति असते. या प्रज्ञारूप प्राणाविना विचार व मन आदि इद्रियाच्या क्रिया सर्वथैव अशक्य आहेत. ज्याला आत्मा शोधावयाचा आहे, त्याने वाणीमागील वक्ता, शब्दामागील श्रोता, क्रियाच्यामागील कर्ता जाणावयास हवा. भूतमात्रांचें अस्तित्व प्रज्ञेवरच अवलबून आहे. याचा परस्परसंबंध घनिष्ट असून एकाशिवाय दुसऱ्याला अस्तित्वच नाही. प्रज्ञात्मक असा जो भूतमात्रांचा सवादी भाग तो प्राणावरच अधिष्ठित आहे, आणि म्हणून प्राणच प्रज्ञात्म्याच्या रूपाने, जाणिवाचे, क्रियाचें, जीवन-व्यापाराचे मध्यवर्ती केंद्र असे म्हणावयास हवे. हा प्रज्ञात्मा आनंदस्वरूप असून अविनाशी व अमर असा आहे. पापपुण्याच्या पलीकडे असणारा तथापि प्रेरक असा तो आहे. प्रज्ञात्म्याची विस्ताराने मांडलेली ही कल्पना म्हणजे आत्मसबधी विचारांत कौषीतकि उपनिषदाची महत्त्वाची भर म्हणावयास हवी.

ब्रह्मज्ञाची आनंदमय अवस्था राजा चित्र गार्ग्यायणीने आरुणि व श्वेतकेतु या पितापुत्रास निधनोत्तर आत्मगतीसबधी केलेला उपदेश असाच महत्त्वाचा आहे अतिम गंतव्य हे ब्रह्मलोक असून तेथे जाण्यासाठी देवयान व पितृयाण असे दोन मार्ग आहेत. ते चंद्रलोकापर्यंत समान असून, पुढे देवयान हा ब्रह्मलोकाप्रत जातो, तर पितृयाणाने पुन. जन्म-मरणाच्या चक्रात मनुष्य सापडतो. चंद्रलोकामध्ये या आत्म्यांना त्यांच्या सत्यस्वरूपाविषयी प्रश्न विचारला जातो ज्याचें उत्तर यथार्थ असतें, ते पुढे ब्रह्मलोकास जातात. अग्निलोक, वरुणलोक, इद्रलोक, प्रजापतिलोक याद्वारे त्याला जावें लागते. या ब्रह्मलोकाचे वर्णन मोठे सुरस व वैभवशाली असें या उपनिषदाने केलेले आहे. इद्र व प्रजापति द्वाररक्षक असणारे, अपराजित नावाचा प्रासाद, आर नामक सरोवर, विजरा नावाची नदी, या प्रासादांतील ब्रह्माचा विभु नामक महाल, विचक्षणा (बुद्धि) सिहासन व अमितदीप्ति हा पर्यक, मानसी व चाक्षुषी अशा दोन प्रेयसी हा सर्व तपशील कवीच्या प्रतिभेने निर्मिलेला असून ब्रह्मलोकात ब्रह्मवेत्त्याच्या होणाऱ्या स्वागताचा सोहळाहि असाच अपूर्व वर्णिलेला आहे पाचशे अप्सरा फळे, फुलें, सुगंधी द्रव्ये, हार, अलकारादीनी त्याचे स्वागत करतात. अशा रीतीने 'ब्रह्मा-लकारानी' अलकृत असा ब्रह्मवेत्ता तेथे विराजतो. या ठिकाणीहि प्रत्यक्ष सिहासनावर आरूढ होण्यापूर्वी ब्रह्म त्याला आत्मस्वरूप-विषयक प्रश्न विचारते; आणि त्याने सत्य व यथार्थ उत्तर दिल्यावर हा आत्मा ब्रह्मस्वरूप होतो, असें विलोभनीय वर्णन अन्यत्र आढळत नाही. सूचितार्थाने ब्रह्मज्ञ हा पाप-पुण्य-जरादिकाच्या पलीकडे जाऊन एका असीम आनदात, स्वानदात, वैभवात राहतो एवढेंच सागावयाचे आहे या उपनिषदाला.

याच उपनिषदात इंद्र-प्रतर्दन सवादाप्रमाणे काशीचा अजातशत्रु व बालाकि यांचाहि ब्रह्मविषयक संवाद आलेला आहे. बालाकीच्या सर्व कल्पना समजावून घेऊन, त्यातील उणिवा दाखवून, शेवटी 'प्राज्ञ' व 'प्रज्ञा' या विचारावर त्याला आणले आहे; म्हणूनच तैत्तिरीयांमध्ये जशी 'आनद'-कल्पना महत्त्वाची तशी येथे 'प्रज्ञा' ही कल्पना महत्त्वाची असें म्हणता येईल

सर्वजित् कौषीतकि : यातील आणखी एक उल्लेखनीय विचार म्हणजे कौषीतकि ऋषींनी सागितलेली सूर्योपासना. पापमुक्तीसाठी, उगवणाऱ्या, मध्यान्ही असणाऱ्या व अस्त पावणाऱ्या सूर्याची उपासना करावी. आपल्या मुलावरील अशुभ-परिहारार्थ प्रतिपदेच्या चद्राची उपासना करावी वैभव आणि प्रजेस दीर्घायु-लाभासाठी प्रौणिमेच्या चंद्राची उपासना करावी या त्रिविध उपासनेमुळेच कौषीतकींना सर्व कल्याण लाभलें असावे; आणि म्हणूनच कदाचित् त्यांचे नांव सर्वजित् कौषीतकि असे पडले असावे यावरूनच सर्व उपनिषदालाहि त्यांचेंच नाव दिलेले असावे असे वाटते

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि प्र व वाडेकर, र द संपा. : *अष्टादश उपनिषद*, ख १ (पुणे, १९५८), वेलवलकर, एस के. व रानडे, आर डी *हिस्टरी ऑफ इडियन फिलॉसफी*, ख २ – *दि क्रिएटिव्ह पीरिअड* (पुणे, १९२७); रानडे, आर डी. . ए *कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी* (पुणे, १९२६).

त्र्यं. गो. माईणकर

क्रिटीक ऑफ जज्मेंट (कांट) : पहिल्या दोन क्रिटीक्समध्ये कांटने बुद्धीचे सामर्थ्य आणि मर्यादा याची मीमासा केली या तिसऱ्या मीमासेत कलात्मक व साध्यात्मक धारणेची (जज्मेटची) मीमासा तो करतो इंद्रियांनी अनुभव घेताना बुद्धीचे दिक् आणि काल हे विग्रह (साचे) अनुभवाना घडवितात आणि कार्यकारणभावादि विग्रह अनुभवाना नियामक ठरतात. बुद्धीचे हें कार्य अनुभवापुरते असते, पण त्यापलीकडे जाऊन श्रेयग्राही बुद्धीने माणसाला श्रेयाची कल्पना उमगते, पण ज्ञान व श्रेय एवढ्या दोन क्षेत्रातच मानवी मनाचें कार्य संपत नाही.

धारणा (जज्मेंट) ही मानवी मनाची तिसरी शक्ति ज्ञानात्मक बुद्धि आणि श्रेयग्राही बुद्धि याच्यामधील सेतूसारखी आहे. ही धारणा माणसाला आहे म्हणूनच तो वस्तुजातातील कलात्मकता (सौंदर्य) पाहू शकतो; आणि प्रत्येक वस्तूचे स्वगत असे साध्य (एंड) उमगू शकतो. दृश्य किंवा अनुभवयोग्य अशा वस्तुजाताचे आकलन बुद्धीने झाल्यावर माणूस त्या ज्ञानासबधी चिंतन करतो तें धारणाशक्तीने. म्हणून धारणा ही चिंतनात्मक शक्ति आहे

वस्तूचें दिक्कालात्मक आकलन होणे हे बुद्धीच्या अनुभवनिरपेक्ष विग्रहामुळे शक्य होते. तसेंच अनुभव-निरपेक्ष आकलन धारणेनेहि होते; पण ह्या आकलनाने बौद्धिक आकलनाचा संक्षेप किंवा वृद्धि होत नाही धारणेच्या शक्ति दोन प्रकारच्या आहेत · कलात्मक व साध्यात्मक. या शक्तीचे स्वरूप समजावून घेतले म्हणजे कांटच्या या सिद्धान्ताचें नीट आकलन होणे सोपे होईल. तसेच धारणा व श्रेय-बुद्धि यांतील सबंध कांटने घनिष्ठ मानला याचे कारण कळून येईल.

एखादी वस्तु सुंदर किंवा कलात्मक आहे ही जाणीव कशी होते ? त्या वस्तूच्या अनुभवजन्य ज्ञानाशिवाय ही जाणीव उत्पन्न होऊ शकत नाही; परतु ही जाणीव म्हणजे रसिकांच्या मनात उदय पावणारा सौंदर्यबोध असतो. त्या वस्तूसंबधी रसिकाच्या मनांत कोणतीहि उपयुक्ततेची किंवा सुखकरतेची अभिलाषा नसते. रसिकांच्या संतोषाला किंवा कलात्मक सुखाला ऐंद्रिय सुखाची जोड नसते, तशीच श्रेयात्मक सुखाचीहि जोड नसते. अशी जोड दिली तर रसिक-संतोषात व्यत्यय येतो, व शबलता येते असे कांट म्हणतो

रसिकाचा सौंदर्यबोध हा बौद्धिक आणि श्रेयात्मक साध्यापासून अलिप्त असतो, हे कांटने माडलेले तत्त्व समकालीन कलामीमासकाच्या भूमिकापेक्षा वेगळे होते. ऐंद्रिय आकलनावर आधारलेली ही जाणीव इंद्रियानुभवजन्य (एस्थेटिक) आहे असे कांटने मानले आहे खरे; पण ही धारणा सुखात्मक किंवा श्रेयात्मक नाही असेहि तो स्पष्ट सागतो. त्याने प्रतिपादिले आहे की, कलात्मक धारणेत कलावस्तूच्या साध्याचें केवळ आकारात्मक ग्रहण केलेले असते. येथे साध्याचा प्रश्न येतो अमुक वस्तूला तिचे स्वत चें असे साध्य, सार्थकता किंवा साफल्य असते, पण हे साध्य प्रत्यक्ष आशयानुसार पाहण्याचें कार्य कलात्मक धारणेचे नाही. आशयाशिवाय त्या वस्तूचे साध्य उमगले म्हणजे रसिकाला कलात्मक संतोष होतो कांटचा हा सिद्धान्त समजण्यास फार अवघड वाटतो खरा; परतु यात रसिक संतोषाचे स्वरूप चागले मांडले गेले आहे. ज्ञानात्मक बुद्धि व कल्पनाशक्ति यांच्या एकत्र व्यापाराने कलात्मक जाणीव होते, असे मानून कांटचा सिद्धान्त जास्त विशद करतां येईल तो असा . ज्ञानात्मक बुद्धीने होणारे आकलन एरवी आपल्या विग्रहानी नियमित झालेले असते; पण कल्पनाशक्तीच्या संयोगामुळे ही नियम-बद्धता उरत नाही; उलट कल्पनाशक्तीलाहि स्वैरतेऐवजी बुद्धीच्या व्यापाराचे सहकार्य मिळतें, आणि या संयोगातून मानवी धारणा कलात्मक संतोष पावते.

अशा तऱ्हेचा संतोष कलात्मक वस्तूचे सौंदर्य देऊं शकते, पण यातून पुढे जाऊन उदात्ताच्या दर्शनाची धारणा कशी उदय पावते तें कांटने सागितले आहे. उदात्त (सब्लाइम) वस्तूचे दर्शन वेगळे का मानावयाचें ? तर कांट म्हणतो की, सौंदर्याच्या दर्शनात ज्ञानात्मक बुद्धि व कल्पना यांचा संयोग आणि संवाद घडू शकतो; परंतु उदात्त दर्शनांत या संवादाची फक्त सूचना लाभू शकते आकारामध्ये न मावणाऱ्या, असीमाकडे नेणाऱ्या वस्तूचे दर्शन उदात्ताची धारणा निर्माण करते येथे विसवादाचीदेखील जाणीव होऊन मानवी मन चकित होते. या धारणेमुळे माणसाचें मन इंद्रियानुभवाच्या मर्यादातून पार होते, अलिप्त होते यामुळे श्रेयग्राही बुद्धीशी या धारणेचा सांधा जुळतो. " श्रेयग्राही बुद्धीला आधारभूत अशी ईश्वरकल्पना कोणत्याहि प्राणिशरीराच्या आकारांत सामावू शकत नाही " हें प्रमेय अतिशय उदात्त आहे, असे मानून कांटने उदात्त व श्रेय यांतील संबंधाचें ते एक उदाहरण म्हणून सांगितले आहे.

साध्यात्मक कल्पना : सौंदर्याच्या व उदात्ताच्या दर्शनाची मीमासा कांटने केली, त्या मीमांसेतच अनुस्यूत असें साध्याचें प्रमेय आहे वस्तूच्या दृश्य पसाऱ्यांतील नियमबद्धता ही साध्यात्मक नाही, किंवा दिक्कालाची व्यवस्था आणि कार्यकारणभावादि नियम निसर्गाचा हेतु सांगूं शकत नाही दुसरीकडे श्रेयग्राही बुद्धि संकल्पस्वातंत्र्याचा सिद्धान्त सांगते, आणि ह्या स्वातंत्र्याप्रमाणे वागण्याची श्रेयात्मक जबाबदारी माणसावर टाकते. यांत असे मानले गेले आहे की, निसर्ग हा साध्यहीन असून मनुष्य तेवढा श्रेयाचें साध्य मानणारा आहे. निसर्ग व माणूस यांच्यांतील हा विरोध अंतिमतः खरा आहे का ? हा प्रश्न मानवी बुद्धीला पडतो. यांतून अशी कल्पना स्फुरते की, निसर्गालाहि मानवी साध्याव्यतिरिक्त,

काही स्वगत साध्य असले पाहिजे सौंदर्याची व उदात्ताची धारणा अशा साध्याची सूचना मानवाला देते. निसर्गनियमांच्या यांत्रिक परिपालनापेक्षा वेगळें व स्वतंत्र असे काही अस्तित्व वस्तूंना आहे, असें या धारणेमुळे उमगते, पण हा उमज रसिकसंतोपाच्या स्वरूपात सीमित राहतो.

आता आणखी एक धारणा मनांत येते, ती अशी : प्रत्येक वस्तूला स्वगत असे काही साध्य, जीवितहेतु आहे; पण ही धारणा प्रत्यक्षत: सजीव सृष्टीपुरतीच नांदताना दिसते, व निर्जीव सृष्टीतहि साध्यहीनतेचे साम्राज्य आढळते. ह्या विसवादांतून सुटका कशी व्हावयाची ? येथे श्रेयात्मकतेवावत घेतलेली भूमिका घेऊन परमेश्वराच्या असीम मागल्य-वुद्धीचा (विज्‌डमचा) कांटने आश्रय केला आहे. मानवाच्या मर्यादित वुद्धीला व धारणेला यांत्रिक नियमवद्धता आणि साध्यात्मकता यांत विरोध दिसतो; पण ईश्वराच्या मागल्यवुद्धीत ह्या विरोधाचा परिहार होतो, सजीवनिर्जीवाची एकात्मता एका अनाकलनीय श्रेयामध्ये परिणत होते, असें कांटने म्हटलें आहे

दि. के. बेडेकर

क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन (कांट): विमर्शात्मक वुद्धिव्यापाराची मीमांसा : ‘ विमर्शात्मक वुद्धि ’ (प्युअर रीझन) म्हणजे काय ? तिचे स्वरूप व मर्यादा काय आहेत ? हे प्रश्न काटने आपल्या पहिल्या मीमांसेत घेतले आहेत. त्या मीमांसेचा परिचय करून घेण्यापूर्वी ‘ रीझन ’ ह्या सञ्ज्ञेचा कांटप्रणीत अर्थ विशद करणें इष्ट होईल. ‘ वुद्धि ’ हा पर्यायी शव्द आपण वापरीत आहोंत म्हणून त्या शव्दाच्या अनुषंगाने हे स्पष्टीकरण करावे लागेल.

मराठीत ‘ वुद्धि ’ हा शव्द आपण व्यापक अर्थाने वापरतों. रोजच्या व्यवहारांत लागणारी वुद्धि, गणितासारख्या शास्त्राचें आकलन करणारी वुद्धि, परमार्थ-वुद्धि, पापपुण्याचे ज्ञान करून देणारी सद्‌वुद्धि असे वुद्धीचे विविध प्रकार आपण मानतो. काव्य निर्माण करणारा कवि व चांगला रसिक यांना ‘ उदात्तवुद्धीची ’ देणगी असावी लागते असे केशवसुतांनी म्हटलेलें आहे, पण दुसरीकडे, ‘ भावना ’, ‘ श्रद्धा ’ ‘ रसिकता ’ व ‘ नैतिकता ’ यांचा समावेश आपण वौद्धिक व्यापारांत करीत नाही. उलट असेहि मानले जातें की, वुद्धिवादी मनुष्य भावनाशून्य, अश्रद्ध व अरसिक असतो; आणि नैतिक वावतींतहि तो घसरण्याचा जास्त संभव असतो. ‘ वुद्धिवादावद्दलचा ’ हा चुकीचा ग्रह महाराष्ट्रामध्ये गेली शंभर वर्पे दृढ होत गेलेला आहे, यामुळेच ‘ वुद्धि ’ या संज्ञेचा कांटप्रणीत अर्थ समजावून घेतांना निराग्रही वृत्तीने या विशिष्ट अर्थाचे आकलन केले पाहिजे.

सर्व मनोव्यापाराचे साधन म्हणजे वुद्धि असे कांटने मानले आहे, असे प्रथम ढोवळमानाने म्हणतां येईल. ‘ मन ’ व ‘ वुद्धि ’ यांना समानार्थक घेऊन तो चालतो असेहि म्हणता येईल. ढोवळमानाने हे खरे असले तरी आपल्या मीमांसांमध्ये कांटने काही मनोव्यापाराचीच चिकित्सा केली आहे. प्रेम करणे, रागावणे इत्यादि मनोविकाराचा किंवा भावनांचा विचार, तसेच सहजप्रवृत्तीचा विचार आज मानस-शास्त्रांत केला जातो. ते विपय काटच्या मीमांसेंत येत नाहीत. ज्ञान-व्यापार, नैतिक व्यापार आणि कलात्मक व्यापार या विपयांवरच तो आपले लक्ष केंद्रित करतो हे तिन्ही व्यापार वुद्धिव्यापार आहेत असें तो मानतो व या अर्थाने ‘ रीझन ’ ही संज्ञा तो वापरतो कांटने निवडलेले विपय आणि ‘ रीझन ’ या संज्ञेचा असा व्यापक वापर यांच्या-मागे कांटच्या पूर्वीच्या युरोपीय तत्त्वचिंतनाची व भापाची परंपरा आहे; अगदी भिन्न अशा तात्त्विक व भापिक परंपरेच्या दृष्टिकोणांतून कोणत्याहि तत्त्वमीमांसेकडे पाहून तिचा अर्थहि उमगू शकत नाही; मग तिचे खंडन वा मडन करणें किंवा तिची तुलनात्मक चिकित्सा करणेंहि धोक्याचे ठरतें यात नवल नाही. कांट व इतर युरोपीय तत्त्वज्ञांच्या वावतीत मराठीत झालेल्या चिकित्सेंत असे वरेच झालेले आहे; म्हणून निराग्रही वृत्तीची नितांत गरज येथें आवर्जून सांगावी लागत आहे.

प्रस्तुत मीमांसेंत कांटने फक्त विमर्शात्मक वुद्धि-व्यापाराचा विपय घेतला आहे. विमर्श किंवा ज्ञान कसे होतें ? आणि काही ज्ञान संदिग्ध असते, तर काही संशयातीत असतें, याचें कारण काय ? असे प्रश्न काटपुढे होते. हेच प्रश्न काटला महत्त्वाचे वाटले याचे कारण पूर्वीच्या तत्त्वमीमासेमध्ये ‘ वुद्धी ’ची कसोटी एकीकडे निर्णायक मानली गेली होती, दुसरीकडे वुद्धीच्या सर्वच व्यापारांना संशयास्पद मानलें गेलें होते. ख्रिस्ती धर्म परंपरेंतील तत्त्वचिंतन आणि ॲरिस्टॉटलप्रणीत तत्त्वांच्या आधाराने झालेलें तत्त्वचिंतन भ्रामक आहे असें मानणारे वुद्धिवादी आणि वुद्धिवादाच्या नव्या परंपरेत निर्माण झालेले ह्यूम-सारखे संशयवादी यांच्यांतील संघर्पामुळे एक अराजकच तत्त्वज्ञानांत नांदू लागले होतें. विज्ञानाची वाढ सतत झपाट्याने होत होती; आणि त्यामुळे अनुभवाने व प्रयोगाने पडताळा घेण्याचें सामर्थ्य मानवी वुद्धीला आहे, असा आत्मविश्वास एकीकडे वळावला होता, तर दुसरीकडे संशयवादाच्या प्रहाराने ही नवी श्रद्धाहि ढासळत होती. जुन्या व नव्या श्रद्धाचा पाया असा खचल्यासारखा झाला होता. मानवी ज्ञानाचे साधन मानलेली वुद्धि तपासून पाहणारी निराग्रही, अंतर्मुख व निर्भय तत्त्व-जिज्ञासा अशा वेळी आवश्यक होती; आणि काटमध्ये हीच जिज्ञासा प्रखर होती.

जग हें मिथ्या आहे, निसर्गविज्ञान हें परमार्थत: वरवरचें आहे; व परतत्त्वस्पर्शी नसल्यामुळे ‘ ज्ञान ’ या सञ्ज्ञेला अपात्र आहे असें मानले, तर वुद्धीच्या मीमांसेची गरजच भासणार नाही. कांटची जिज्ञासाहि मग भ्रामक ठरेल; पण कांटने निसर्गविज्ञानाला ज्ञान मानले; आणि म्हणूनच या ज्ञानाची परखड चिकित्सा करण्याची जिज्ञासा व जिद्द त्याने वाळगली.

ज्ञानाचे प्रकार मनुष्याला होणाऱ्या ज्ञानाचें दुहेरी वर्गीकरण काटने केले आहे : (१) काही प्रकारचें ज्ञान ‘ ॲनॅलिटिक ’ असतें तर काही ‘ सिन्थेटिक ’ असते, आणि (२) काही ज्ञान ‘ ए प्रायोराय ’ असते तर काही ‘ ए पोस्टिरिओराय ’ असतें. काटने वर्णन केलेले ज्ञानाचे हे दोन प्रकार नीट समजावून घेतले पाहिजेत

प्रथम असे एक ज्ञानात्मक विधान घेऊ : ‘ त्रिकोणाला तीन वाजू असतात,’ या विधानावर कोणी समजा आक्षेप घेतला की, तीनच वाजू आवश्यक नाहीत, दोन किंवा चार वाजूहि त्रिकोणाला असू शकतील. आता हा आक्षेप चुकीचा ठरेल, कारण दोन किंवा चार वाजू असलेला त्रिकोण संभवत नाही. तसा त्रिकोण मनांत आणणेहि शक्य नाही;

आणि म्हणून हा आक्षेप तर्कविसगत आहे यासाठी 'त्रिकोणाला तीन वाजू असतात' हे विधान स्वयंसिद्ध (ॲनॅलिटिक) आहे 'कोणतीहि आकार धारण करणारी वस्तु स्थल व्यापणारी असते' हें विधान असेच स्वयसिद्ध आहे; पण समजा असे म्हटले की, 'आकार धारण करणाऱ्या वस्तूला वजन असते' तर हे विधान मात्र संश्लेपक (सिन्थे-टिक) ठरते, ते खरे असले तरी स्वयसिद्ध नसते

ज्ञानाच्या दुसऱ्या प्रकारांत ज्ञान अनुभवाच्या आधी का मग, हा प्रश्न निर्णायक ठरतो अनुभवनिष्ठ (ए पोस्टिरिओरी) ज्ञानाचें उदाहरण म्हणून 'हा समभुज त्रिकोण आहे' हे विधान घेतां येईल. एका विशिष्ट त्रिकोणाच्या वाजू मोजल्या व त्या सारख्या आढळल्या म्हणून असे विधान कोणी करील ते विधान सत्य असेल किवा नसेल; म्हणून अनुभवनिष्ठ ज्ञान हें शकास्पदच राहणे अटळ आहे उलट अनुभवनिरपेक्ष (ए प्रायोरी) ज्ञान हे अनिवार्य (नेसेसरी) असते; व त्यात सार्वता (युनिव्हर्सॅलिटी) असते, असे काट म्हणतो

स्वयसिद्ध ज्ञान हे अनुभवनिरपेक्षच असते, हे उघड आहे. अशा ज्ञानाचे सत्यत्व प्रतियोगी ज्ञानाच्या असभवामुळे स्वयसिद्ध असते, म्हणजे प्रतियोगित्वाच्या (लॉ ऑफ कॉन्ट्रॅडिक्शन) तर्कनियमामुळे ते सत्यत्व सिद्ध होते अनुभवाच्या पडताळ्याची अशा ज्ञानाच्या वावतीत शक्यता नसते; आणि गरजहि नसते.

अनुभवनिष्ठ असलेले सश्लेपक ज्ञान म्हणजे आपण नित्याच्या व्यवहारात घेतो ते ज्ञान या ज्ञानाचे सत्यत्व अनुभवाच्या कसोटीवर ठरणारे असल्यामुळे सशयास्पद असते हे ज्ञान अपुरे किंवा विपर्यस्तहि असू शकते केवळ अनुभवावर सारी भिस्त टाकून ज्ञानाचा खरे-खोटेपणा ठरविणे भ्रामक आहे, हे ह्यूमने परखडपणे दाखवून दिले; व त्याचे हे मत काटने ग्राह्य मानले, पण या सशयवादांतून वाहेर पडण्याचा मार्ग काटने शोधला त्याला जे मार्गदर्शक तत्त्व सापडले ते असे की, मानवी वुद्धीला अनुभवनिरपेक्ष सश्लेपक ज्ञान होऊं शकतें

अनुभवनिरपेक्ष सश्लेपक ज्ञानाचे प्रमेय, काटच्या तत्त्वचिंतनांतील मर्मस्थान आहे मानवी वुद्धीच्या सामर्थ्याचे तसे मर्यादेचेहि तें रहस्य आहे, असे काटने मानले, म्हणून या प्रमेयाचे कसोशीने विशदीकरण करावयास हवे. ह्या ज्ञानाच्या सदर्भांतच दोन संज्ञांचा विचार प्रथम करूं : कांटने बुद्धिव्यापाराचे, ज्ञानसंपादन व नैतिक हे दोन वर्ग केले व तिला (बुद्धीला) 'ट्रॅन्सेडेटल' मानलें. 'प्युअर', 'प्रॅक्टिकल' आणि 'ट्रॅन्सेडेटल' या सज्ञा कांटने का व कशा वापरल्या आहेत ?

अनुभवनिष्ठ ज्ञान हे शंकास्पद असतें, अस्पष्टता व विपर्यासहि या ज्ञानात असू शकतो हे मागे आपण पाहिले ही नित्याच्या व्यवहारांत उमगणारी गोष्ट आहे. अशा शकास्पद ज्ञानाला कांटने अशुद्ध मानले; व उलटपक्षी अनुभवनिरपेक्ष ज्ञानाला 'प्युअर' किंवा शुद्ध, स्पष्ट व सशयातीत मानले. असे ज्ञान देणारी वुद्धि म्हणजे विमर्शात्मक वुद्धि असे मानून या वुद्धीचें विवेचन प्रस्तुत मीमासेत तो करतो. पुढील श्रेयात्मक वुद्धीच्या मीमांसेत तो मानवी वुद्धीला पडणाऱ्या नैतिक प्रश्नांचा विचार करतो. प्रत्यक्ष जीवनांत प्रभावी ठरणारे हे प्रश्न आहेत, आणि त्याचा विचार करण्याचे साधन असणारी वुद्धि 'प्रॅक्टिकल' आहे असे तो म्हणतो. येथे हे ध्यानात ठेवावयास हवे की, श्रेयात्मक वुद्धीलाहि काटने अनुभवनिरपेक्षच मानले आहे व्यवहारसुलभ किंवा रूढ अर्थाने व्यवहारीपणा म्हणजे 'प्रॅक्टिकल' वुद्धि, असे तो मानीत नाही (हा प्रश्न पुढील मीमासेवरील नोंदीमध्ये चर्चिला जाईल)

'ट्रॅन्सेडेटल' या सज्ञेचा अर्थ आता पाहू. पुष्कळदा या सज्ञेचा अर्थ 'परतत्त्वस्पर्शी', किंवा 'बुद्धीच्या, तर्काच्या व सामान्य माणसाच्या अनुभवाच्या पलीकडचा' असा घेतला जातो. कांटला हा अर्थ मुळीच अभिप्रेत नाही. अनुभवात्मक, अनुभवाच्या कक्षेतच नादणारे किंवा अनुभवांतून जन्म घेणारें ज्ञान विस्कळित व रचनाहीन नसते. उलट त्या ज्ञानाला एक रचना किंवा संघटना असते ही सघटना ज्या अनिवार्य वुद्धिव्यापारामुळे अनुभवजन्य ज्ञानाला लाभते तो व्यापार 'ट्रॅन्सेडेंटल' आहे, अनुभवाच्या अतीत पण आवश्यक आहे असे कांटने म्हटले आहे नदीचे पाणी वाहत राहते. ते तिच्या पात्रांतून आकार घेत वाहते ते पात्र पाण्याच्या प्रवाहात नसते; पण प्रवाहाला ते आकार देतें म्हणून त्याला नदीचें पात्र आपण म्हणतो. दुसरी उपमा धातुरसाच्या मूर्तीची देतां येईल. या मूर्तीचें ओतकाम करणारा कारागीर प्रथम 'विग्रह' (म्हणजे साचे) तयार करतो व त्या साच्यात धातूचा रस ओततो विग्रहानुसार वेगवेगळ्या आकारांच्या मूर्ति मग तयार होतात काटच्या मते, अनुभवाचें ग्रहण अशा विग्रहातूनच होते; आणि हे ट्रॅन्सेडेंटल वुद्धीचे विग्रह असतात. वुद्धीचे विग्रह अनुभवांच्या सामग्रीला आकार देतात, पण स्वत त्या विग्रहांची उत्पत्ति अनुभवनिरपेक्ष रीतीने झालेली असते. आधुनिक मानसशास्त्रज्ञानी—विशेषत. पिॲजे या वालमानस-शास्त्रज्ञाने—असें दाखवून दिले आहे की, दिक्, काल, कार्यकारणभाव, सख्या इत्यादि कल्पनाची उत्पत्ति वालमानसांत होते ती अनुभवजन्यच असते; परतु ह्या शोधामुळे कांटच्या भूमिकेतील महत्त्वाचें प्रमेय खंडित होत नाही. तें प्रमेय असे आहे की, अनुभवांना संघटना देणारे विग्रह त्या अनुभवाच्या आधीचे असतात.

आता आपण परत अनुभवनिरपेक्ष संश्लेपक ज्ञानाकडे वळूं. या ज्ञानाची रचना वुद्धीच्या विग्रहामुळे शक्य होते. हे विग्रह अनुभव-निरपेक्ष असतात, आणि याच्याद्वारे घटित झालेले ज्ञान सश्लिष्ट असते असे कांटचें प्रतिपादन आहे. मानवी ज्ञानसपदेतील गणितशास्त्र, पदार्थ-विज्ञान (फिजिक्स) आणि सत्ताशास्त्र (मेटॅफिजिक्स) ही तीन शास्त्रे अत्यंत महत्त्वाची आहेत. या शास्त्रातील ज्ञानाची सत्यता व मर्यादा निश्चित करणें कांटच्या दृष्टीने महत्त्वाचे होते. या तिन्ही शास्त्रांतील ज्ञान अनुभवनिरपेक्ष व सश्लेपक ज्ञान आहे; म्हणून त्याला सत्यता आहे तशी मर्यादाहि आहे, असें कांटने माडले आहे. या तीन शास्त्राच्या अनुषगाने विमर्शमीमांसेचे तीन मुख्य भाग त्याने केले आहेत : (१) विग्रहात्मक (ट्रॅन्सेडेटल) एस्थेटिक आणि विग्रहात्मक लॉजिकमध्ये समाविष्ट, (२) विग्रहात्मक ॲनॅलिटिक व (३) विग्रहात्मक डायलेक्टिक.

विग्रहात्मक एस्थेटिक : दिक् व काल-मीमांसा : विग्रहात्मक एस्थेटिकमध्ये महत्त्वाचा प्रश्न आहे तो 'दिक्' (स्पेस) व 'काल' (टाईम) या दोन बुद्धिविग्रहाचा इंद्रिये व विकारशील मन याच्याद्वारा येणाऱ्या अनुभवाना ग्रीक भाषेत असा शब्द आहे. पुष्कळसा ग्रीक अर्थाला जवळचा असा एस्थेटिक हा शब्द कांटने वापरला आहे. मानवाला येणारे इद्रियमनात्मक अनुभव दिक्-कालघटितच असतात.

'ही वस्तु त्या वस्तूच्या अलीकडे आहे' हे ज्ञान अनुभवजन्य आहे खरे; पण यांत 'दिक्'ची जाणीव आहे, ती या अनुभवाच्या वा ज्ञानाच्या पूर्वीची आहे. समजा, दिक्ची जाणीवच नसेल तर वस्तूचें एकमेकींशी जे नाते आहे ते अलीकडे-पलीकडे असे आहे हेच जाणवणार नाही तसेंच 'काल' या विग्रहाबद्दल म्हणता येते हा विग्रह बुद्धीत सतत नांदत असतो म्हणून घटनाच्या व अनुभूतीच्या प्रवाहाला भूत-वर्तमान-भविष्याचा आकार येत राहतो. दिक्-कालाच्या विग्रहांमध्ये एक समन्वयहि आहे; म्हणूनच 'अलीकडे,' 'मागे' यासारखी अव्यये काही वेळा दिक्वाचक, तर काही वेळा कालवाचक अशी सरमिसळीने आपण वापरतो.

दिक् व काल हे बुद्धिविग्रह-ज्ञानाचे विधायक (कॉन्स्टिटयूटिव्ह एलिमेंट्स) घटक आहेत. त्याच्या अभावी ज्ञान झालेच नसते; आणि हे विग्रह अनुभवनिरपेक्ष असल्यामुळे त्याच्यासमवेत व त्याचा आधार घेऊन झालेले ज्ञान सत्य असते गणिताची प्रमेये या विग्रहाच्या धारकत्वामुळे संशयातीत असतात असे कांटचे प्रतिपादन आहे. 'त्रिकोणाला तीन बाजू असतात' हे विधान संशयातीत आहे, कारण दिक्-विग्रहामुळे ह्या प्रमेयाची सत्यता पटते. हे विधान अनुभवनिरपेक्ष आहे याचा अर्थ ते दिक्-विग्रहामुळे उमगणारें आहे. ते संश्लेषक विधान आहे. कारण त्यांत तीन कोन असणे व तीन बाजू असणे या दोन ज्ञानाचा संश्लेष आहे. भूमितीमधील ही समक्षता बीजगणिताच्या बाबतीत प्रतीकरूप घेते, तरी तेथेहि दिक्-विग्रहामुळे सत्यतेची ग्वाही पटते, हे कांटचे मत मान्य होण्यासारखे नाही. प्रख्यात गणिती फ्रेगे याने कांटवर अशी टीका केली आहे की, 'सात अधिक पांच बरोबर बारा' हे विधान कांट संश्लेषक मानतो व तसे मानणे चूक आहे येथे आपण एवढेंच पाहू की, कांटच्या मते दिक्-विग्रहाच्या आधाराने गणित शास्त्रातील प्रमेये स्वयंसिद्ध आहेत.

दिक् व काल या बुद्धिविग्रहाना अनुभवाची विधायके मानण्यामुळे कांटला वस्तुजातासंबधी जी महत्त्वाची भूमिका घ्यावी लागली ती येथें विशद केली पाहिजे. मानवी बुद्धीला या विग्रहांतून जे उमगू शकते ते वस्तुजाताचे किंवा विश्वाचे फक्त दिक्कालात्मक रूपच असू शकते. याला कांटने 'दिक्-काल-परिच्छिन्न-अनुभवविश्व' (फिनॉमिना) म्हटले आहे. मग वस्तुजाताचे मूळ किंवा अपरिच्छिन्न रूप कसे आहे? ते मानवाला कधीच कळणे शक्य नाही, असा परखड अज्ञेयवाद कांटने पत्करला आहे. स्वभावरूप असे अज्ञेय वस्तुजात नांदतच आहे, असा सिद्धान्त तो मांडीत नाही. परिच्छिन्नाच्या संदर्भाने अपरिच्छिन्नाची आपण बौद्धिक कल्पना करूं शकतो, एवढेच तो म्हणतो.

विग्रहात्मक ॲनॅलिटिक : विग्रहात्मक ॲनॅलिटिक व डायलेक्टिक-मध्ये दिक्काल-विग्रहांच्या ऐंद्रिय स्तरावरून आपण वरच्या स्तरावर जातो. येथे आकलनशक्ति (अंडरस्टँडिंग) काम करते यापूर्वी वेदन-स्तरावरील अनुभवांचे एकात्मीकरण (युनिटी ऑफ ॲपरसेप्शन) अनिवार्यपणें झालेले असते, असे कांट म्हणतो. हें एकात्मीकरण दोन बाजूनी होते . दिक्कालांच्या विग्रहानी रचले गेलेले अनुभव या रचनेमुळेच एकवटलेले असतात, आणि दुसरीकडे हे ज्ञान घेणारा ज्ञाता म्हणून एकात्म अस्मिता असलेली व्यक्ति असते. ज्ञात्याची अस्मिता म्हणजे काही वेगळी आत्म्यासारखी सद्वस्तु आहे असे मात्र कांट मानीत नाही; पण ज्ञानाच्या आशयाची एकात्मता जाणवणारा तो ज्ञाता एवढेंच कांटचे प्रतिपादन आहे.

येथेच तर्कनिष्ठ बुद्धीला सहायक ठरणारी कल्पनाशक्ति (इमॅजिनेशन) हा एक बुद्धीचा व्यापार कांटने मानला आहे या व्यापाराने एकात्मीकरणाला मदत होते असे तो म्हणतो पण हा व्यापार म्हणजे तर्कनिष्ठ बुद्धीचीच क्रिया आहे, असेहि तो काही ठिकाणी म्हणतो.

या एकात्म अनुभवाची आणखी काही विग्रहाच्याद्वारा रचना होत जाते. या विग्रहाचे चार प्रकार कांटने मानले आहेत : परिमाण, गुण, संबंध आणि रीति (मोडॅलिटी) परिमाण आणि गुण हे विग्रह गणित-शास्त्रीय आहेत व संबध आणि रीति हे 'परिवर्तनात्मक' (डायनॅमिक) आहेत. परिमाण व गुण ह्या विग्रहानी अनुभवाची जी रचना होते, त्या रचनेमध्ये त्या विग्रहाचे स्थान विधायक (कॉन्स्टिटयूटिव्ह) असते; संबध व रीति हे विग्रह मात्र केवल नियामक (रेग्युलेटिव्ह) आहेत. हा फरक कांटच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे, कारण नियामक विग्रहाच्या आधारे रचलेले ज्ञान व विधायक विग्रहाच्या आधारे रचलेले ज्ञान याच्या पडताळ्याबाबत फरक पडतो परिमाण व गुण याच्या आधाराने झालेल्या ज्ञानाची कसोटी समक्ष होते, जसें त्रिकोणत्व हे समक्ष उमगते; पण कार्यकारणभाव, 'द्रव्य व त्याची अवस्थांतरे' यासारख्या विग्रहानी नियमित झालेले ज्ञान हे परोक्ष पडताळावे लागते, परंतु विधायक व नियामक अशा दोन्ही विग्रहाना सारखीच अनिवार्यता (नेसेसिटी) असते.

या सर्व विग्रहाना व तज्जन्य संकल्पनाना अनुभवजन्य मानता येत नाही, तर मग अनुभवाशी त्याचा समवाय कसा जुळू शकतो? याचें उत्तर कांट असे देतो की, प्रत्येक संकल्पनेला समयोगी असा एक 'आकारक' (स्कीमा) असतो हा 'आकारक' अनुभवजन्य नसून अनुभवाला आवश्यक (म्हणजे ट्रॅन्सेंडेंटल) असतो. त्रिकोण ही संकल्पना व तिचा समयोगी त्रिकोण हा आकारक घेतला, तर या आकारकाच्या साहाय्याने विविध प्रकारच्या प्रत्यक्ष त्रिकोणाची ज्ञात्याला कल्पना करतां येते. प्रत्यक्ष अनुभवयोग्य वस्तु फक्त विशिष्ट कालमर्यादेत नांदतात, आणि आकारकाच्या साहाय्याने कालमर्यादेच्या बाहेर नांदणाऱ्या संकल्पनाना या मर्यादेत आणता येतें. स्कीमाचे हे प्रमेय कांटच्या मीमांसेतील एक क्लिष्ट व उमगण्यास कठीण प्रमेय मानले जाते.

विग्रहात्मक डायलेक्टिक : येथवर विग्रहात्मक ॲनॅलिटिकची प्रमेये आपण पाहिली यानंतर विग्रहात्मक डायलेक्टिकचा भाग सुरू होतो येथवरच्या बुद्धिव्यापारात आकलनशक्तीचा (अंडरस्टँडिंग) अनुभवग्राही व्यापारच अभिप्रेत होता डायलेक्टिकच्या क्षेत्रांत बुद्धीचा जो व्यापार चालतो तो म्हणजे बुद्धिजन्य कल्पनांचा (आयडियाज ऑफ रीझन). या कल्पनाना समयोगी असा ऐंद्रिय अनुभव असू शकत नाही. अनुभवात सामावणाऱ्या वस्तुजाताचे अनुभव कक्षेपलीकडील, अंतिम व पूर्णावस्थेचें आकलन करण्याची महत्त्वाकांक्षा मानवी बुद्धीला असते, म्हणून या कल्पनाच्याद्वारे ही झेप घेतली जाते; पण आधुनिक विश्वाच्या पलीकडचे, अनियत क्षेत्रातील असे काही आकलन करणे बुद्धीच्या सामर्थ्यापलीकडचे आहे. त्यामुळे ही झेप कधीच सफल होऊ शकत नाही मग या कल्पनाचे कार्य काय? तर ते नियामक (रेग्युलेटिव्ह)

आहे व अनुभवग्राही व्यापारानाच मार्गदर्शक ठरणारें आहे. अनुभवाच्या कक्षेत राहूनच जास्तीत जास्त कोठपर्यंत पोहोचता येते, हे दर्शविण्याचे काम या कल्पनामुळे होत राहते

यापुढची पायरी म्हणजे काटने माडलेली प्रतियोगी द्वद्वें (ॲटिनॉमीज) या द्वद्वाच्या रूपाने 'ईश्वराचे अस्तित्व', 'कार्यकारणभाव' अशा महत्त्वाच्या प्रमेयासबधी काटने आपली मीमासा माडली आहे. मीमासा-त्रयीपैकी विमर्शात्मक बुद्धि-व्यापाराची मीमांसा येथे सपते. एका अर्थी ज्ञानमीमासेची येथे पूर्ति होते ज्ञान कसे होते व त्याची मर्यादा कोणती हे काटने सागितले, आणि हे ज्ञान फक्त अनुभवविश्वाचेंच आहे हेहि त्याने सागितले म्हणजे ज्ञाता व ज्ञेय या दोन्हींच्या मर्यादा सागून ज्ञानाचीहि योग्य सीमारेपा त्याने आखली

त्याची ही मीमासा प्रथमत १७८१ त प्रसिद्ध झाल्यावर त्यावर त्याच्या चहात्यात व टीकाकारात साधकबाधक चर्चा सुरू झाली. प्रथमावृत्तीतील काही विचाराबद्दल काट स्वत साशंक झाला, आणि त्यातूनच त्याचे 'प्रोलेगोमेना टु एनि फ्यूचर मेटॅफिजिक्स विच् वुइल वी एबल टु कम फोर्थ ॲज सायन्स' (१७८३) हे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. त्यानतरहि त्याने आपल्या विचारात केलेले बदल, क्रिटीकच्या दुसऱ्या आवृत्तीत (१७८७) समाविष्ट केले. अर्थात् हे बदल त्याच्या वर माडलेल्या मूळ भूमिकेचे अधिकाधिक समर्थन करण्यासाठीच केले गेले काटच्या विमर्शात्मक बुद्धि-मीमासेचें सम्यग्दर्शन क्रिटीकच्या दोन्ही आवृत्त्या व प्रोलेगोमेनावरूनच होऊं शकतें.

संदर्भ-ग्रंथ केअर्ड, ई *दि क्रिटिकल फिलॉसफी ऑफ इमॅन्युएल काट*, ख १ (ग्लासगो, १८८९; आ. २, १८९२); यूविंग, ए. सी. : *ए शॉर्ट कॉमेंटरी ऑन काट्स क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन* (लंडन, १९३८, आ २,१९५०), स्मिथ, एन. के : *ए कॉमेंटरी टु काटस क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन* (लडन, १९१८, सुधा. आ. १९२३), पॅटन, एच जे *काट्स मेटॅफिजिक्स ऑफ एक्स्पीरिअन्स*, २ खं. (लडन, १९३६), व्लीशॉवेर, एच. जे डी *ला दिदक्सीऑ प्रासाटेतल दास ल अवर कात*, ३ ख. (ॲंटवर्प, १९३४–३७); प्रिचर्ड, एच ए *ए काट्स थिअरी ऑफ नॉलेज* (ऑक्स्फर्ड, १९०९); बेनेट, जे. एफ. : *काट्स ॲनॅलिटिक* (केंब्रिज, १९६६)

दि. के. बेडेकर

क्रिटीक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन (कांट) (**श्रेयात्मक बुद्धिव्यापाराची मीमांसा) :** 'क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन' पुरी केल्यानतर १७८५ मध्ये काटने 'नीतीची सत्ताशास्त्रीय आधारभूमि' (ग्राऊडवर्क ऑफ दि मेटॅफिजिक्स ऑफ मॉरल्स) हा लहान ग्रंथ लिहिला नतर १७८८ मध्ये त्याने 'क्रिटीक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन' हा विस्तृत ग्रथ लिहिला नीतीचे सार्वभौम तत्त्व शोधून काढणे, व ते प्रस्थापित करणे हा या ग्रथाचा मुख्य उद्देश आहे, असे काटने म्हटलें आहे माणसाला नैतिक निर्णय घेण्याचा प्रसंग कोणत्या परिस्थितीत येतो व तो निर्णय घेताना कोणता विशेष बुद्धिव्यापार माणूस करतो, याचा शोध काटने घेतला आहे माणूस काही अंशी पशूसारखा वासनाच्या आहारी जाणारा आहे, तर काही अंशी विवेकशीलहि आहे माणसाचे निर्णय वासनात्मक असू शकतात व नैतिकहि असू शकतात नैतिक निर्णय घेताना काहीतरी लाभण्याची अपेक्षा माणूस ठेवीत नसतो; उलट कोणत्या तरी सार्वभौम तत्त्वाच्या प्रेरणेने माणूस नीतिमूल्यविषयक निर्णय घेऊन त्याप्रमाणे वर्तन करतो. काटच्या मीमासेची आधारभूमि अशी आहे.

निरुपाधिक आदेश : नीतिमूल्यविषयक निर्णयाची मीमासा करताना वर सागितलेला सिद्धान्त काटच्या एकदर भूमिकेचा मुख्य आधार आहे नीतिदृष्टया श्रेयस्कर काय आहे हे ठरविताना, माणसाच्या मनांत कोणतीं ईप्सिते होती याकडे आपण पाहतो, तसेंच त्याच्या वर्तनामुळे प्रत्यक्षत. काय परिणाम झाले त्यांचाहि विचार आपण जमेस घेतों, पण कांटच्या दृष्टीने ईप्सितें व परिणाम यांचा विचार बाजूला ठेवावयास हवा; कारण नीतिमूल्यविषयक निर्णय हा ईप्सिताच्या पूर्तीसाठी घेतलेला नसतो व परिणामापुरते पाहावयाचें तर ते एकट्या माणसाच्या हातीं नसतात. निर्णय घेणे व त्याप्रमाणे वर्तन करणें यांसाठी लागणारें नैतिक स्वातंत्र्य व शक्ति प्रत्येक माणसात आहे, हें प्रमेय काटने येथे गृहीत धरलें आहे.

मानवी बुद्धीला केवळ विमर्शाची कुवत आहे, कोणत्याहि बऱ्यावाईट वर्तनाला बुद्धि प्रेरणा देऊ शकत नाही, असे ह्यूमने मानलें होते. काटच्या मते हे चूक आहे माणसाला काही प्रकारचें वर्तन करण्याची प्रेरणा बुद्धीकडून मिळू शकतें, असे कांट मानतो. वर्तनाला प्रेरक असणाऱ्या मानवी बुद्धिव्यापाऱ्याला अनुलक्षून तो श्रेयग्राही (प्रॅक्टिकल) बुद्धीचें तत्त्व माडतो. श्रेयात्मक बुद्धि मनुष्यमात्राला लाभलेली आहे; व म्हणून कांट असेंहि मानतो की, श्रेयग्राही बुद्धीने अवगत होणारे नीति-तत्त्व सर्व माणसाना लागू आहे. या तत्त्वाची सर्वगतता काटने मानलेली आहे व तो म्हणतो की, ही सर्वगतता नैतिक तत्त्वाची कसोटीच आहे. कोणत्याहि परिस्थितीत मला निर्णय घ्यावयाचा असेल तेव्हा माझा निर्णय मनुष्यमात्राला घेण्यासारखा असावयास हवा. त्या निर्णयाला सर्वगतता लाभावयास हवी, असे काटचे प्रतिपादन आहे. एका उदाहरणाने हे स्पष्ट होईल : 'खोटे बोलणे श्रेयस्कर नाही' हा नैतिक नियम आहे की नाही ? आहे कारण, समजा खोटे बोलणे श्रेयस्करच मानले व सारी माणसे खोटे बोलू लागली, तर कोणालाच जगता येणार नाही. उलट सर्वांनी खोटे बोलणें अनैतिक मानलें तर मानवी जीवन तगून राहील. सर्वगततेची कसोटी व्यवहाराच्या किंवा प्रत्यक्ष वर्तनाच्या पातळीवरची आहे; आणि म्हणूनच प्रॅक्टिकल आहे, केवळ विमर्शात्मक नाही

श्रेय . श्रेयाची जाणीव माणसाला अंत.स्फूर्त असते, असे मात्र कांट मानीत नाही. 'सदसद्‌विवेकबुद्धि' नांवाची एखादी आतरिक प्रवृत्ति व शक्ति म्हणजे 'श्रेयग्राही' बुद्धि नाही, तर काटच्या मते ती वर्तनाची क्षमता आहे या क्षमतेलाच श्रेयबुद्धीचे स्वातंत्र्य असेहि काट म्हणतो. हे स्वातंत्र्य म्हणजे 'व्यक्तिस्वातंत्र्य' म्हणून संबोधिले जातें ते नसून नीति-वर्तनाचें स्वातंत्र्य आहे माणूस नुसता स्वैरपणें स्वतत्र नाही, तर नैतिक आदेश पाळण्याचे किंवा टाळण्याचे स्वातंत्र्य त्याला आहे; पण मग नैतिकता हे बंधन किंवा आदेश नाही का ? होय. सर्वगततेच्या कसोटीवर टिकणारा नैतिक निर्णय प्रत्यक्ष अमलात आणण्याचा आदेशच श्रेयबुद्धि माणसाला देते, पण हा आदेश मानण्याचें वा न मानण्याचे स्वातंत्र्य अबाधितपणे मनुष्याला आहे.

येथे श्रेय (गुड) व प्रेय (ॲग्रिएबल) यांतील महत्त्वाचा फरक लक्षात घेणे जरूर आहे काटने म्हटले आहे की, श्रेय हें स्वयंभूपणे श्रेयस्कर असते; म्हणजे इतर कोणत्याहि कसोटीने श्रेय हें श्रेयच का आहे, तें सांगणे अशक्य असते. उलट, प्रेय हें परावलंबी असतें. अमुक वर्तन केलें असता उत्तम आरोग्य लाभेल, तमूक वर्तन केले असतां रूढीचें पालन होईल, धर्मशास्त्राप्रमाणे वागण्याचे समाधान लाभेल, किंवा लोकात भलेपणा मिळेल, अशा अपेक्षा रास्तपणे बाळगून माणूस 'प्रेय' साधीत असतो; पण श्रेयस्कर वर्तनाने साधावयाचें काहीच नसतें.

श्रेय हे स्वयंभू असते असे काटने मानले, तर इतर कशाची अपेक्षा न ठेवता श्रेयस्कर वागण्याचा आदेश मनुष्यमात्राला पाळावयाचा आहे. तो पाळण्याचें व न पाळण्याचें स्वातंत्र्य माणसाला आहे असेंहि त्याने मानलें मग, या नैतिक आदेशाप्रमाणे वागण्याच्या बाबतीत माणसावर काही बंधन नाही का ? या प्रश्नाचें उत्तर कांटच्या दृष्टीने द्यावयाचें तर निसर्गनियमाच्या बंधनासारखे नैतिक आदेशाचें बंधन नाही

नैतिक स्वातंत्र्य पण स्वयभू, निरपेक्ष, नैतिक आदेशानुसार, श्रेयानुसार माणसाला कर्तव्याची जाणीव होते, असे काट मानतो. प्रत्येक मनुष्याला नैतिक स्वातंत्र्य आहे. या तत्त्वानुसार प्रत्येकाचे असें कर्तव्य ठरते की, इतरांच्या स्वातंत्र्याची मी कदर केली पाहिजे व जपणूक केली पाहिजे. काटने या बाबतीत नियम सागितला आहे तो असा की, "कोणत्याहि व्यक्तीला मी साधन मानणे चूक आहे व प्रत्येक व्यक्ति ही साध्य मानली पाहिजे." नैतिकदृष्टचा या सूत्राचे पालन माणसानी केले तर अत्यत उदार अशी समाजव्यवस्था अस्तित्वांत येऊ शकेल; आणि अशा व्यवस्थेत प्रत्येकजण आपापले नैतिक निर्णय स्वतंत्रपणे घेऊं शकेल, असा आदर्श काटच्यासमोर आहे. या आदर्श व्यवस्थेंत कर्तव्य आणि श्रेयस्कर वर्तन यांतील तफावत दूर होईल; पण हा केवळ आदर्श आहे, हें लक्षांत घ्यावयास हवे.

येथवर नैतिक स्वातत्र्य व श्रेयबुद्धि यासबंधी सर्वसाधारण विवेचन केले; पण यावरुन एका समस्येचा उलगडा होत नाही, ती अशी : माणसाला नैतिक निर्णय घेऊन वर्तन करण्याची गरज ज्या नैतिक परिस्थितीत भासते, ती परिस्थिति नियमन करणारी आहे का श्रेय-बुद्धीला स्वातंत्र्य देणारी आहे ? नित्याच्या व्यावहारिक जगात माणूस जड वस्तूच्या नियमानी व स्वत.च्या वासनांनी जखडलेला आढळतो. मानवी श्रेयबुद्धीला स्वातत्र्य आहे हें मान्य करावें, तर श्रेयाप्रमाणे वागण्याचा नैतिक आदेश आहे असे मानून, माणसावर नैतिक बंधन पडते. मग स्वातंत्र्य व बंधन याच्यातील विरोधाचा निरास कसा करावयाचा ?

काटने या निरासाचा मार्ग सांगितला आहे तो असा : माणूस दोन पातळचांवर जगतो असें मानलें पाहिजे. एक दृश्य, व्यावहारिक जगांत (फिनॉमिना) वावरण्याची ऐंद्रिय व वासनात्मक जाणिवेची पातळी; दुसरी दृश्यातीत (नूमिना) विश्वात वावरण्याची बुद्धीची पातळी. मानवी जीवनाच्या दृश्य आणि दृश्यातीत अशा दोन पातळचा-मध्ये भेद मानला, म्हणजे बंधन आणि स्वातत्र्य याच्यांतील विरोधाचा निरास करता येतो. दृश्य जगात माणूस बद्ध आहे, पण दृश्यातीत जगात तो नैतिक स्वातंत्र्य अबाधितपणे उपभोगतो माणसाची वासनात्मक पातळी पशुतुल्य असती तर नैतिक स्वातत्र्याचा प्रश्न आलाच नसता; आणि माणूस निर्भेळपणें बुद्धीला अनुसरून चालणारा असता तर त्याचें प्रत्येक वर्तन आपोआपच श्रेयस्कर झाले असते. माणसाला श्रेयबुद्धि आहे म्हणून नैतिक आदेशाची जाणीव त्याला आहे; आणि माणसाच्या वासनात्मक जीवनाचा हा नैतिक पाया आहे म्हणनच नैतिकतेची जाणीव ही आदेशात्मक आहे.

माणसाचे निर्णय-स्वातत्र्य नाकारणे शक्य आहे का ? असा प्रश्न विचारून काट म्हणतो की, "निर्णयाचे स्वातत्र्य आपल्याला आहे ही जाणीव सर्व माणसात आहे.. ..वर्तन करताना माणसानें बुद्धीचा उपयोग करावयाचा तर निर्णय-स्वातत्र्याच्या मार्गानेच तो शक्य आहे तेव्हा हे स्वातत्र्य नाकारणे अगदी तरल तत्त्वमीमांसेंत शक्य नाही आणि साध्या घोपट व्यवहारातहि ते शक्य नाही." पण निर्णय-स्वातत्र्य आहे, हे तत्त्वत सिद्ध करता येईल का ? यावर कांटचें उत्तर आहे की, "ती एक कल्पना म्हणूनच स्वीकारणे अपरिहार्य आहे." ही एक तत्त्वत. सिद्ध होणारी कल्पना नसून वर्तनाला आवश्यक अशी एक कल्पना आहे व तिच्या सिद्धतेची अपेक्षा करू नये. नैतिक वर्तन अशा स्वातत्र्याखेरीज अशक्य आहे असे माणूस मानतो; व म्हणून वर्तनाच्या बाबतीत नैतिकदृष्टचा तो स्वतत्र आहे, असे काट म्हणतो.

या बाबतीत निर्णय-स्वातत्र्याची कल्पना व ईश्वर-कल्पना यांच्यांत मूलभूत साम्य आहे. दृश्यातीत विश्वातील 'ईश्वर', 'आत्म्याचें अमरत्व', 'नैतिक स्वातत्र्य' अशा गोष्टीबद्दल काही विधान करण्याला माणूस असमर्थ आहे. स्वत.बद्दल बोलताना दृश्य विश्वातील माणूस कसा आहे एवढेंच माणसाला स्पष्ट कळते अतीत क्षेत्रांतील माणूस स्वतत्र आहे एवढीच जाणीव श्रेयबुद्धीला येते, पण हे स्वातंत्र्य कसे आहे व का आहे या प्रश्नाची उत्तरे माणसाला देतां येणार नाहीत.

उपसंहार · निसर्ग (किंवा दृश्य जगत्) याच्या क्षेत्रातून बाहेर पडून, एका अतीत क्षेत्रांत झेप घेऊन, मानवी श्रेयाचा सिद्धान्त काटने मांडलेला आहे; पण माणसाचें ऐंद्रिय व विमर्शात्मक ज्ञान आणि त्याचें श्रेयजीवन यांची सागड काटने घातली आहे, हेहि ध्यानात घेतलें पाहिजे. विश्वातील अंतिम सत्याचा शोध घेऊन तशा सत्याच्या आधारावर काटची श्रेयमीमासा आधारलेली आहे, असे मानता येणार नाही. अंतिम सत्याच्या आधाराऐवजी दुसराच एक आधार काट घेत आहे. माणसाच्या विमर्शबुद्धीचा व श्रेयबुद्धीचा समजस असा समन्वय साधणें शक्य आहे व त्या समन्वयावर श्रेयमीमांसा आधारता येते, हेच काटला दाखवावयाचे होतें आणि ते त्याने सयुक्तिकपणे दाखविलें आहे. माणसाला आहे त्यापेक्षा जास्त सूक्ष्म बुद्धि असती तर नैतिकदृष्टचा योग्य तेच तेवढे करीत जाण्याचे शहाणपण माणसाला लाभले असते, पण मग ते करताना माणसाने ते केवळ श्रेयबुद्धीने केले नसते तर निश्चित अपेक्षा ठेवून केले असते, 'सर्वज्ञपणाने केले असते', श्रेय हें निरपेक्षरीतीने ओळखून नैतिकतेने वागण्याची गरजच माणसाला उरली नसती; व अशा अवस्थेत मानवाचे विश्व हे आजच्यापेक्षा हिणकस झालें असतें असें काटने म्हटले आहे. माणसाला त्याच्या अपुरेपणामुळे जो नैतिक प्रयास करावा लागतो, यातच माणसाच्या मनाचें सामर्थ्य व सौष्ठव

प्रकट होण्यास अवसर मिळतो, या काटच्या म्हणण्यांत त्याच्या श्रेय-मीमांसेचे सार आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : वेक, एल. डब्ल्यू. : *ए कॉमेंटरी ऑन कांट्स क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन* (शिकॅगो, १९६०); पॅटन, एच. जे. : *कॅटॅगोरिकल इंपेरेटिव्ह* (लंडन, १९४७); टील, ए. ई. : *काटिअन एथिक्स* (लंडन, १९५१); रॉस, डब्ल्यू. डी. : *काट्स एथिकल थिअरी* (ऑक्स्फर्ड, १९५४).

दि. के. बेडेकर

क्रियाविधिवाद : क्रिया म्हणजे कर्म, विधि म्हणजे नियम किंवा आज्ञा म्हणून क्रियाविधिवाद म्हणजे अमुक एका तऱ्हेने नियमबद्ध कर्म करण्याची पद्धती, म्हणजेच कर्मकाड. प्राचीन वेदकाळापासूनचा इतिहास बघता क्रियाविधिविशेष म्हणजे कर्मकाड वेदकालीन यज्ञ-कर्मातून उद्‌भूत झाले असे म्हणतां येतें. ऋग्वेदांत देवतांना उद्देशून ऋचा किंवा प्रार्थना संगृहीत केल्या असून त्यातून त्या त्या देवतेला प्रसन्न करण्याकरिता तिची स्तुति केली गेली आहे किंवा करुणा भाकली आहे. या ऋचाबरोबर त्या त्या देवतेला उद्देशून यज्ञ करून होमहवन, आहुति द्यायची पद्धत वैदिक आर्यामध्ये रूढ झाली; व या यज्ञप्रक्रियेमधून क्रियाविधीचा किंवा कर्मकांडाचा उद्‌भव झाला देवतेला उद्देशून केलेल्या ऋक्-प्रार्थनेपेक्षा, त्या प्रार्थनेबरोबर जें यज्ञकर्म केले जाऊ लागले त्याला महत्त्व येऊं लागलें व ऋचेतील प्रार्थनेपेक्षा यज्ञ-क्रियाच देवतेवर प्रभुत्व गाजवून तिला यजमानाचे मनोरथ पूर्ण करावयाला लावते या कल्पनेचे प्राबल्य वाढले. यज्ञकर्मच निसर्गातील घटना घडवून आणू शकते, देवतेच्या सामर्थ्याची यज्ञापुढे मातब्बरी नाही हा विचार कर्मकाडात प्रभावी ठरला. ऋग्वेदांतच अशा कर्म-कांडात्मक विचाराची साक्ष दिसून येते. "अथर्वा या यज्ञांतील ऋत्विजाने यज्ञाने सूर्याच्या आगमनाचा मार्ग बनविला व मागाहून त्या मार्गाने सूर्य उदयास आला " (१.८३.५). "अंगिरस नांवाच्या ऋषींनी आपल्या बिनचूक यज्ञकर्माने सूर्याला आकाशांत चढविले." (१०.६२.३). "हे सोमरसा, तुझ्या वाहणाऱ्या रसाबरोबर, आकाशांतून पर्जन्याचा वर्षाव कर." (९.४९.१).

ब्राह्मणग्रंथांतील कर्मकांड : या कर्मकांडात्मक विचारांनी परम-सीमा गाठलेली ब्राह्मणग्रंथांतून दिसून येते ब्राह्मणग्रथांतून कोणते मंत्र कोणत्या यज्ञात उपयोजावयाचे हे सांगून निरनिराळ्या यज्ञाचें व त्यांच्या प्रक्रियांचे प्रतिपादन केले आहे. ब्राह्मणग्रंथांचा विषय यज्ञयाग व यज्ञिय कर्मकाड हाच होय. इष्ट पशुयाग, नित्य यज्ञ, काम्य यज्ञ, अग्न्याधेयासारखे सात हविर्याग, अग्निष्टोमासारखे सात सोमयाग, एकाह म्हणजे एक दिवसाचे, अहीन म्हणजे १३ ते १०० दिवस टिकणारे, असें यज्ञांचें निरनिराळ्या प्रकारचें वर्गीकरण, उपवर्गीकरण, पृथक्करण आणि त्यांतील गुतागुतीचे कर्मकांड याचें प्रतिपादन केलेलें ब्राह्मण-ग्रंथांतून आढळून येतें. यज्ञ कोणत्या काळी व वेळी करावा, कोणत्या जागी करावा, किती अग्नि असावेत, वेदी कशी असावी, ऋत्विज् किती असावेत, त्याची नियत कामें कोणती, हवनद्रव्ये कोणतीं व किती असावींत, यज्ञाचे साहित्य, पात्रे, पळ्या, दर्भ इत्यादि कोणकोणते लागतें, दक्षिणा किती व कशी द्यावी, यज्ञप्रक्रियेंत जर अनवधानाने चूक झाली तर तिच्याबद्दल प्रायश्चित्त म्हणून कोणते यज्ञकर्म करावे इत्यादि सूचना इतक्या संख्येने व बारकाव्याने वर्णिलेल्या आहेत की त्याचे ज्ञान पूर्णतया करून घ्यायला एक मोठा ऋत्विजांचा वर्ग आवश्यक झाला. ब्राह्मणग्रथांतून या कर्मकाडांचे माहात्म्य प्रत्यक्ष विधि किंवा आदेशद्वारा जसें प्रतिपादन केले आहे तसेच 'बंधुता' या तत्त्वाला अनुसरून अर्थवाद म्हणजे पोषक उदाहरणे रचून केले आहे, अशा अर्थवादाच्या उदाहरणादाखल खालील गोष्टीचा उल्लेख करता येईल : अप्रतिरथ नांवाच्या सूक्तांत १० ऋचा आहेत, विराट् नांवाच्या छंदात १० अक्षरे आहेत, म्हणून अप्रतिरथ सूक्त व विराट् छंद यांत एक प्रकारचे 'साम्य' किंवा 'बंधुता' आहे, विराट् म्हणजे अन्न, म्हणून अप्रतिरथ सूक्तासह केलेल्या यज्ञक्रियेने विराट्-मधील अन्नादि सुप्त शक्ति यजमानाला हटकून प्राप्त होईल (तैत्तिरीय संहिता ५.४.६) 'तुपाने भरलेली स्रुक् (पळी) म्हणजे प्रजापति होय. म्हणून पळीमध्ये भरलेले सबंध तूप जो यज्ञांत हवन करतो तो प्रजापतीच्या समीप जातो.' (मैत्रायणीसंहिता १ ६.७). त्याच-प्रमाणे मंत्र किंवा प्रार्थना यांमधील अर्थ किंवा आशय यांपेक्षा मंत्राचे शब्द, अक्षर, उच्चार याना कर्मकाडामध्ये इतके बेमुमार महत्त्व आलें की, 'इंद्रशत्रु.' या समासांतील केवळ स्वरोच्चाराच्या प्रमादामुळे वृत्राने इंद्राकडून आपला मृत्यु ओढवून घेतला.

कर्मकांडाविरुद्ध प्रतिक्रिया : यज्ञजन्य कर्मकाडांत अर्थापेक्षा शब्दाचें, मंत्रापेक्षा तंत्राचें, बुद्धीपेक्षा कर्माचें जे *अवास्तव स्तोम माजले* त्याच्याविरुद्ध प्रचंड प्रतिक्रिया म्हणून औपनिषदीय तत्त्वज्ञान निर्माण झालें व उपनिषदांनी 'यज्ञ म्हणजे फुटक्या नौका होत' असा पुकारा करून मानवाच्या बुद्धीची, आत्मगुणाची व आत्मज्ञानाची प्रतिष्ठापना केली. भगवद्‌गीतादि ज्ञानभक्ति-निष्कामकर्मयोगपर ग्रंथांनीहि कर्म-कांडांचा कडकडून निषेध करून मानवाच्या हृदयातील भक्तिज्ञान-भावनेला योग्य ते उच्च स्थान दिलें.

इ. स. नंतर सहाव्या-सातव्या शतकांत तंत्रमार्ग अस्तित्वांत येऊन त्यानेहि विशिष्ट अर्थाने कर्मकांडाचा पुनरुद्धार केल्याचे दिसून येते ओम्, आम्, ऊम् व बीजयंत्र यांतील अक्षरांना दिलेले महत्त्व, विशिष्ट बीजमंत्रांची अक्षर-यंत्रें, पवित्र अक्षरांनी भारलेल्या श्रीचक्र, कवच, मुद्रा इत्यादि गोष्टी या त्यांची साक्ष होत. अर्थात् तंत्रमार्गीय तत्त्वचिंतकानी या कर्मकाडाचे आपल्या साधनेंतील एक टप्पा व पायरी म्हणून समर्थन केले आहे.

यातुप्रेरणा : क्रियाविधि किंवा कर्मकाड यांचा तत्त्वज्ञानेतिहासाच्या दृष्टीने विचार करिता, कर्मकाडामागील मानवाची प्रेरणा 'यज्ञा-प्रमाणेच यातु–(जादू किंवा मॅजिक) प्रेरित आहे' असें दिसून येईल यातु-उपपत्तीनुसार मानवाने आपल्या प्रारंभीच्या अविकसित अवस्थेत सर्व विश्वातील चराचर, सजीव-निर्जीव वस्तुमात्रामध्ये एकमेव गूढ अदृश्य शक्ति किंवा सुप्त सामर्थ्य असल्याचें कल्पिले. त्या विश्वशक्तीचे आपल्या जीवनांतील हरएक प्रसंगी सहकार्य मिळविण्याकरिता जशी त्याने प्रार्थनागीतें, ऋचा, सूक्तें रचली, तसाच त्याने यज्ञप्रक्रियेचा अवलंब केला. यज्ञप्रक्रियेतील द्रव्यसामग्री व साहित्य या साधनानी होमहवन करून त्या विश्वशक्तीचे आपणांला अनुकूल असें नियंत्रण करूं, तिला आपणांकडे ओढून घेऊं व आपल्या जीवनांतील समस्या सोडविण्यासाठी तिला जुंपून घेऊं असे त्यास वाटले, व त्याकरिता

'बंधुता'सारख्या तत्त्वद्वारा त्याने याज्ञिक कर्मकांडाचा डोलारा उभारला. 'यातुक्रियाप्रेरित' यज्ञकर्मकांड म्हणजे विश्वनिसर्गशक्ति आपणांकडे ओढून घेण्याची एक प्रक्रियाच होय. याज्ञिक कर्मकांडामागे दुसरीहि एक गोष्ट – त्यातील सामाजिक आशय – आपणांस आढळून येईल हे यज्ञ काही उद्दिष्ट मनात धरून दररोज किंवा ऋतुमानाच्या निमित्ताने नैमित्तिक किवा जीवनातील एखादी मोठी घटना (उदा.— राजाचा राज्याभिषेक, दिग्विजय) साजरी करण्याकरिता केले जात. त्याकरिता अनेक लोक एकत्र जमत व त्यांच्या सहकार्याने यज्ञकर्मचक्र चाले. साहजिकच अशा प्रसंगी सृष्टीच्या व तदनुरूप चालणाऱ्या मानवी जीवनाच्या तालबद्ध आवर्तनात्मक घटनांशीं समाज भावनात्मक-दृष्ट्या एकरूप होत असे व सामाजिक भावना उचंबळून येऊन समाज-पुरुषाचें उन्नयन होत असे.

संदर्भ-ग्रंथ · दांडेकर, आर. एन. : *सम आस्पेक्ट्स ऑफ दि हिस्टरी ऑफ हिंदुइझम* (पुणें, १९६७); मॅक्डोनेल, ए ए. : *वेदिक रिलिजन अँड मॅजिक – 'एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ रिलिजन अँड एथिक्स'* संपा. जे. हेस्टिंग्ज, खं. १२ (एडिंबरो, १९२१).

वि. म. बेडेकर

क्रिसिपस : (ख्रि. पू. २८०–२१०) जन्म : सिलिसिया. हा अतिशय अभ्यासू, मेहनती व वादविवादनिपुण होता. याने जवळ-जवळ ७०० पुस्तकें लिहिलीं. त्यांतील बहुतेक काळाच्या लाटेंत गडप झाली. स्टोइक पंथाच्या तत्त्वांचे त्याने आपल्या प्रभावी लिखाणाने समर्थन केलें. झीनोच्या चित्रांनी सुशोभित अशा देवडींत चालू असलेल्या विद्यालयास त्याने सर्वस्वी वाहून घेतलें होतें.

सर्व ज्ञान अनुभवांतून मिळतें. कल्पना स्वयंभू नसतात. सोपाधिक आणि वैकल्पिक संविधानांच्या उचित प्रकारांचा सविस्तर विचार करून संविधानमालांवर क्रिसिपसने एक पुस्तक लिहिलें.

देवावर व विश्वांतील रचनाबद्धतेवर क्रिसिपसचा विश्वास होता. दैवी न्याय आणि बुद्धि यांच्यावाचून घटना घडूंच शकत नाही असें तो मानी; पण त्याचबरोबर मानवी आत्मस्वातंत्र्यावरहि त्याचा विश्वास होता. आत्मस्वातंत्र्य आणि दैवी नियतत्ववाद यांच्यांत समन्वय घडवून आणण्याचा त्याचा प्रयत्न दिसतो. मानवी बुद्धि वैश्विक बुद्धीचा अंश आहे. फक्त स्टोइक पद्धतीने जगणाऱ्या साधूंचाच पुनर्जन्म होतो.

सद्गुण मनुष्यांत स्वभावत. नसतो सवय व सस्कार यातून तो निर्माण होतो. दुराचार चुकीच्या निर्णयातून निर्माण होतो. त्यामुळे प्रगल्भ मनुष्यच सदाचारी असतो.

स्टोइक पंथांतर्गत मतभेद नाहीसे करून त्या पंथाला व्यवस्थित व एकात्म स्वरूप देण्याचें प्रधान कार्य क्रिसिपसने केले. संशयवाद, सुखवाद इत्यादि संप्रदायांच्या वैचारिक हल्ल्यांपासून त्याने स्टोइक पथाचे सरक्षण केलें. आधुनिक काळांतील अनुभववादी विचारशाखेची बीजे क्रिसिपसच्या ज्ञानमीमांसेत आढळून येतात. आपले मतप्रति-पादन करण्यात व परमताचें खंडन करण्यात क्रिसिपसचें कौशल्य विशेषत्वाने दिसून येते.

संदर्भ-ग्रंथ : फुल्लर, बी. ए जी. : *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, खं. १, हिस्टरी ऑफ एन्शंट अँड मिडिव्हल फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९३८); स्टेस, डब्ल्यू. टी. : *ए क्रिटिकल हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (लंडन, १९२०); पटवर्धन, वा. पु · *युरोपीय तत्त्वज्ञानाचा संक्षिप्त इतिहास* (पुणें, १९६५).

हे. द. गोखले

क्रोचे, बेनेडेट्टो : (१८६६–१९५२) : हा आपल्या काळांतील सर्वात श्रेष्ठ इटालियन तत्त्ववेत्ता होऊन गेला. इतिहासाचें स्वरूप व वाङ्मयीन टीकेची पद्धती या विषयांवर निबंध लिहून त्याने तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत प्रवेश केला. मार्क्सच्या आर्थिक सिद्धान्ता-विषयी काही मुद्द्यांवर त्याने १८९६ ते १९०० ह्या दरम्यान लिखाण केले. १९०१ नंतर लवकरच त्याने स्वत.च्या आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाची पद्धतशीर मांडणी करण्यास सुरुवात केली. ह्या लिखाणाचे चार भाग आहेत : (१) सौंदर्यशास्त्र, (२) तर्कशास्त्र, (३) कर्म-प्रवृत्तीचें (म्हणजेच अर्थशास्त्र व नीतिशास्त्राचें) तत्त्वज्ञान व (४) ऐतिहासिक लेखनाचा इतिहास व सिद्धान्त.

१९१० मध्ये तो सिनेटर झाला व १९२० ते २१ ह्या काळांत तो शिक्षणमन्त्रीपण होता. १९२५ मध्ये त्याने फॅसिस्टविरोधी बुद्धि-वाद्यांचा जाहीरनामा तयार केला. १९२६ मध्ये त्याचें घर फॅसिस्टांनी जमीनदोस्त केलें.

चैतन्याच्या विविध प्रवृत्ति : क्रोचेच्या मते, सत्ता ही विरोधी तत्त्वांच्या व द्वंद्वांच्याद्वारा विकास पावणारी अशी एक आध्यात्मिक क्रिया आहे. हेगेलचेंदेखील हेंच म्हणणें आहे; पण त्याच्या मतें जागतिक क्रियेच्या मुळाशी द्वंद्व-विरोधात्मक तार्किक गति असते. क्रोचेला मात्र हे संमत नाही; कारण जागतिक क्रिया ही जिवंत, गतिमान् व विकसन-शील आत्म्याचीच क्रिया आहे. जिचें प्रत्यक्षीकरण प्रगतिशीलतेत होत असते अशी ती काही परमोच्च विचाराची क्रिया नव्हे. विवेकबुद्धि ही आत्म्याच्या अभिव्यक्तीसाठी जे अनेक स्वतन्त्र मार्ग आहेत त्यांपैकी एक आहे. ह्या सर्व मार्गद्वारा अभिव्यक्त होणारा परमात्मा हा बहुविध व अतीव समृद्ध असा अनुभव असतो. त्याच्या निरनिराळ्या पैलूंची उत्पत्ति त्याच्या एकाच पैलूतून झाली असे मानणें चुकीचें होईल. कला-कृतीसाठी व भौतिक घटनांसाठी तर्काचा आधार घेणें बरोबर नाही. चैतन्याच्या विविध प्रवृत्ति स्वयंसिद्धच आहेत. त्या सर्व एकमेव व अविभाज्य अशा आध्यात्मिक जीवनाला आनुषंगिक म्हणून असतात हाच त्यांच्यामधील एकमात्र दुवा आहे.

आध्यात्मिक जीवनांतील चितन व कृति ह्यांमधील परंपरागत विभिन्नतेवर आपण विचार करूं या. आपल्याला ज्ञान होते व आपण कृतिपण करतों. ज्ञानाची बाजू ही एकीकडे प्रत्यक्षानुभूतीत (इन्टयु-इशन) व्यक्त होत असून दुसरीकडे तिची अभिव्यक्ति बौद्धिक ज्ञानांत होत असते. प्रत्यक्षानुभूति ही संवेदनेत दिलेल्या घटनेपेक्षा पुष्कळ व्यापक असते. तीत स्मृति, कल्पना व भावना ह्यांचा समावेश होतो; तसेंच तींत घटनांच्या विशिष्ट अस्तित्वाला आवश्यक दिक् व काल ह्यांचादेखील समावेश करावा लागेल. थोडक्यांत, जे जें काही प्रत्यक्ष व मूर्त आहे त्या सर्वांचा तीत समावेश करावा लागेल. प्रत्यक्षानुभूति जरी साधी व आदिम स्वरूपाची असली तरी तीत सत्तेच्या स्वरूपाचें खरेखुरे ज्ञान व्यक्त होत असते.

प्रत्यक्षानुभूति, ज्ञान व इच्छा ह्यामधील फरक समजून घेणे आवश्यक आहे प्रत्यक्षानुभूति ही संवेदना व कल्पनाची निष्क्रिय अशी काही गोळाबेरीज नाही ती चैतन्यमय, प्रकाशमय, क्रियाशील अशी प्रस्फूर्ति असते असे काहीतरी की, जे सार्थ शब्दरचनेच्यापूर्वी आपल्या मनांत असते तसे.

सार्थक वाणी ही सामान्य कल्पनेच्या समवेतच प्रकट होत असते. तिच्यायोगे बाह्य वस्तूविषयी आपण विधाने करू लागतो काही विधाने व सामान्य कल्पना व्यापक स्वरूपाच्या असतात तार्किक व तत्त्वचिंतनाची ही मुख्य उपकरणे होत वैज्ञानिक परिकल्पनाची व्याप्ति अनुभवाच्या एका विशिष्ट क्षेत्रापुरतीच मर्यादित असते; आणि ह्या क्षेत्रातील घटनाना अतिशय संक्षेपाने व सोयीने व्यक्त करण्याकरिता ती जणूकाय लघुलिपीच आहे असे वाटते व्यापक सामान्य परिकल्पना जर सोडल्या तर वैज्ञानिक परिकल्पनाचे कार्य अनुभवाच्या स्वरूपाकडे रोखून पाहण्याचे नसून अनुभवालाच आपल्या व्यावहारिक गरजांच्या अनुरूप वाकविणे हे असते ह्या परिकल्पना जणूकाय ज्ञानाच्या क्षेत्रांत आपल्या इच्छाशक्तीचेच प्रलवन असते अथवा असे म्हणाना की, त्या दुसरे-तिसरे काही नसून आपल्या इच्छेने रंगविलेले केवळ ज्ञान असतें.

आता आपण अनुभवाच्या सक्रिय व इच्छात्मक बाजूकडे वळू या. हिच्याद्वारा आपण अनुभवाला आपल्या उद्देशाच्या अनुरूप करून घेतों. हिचेदेखील दोन भाग असतात आपले उद्देश कधीकधी असे असतात की, जे सिद्ध झाले असता व्यक्तीचे हित साध्य होते अथवा कधीकधी त्यामुळे सर्वाचे हित साध्य होते पहिल्या प्रतीच्या उद्देशात व्यावहारिक उपयुक्तता ही महत्त्वाची असून त्याना 'आर्थिक' हेतु असें म्हणता येईल, परंतु देशकालपरिस्थितिनिरपेक्ष लोकहित साध्य करण्याचे उद्देश सिद्ध करताना मात्र आपण नैतिकतेच्या कक्षेत काम करीत असतो.

परमात्म्याचे चार आविष्कार : अशा तऱ्हेने परमात्म्याचे चार आविष्कार असल्याचे आपणास आढळून येते प्रत्यक्षानुभूतीत तळपणारे **सौंदर्य,** बुद्धीत चमकणारे **सत्य,** आर्थिक प्रवृत्तीना महत्त्व देणारी **उपयुक्तता** व नैतिक आचारात ओथवलेले **सौजन्य.** परमोच्च जीवनाची ही चारहि रूपे परस्पराश्रित असून त्याची स्थिति अशी असते की, जरी कोणा एकाचा आविष्कार दुसऱ्याच्या अभावी झाला असला तरी त्याचे महत्त्व नष्ट होत नाही अनैतिक अथवा असत्य व अनुपयुक्त जरी काही असले तरी ते सुंदर असू शकते तसेच जरी काही पापावलिप्त व कुरूप असले तरी ते व्यावहारिकदृष्ट्या उपयुक्त असू शकतें किंवा ज्ञेय असू शकते. थोडक्यात, काहीहि अजिवात मूल्यविरहित असू शकत नाही; कारण जे मूल्यविरहित आहे त्याला अस्तित्वच नसतें.

अशा तऱ्हेने अनुभवाच्या प्रत्येक क्षेत्रात विरोधी तत्त्वाचा आपण समन्वय करूं शकतो. ज्या अज्ञेयाला परमात्मा ज्ञेय करू शकत नाही त्याला तो सुंदर करु शकतो. तो कुरुपाला जरी सुंदर करू शकत नसला तरी ज्ञेयाच्या परिसीमेत आणूं शकतो. तो पापावलिप्ताला जरी नैतिक दृष्टीने कल्याणप्रद करू शकत नसला, तरी त्याला व्यावहारिकदृष्ट्या उपयुक्त करू शकतो. परमात्मा कोणत्याहि अभावाला बाजूला सारून त्यावर विजय मिळवू शकतो कारण जे त्याच्या अस्तित्वाच्याएका बाजूसाठी अभावात्मक असते तेच त्याच्या दुसऱ्या बाजूसाठी भावात्मक असू शकते

परमात्मा म्हणजे इतिहास : इतिहासाच्या महत्त्वावर क्रोचेने हेगेलइतकाच जोर दिला आहे. परमात्मा म्हणजे इतिहासच; कारण त्यांत ज्ञान व कर्म ह्यांचा संपूर्ण समन्वय झालेला असतो परमात्मा हा विश्वाची क्रिया चालवीत असतो; आणि त्याच वेळी तिच्यावर विचारपण करीत असतो. त्याचप्रमाणे इतिहासातदेखील घटना असल्या तरी त्यांबरोबर त्यांचें ज्ञान व त्याचें मूल्याकनपण असते. घटना तर जणूकाय अशा मानवी कृतिच होत की, ज्यात कर्त्याचे ज्ञान अंतर्हित असते, म्हणून जें काही खरोखर घडले आहे त्याचे ज्ञान संपादन करावयाचे असेल तर आपल्याला गतकाळात प्रवेश करावा लागेल, व जे त्या काळी उपस्थित होते त्यांच्या दृष्टीने त्याच्याकडे पाहावे लागेल; परंतु इतकेंच करून भागणार नाही. त्या गतकालाचे ज्या भविष्यकाळाला त्याने निर्माण केले आणि ज्यांच्यात आपण राहत आहोत त्या वर्तमानकाळाच्या दृष्टीने पुनर्मूल्यांकन करावें लागेल. अशा तऱ्हेने इतिहासकार परमात्म्याप्रमाणेच प्रत्येक क्षणाला वघत असून त्याचे साकल्याने ज्ञान मिळवीत असतो तो आपल्या परीने अत्यंत गंभीर असा तत्त्वज्ञ असतो. इतिहासाला इतिहासाचें तत्त्वज्ञान नको, कारण इतिहासच सत्तेच्या स्वरूपाचें तत्त्वज्ञान होय.

प्रत्यक्षानुभूतीनेच सौंदर्यास्वाद : क्रोचेचा सौंदर्यविषयक सिद्धान्त हा त्याच्या तत्त्वज्ञानांत वैशिष्ट्यपूर्ण असा मानला जातो. क्रोचेचे म्हणणें असे आहे की, सौंदर्य हें प्रत्यक्षानुभूतीद्वाराच आकलन करता येते. ह्या बाबतीत तो कांट व हेगेलसारख्या तत्त्वज्ञाशी सहमत नाही. ह्या तत्त्वज्ञांनी सौंदर्याला परमात्म्याच्या सर्वोच्च अनुभवांत स्थान दिले आहे. सौंदर्याला व कलेला दिलेल्या ह्या सर्वोच्च स्थानामुळेच कलेची खरी प्रकृति आपल्या डोळ्यांआड लपून बसली आहे, आणि तिच्यामुळेच सौंदर्यमीमांसेत बरीचशी अनास्था व भ्रांति निर्माण झाली आहे.

वस्तुत. आपल्या अनुभवांत कलेचें स्थान सर्वोच्च नसून ते सर्वांत खालचें आहे. कलेचा रसास्वाद केवळ प्रत्यक्षानुभूतीनेच घेता येतो तिच्यामुळे जगाच्या गतिमानतेचें—स्पंदनशील सत्तेचें—आकलन करता येते. ह्या अनुभूतीत बौद्धिकतेचा जरादेखील अंश नसतो ज्ञानाचे हे सर्वप्रथम व अत्यंत साधे रूप असल्यामुळे आपल्या जिज्ञासावृत्तीला त्यांत संपूर्णपणें समाधान कधीच मिळूं शकत नाही; आणि म्हणूनच ते ज्ञान मिळविण्यास उद्युक्त झालेल्या मनाचें अंतिम ध्येय होऊं शकत नाही.

कलेच्या रसास्वादाची दोन वैशिष्ट्यें आहेत. एकतर तो प्रत्यक्षानुभूत असतो; कारण त्यात वस्तूंना आपण त्यांच्या अत्यंत साध्या स्वरूपांत, त्या जशा आहेत तशा स्वरूपात पाहत असतो. दुसरे वैशिष्ट्य हे की, तो अंत.स्फूर्त असतो आंत जे काही आहे त्यालाच त्याच्यामुळे अभिव्यक्ति मिळते. बाह्यत्वाला त्यांत मुळीच स्थान नाही.

कला म्हणजेच प्रत्यक्षानुभूति हे जर खरें असले, तर मग बाह्य वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान (पर्सेप्शन) म्हणजेच कला नव्हे काय ? नाही; कारण अशा बाह्य वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञानदेखील बौद्धिक विचारापासून अलिप्त नसते; कारण त्यात बाह्य विषयाबद्दल आपण विधान (जज्मेंट) करीत असतो; निदान बाह्य जगाची अमूर्त परिकल्पना त्यात गृहीत असतेच.

क्रोचेच्या मते, कला ही शुद्ध मनोमय असते बाह्य कलाकृति नांवाची वस्तु अकल्पनीय आहे. जे कलाकृतीत बाह्य आहे, जे आपण प्रत्यक्ष बघतों किंवा ज्या वस्तूला आपण सुंदर रूप देतो ती स्वत: कलेला अथवा सौदर्याला बाह्य असते कलेचा संबंध तर अर्थाशीं असतो. कलाकाराला शुद्ध कल्पना हवी असते. ही कल्पना मनोमय असते. ती साकार करण्याकरिता कलाकार जें उपादान वापरतो तें कलेच्या आंतरिक आध्यात्मिक अर्थाला पारखे असतें. "अशा तन्हेने कलेची सर्व शक्ति तिच्या साधेपणात, तिच्या अनवगुंठिततेत, तिच्या अकिंचनतेत, तिच्या सुकुमारतेतच तिची शक्ति अंतर्हित असते; आणि म्हणूनच आपल्याला इतके आकर्षण असते. . . . . तिच्यांत आपल्या चिंतनात्मक जीवनाचे मूळ सापडतें. फूल अथवा फळ नसून मूळ असण्यांतच तिचें वैशिष्टय आहे. मुळाशिवाय फूल अथवा फळ असणे शक्य नाही."

संदर्भ-ग्रंथ : क्रोचे, बी. : *एस्थेटिक्स अॅज सायन्स ऑफ एक्स्प्रेशन अॅंड जनरल लिंग्विस्टिक्स* (इन 'फिलॉसफी ऑफ दि स्पिरिट', अनु. डी. एन्स्ली, लंडन, १९०९); — . *एक्सेप्शन अॅंड जनरल लिंग्विस्टिक्स*, अनु. डी. एन्स्ली (न्यूयॉर्क, १९०९, आ. २, १९२२;) —: *फिलॉसफी ऑफ दि प्रॅक्टिकल*, अनु. डी. एन्स्ली (न्यूयॉर्क, १९१३); — : *लॉजिक अॅज दि सायन्स ऑफ दि ट्रू कन्सेप्ट* (इन ' फिलॉसफी ऑफ दि स्पिरिट ', अनु. डी. एन्स्ली, लंडन, १९०९); कार, एच. डब्ल्यू. : *दि फिलॉसफी ऑफ बेनेडेट्टो क्रोचे* (लंडन, १९१७); स्प्रिग्ज, सी. : *बेनेडेट्टो क्रोचे, मॅन अॅंड थिंकर* (केंब्रिज, १९५२).

ना. वि. जोशी

क्लार्क, सॅम्युएल : (१६७५–१७२९) : जन्म : नॉरविच (इंग्लंड), सेन्ट जेम्स वेस्टमिन्स्टर येथे रेक्टर, कुशल धर्मोपदेशक म्हणून मोठा नावलौकिक.

ग्रंथ : (१) ए डेमॉन्स्ट्रेशन ऑफ दि बीइंग अॅंड अॅट्रिब्यूट्स ऑफ गॉड, १७०५. (२) ए डिस्कोर्स कन्सर्निंग दि अन्चेंजेबल ऑब्लिगेशन्स ऑफ नॅचरल रिलिजन अॅंड दि ट्रुथ अॅंड सर्टण्टी ऑफ दि ख्रिश्चन रेव्हेलेशन, १७०५. (३) दि लायब्निझ क्लार्क कॉरस्पाँडन्स, १७१७ (मॅंचेस्टर, १९५६).

विधानांच्या एका साखळीने क्लार्कने ईश्वराचे अस्तित्व व त्याचे गुण सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. एक अविकारी व स्वतंत्र वस्तु अनादिकालापासून अस्तित्वांत असलीच पाहिजे असा त्याचा आग्रह असून ती वस्तु म्हणजेच ईश्वर होय. ईश्वर अनंत, सर्वव्यापी, बुद्धिमान्, स्वतंत्र, सर्वशक्तिमान्, चतुर, मंगलमय व न्यायी आहे.

जगतातील वस्तुवस्तूत नित्य, आवश्यक असे योग्यता किंवा अयोग्यता-दर्शक संबंध असतात. ते मानवी किंवा ईश्वरी बुद्धिनिरपेक्ष आहेत; पण असें असलें तरी त्याचें ज्ञान मात्र त्या बुद्धीलाच अवगत आहे. या बाबतीत क्लार्क हा न्यूटनच्या पदार्थविज्ञानाचा किंवा वास्तववशास्त्राचा पुरस्कर्ता होता. सर्व विश्व हें वास्तवाच्या दृढ नियमांनी बद्ध असले तरी त्याचा ईश्वरशास्त्राशी, धर्माशी वा नीतीशी विरोध नाही. खरें म्हणजे अशा वस्तुनिष्ठ नियमांशी सुसंगत असणारे वर्तन म्हणजेच नैतिकता. न्यूटनच्या पदार्थविज्ञानाने ईश्वर, धर्म, नीति व इतर सामाजिक मूल्ये यांना स्थान राहत नाही असा न्यूटनच्या विचारा-विरुद्ध फार मोठ्या प्रमाणावर आक्षेप घेतला जात होता. आक्षेपकांच्या यादीत अग्रभागी लायब्निझसारखा प्रभावी व सर्वस्पर्शी तत्त्ववेत्ता होता. न्यूटनच्या विचारावरील या आक्षेपाचे खंडन करण्याचें कार्य सॅम्युएल क्लार्कने स्वत.कडे घेतले या बाबतीत ' दि लायब्निझ क्लार्क कॉरस्पाँडन्स ' ग्रंथ हा फारच उद्बोधक असा आहे. क्लार्क हा शेवट-पर्यंत न्यूटनच्या पदार्थविज्ञानाचा एक झुंझार पुरस्कर्ता म्हणून राहिला. क्लार्कच्या मतानुसार नीतिनियमाचे ज्ञान गणित-नियमाच्या ज्ञाना-सारखे स्पष्ट असते. या ज्ञानातून कर्तव्याची भावना आपोआप येते. स्वयंप्रकाशित व मूलभूत अशा नीतिपरायणतेच्या नियमापासून विशिष्ट नियम निघतात. नित्य अशा नैतिक भेदातूनच (१) ईश्वराविषयीची, (२) इतरांविषयीची व (३) स्वत.विषयीची मानवी कर्तव्यें निष्पन्न होतात : (१) धार्मिकता – ईश्वरेच्छेचे पालन, (२) समदृष्टि – स्वत बाबत अपेक्षित असणारी वर्तणूक दुसऱ्याला देणें व, परहितवृत्ति – सर्वांना कल्याणकारक व सुखदायक वर्तणूक (३) संयतता – स्वरक्षण व आवेगांचे नियमन

युक्त बुद्धि मनुष्याला पशूहून वेगळा करते व तीच त्याला युक्ता-युक्ततेतील आवश्यक असे फरक दाखवते; परंतु नीतिमत्ता, बुद्धि व इच्छाशक्ति या दोन्हींशीहि निगडित असल्याने मनुष्याला श्रेयस्चें ज्ञान झाले तरी इच्छाशक्तीकडून तदनुरूप कार्य होईलच असें नाही. गणितातील नियमात व नीतिनियमात हा एवढाच फरक आहे.

क्लार्क म्हणतो की, बुद्धीला विश्वघटनेच्या नियमाचें स्पष्ट ज्ञान होण्यासारखें असलें तरी काही बाबतीत ईश्वराला विश्वघटनेने कृति-स्वातंत्र्य दिलें आहे. बुद्धि याबाबत कल्पना करू शकते; पण अनेकदा या कल्पनाना ईश्वराविष्काराची मदत लागते. त्याच्या मते ईश्वरा-विष्काराची ख्रिश्चन कल्पना समाधानकारक आहे. त्याला अलिप्त-देववादी ख्रिश्चन असें म्हणतां येईल.

क्लार्कमध्ये प्लेटोच्या गूढवादाने न झाकळलेली अशी ब्रिटिश बुद्धि-निष्ठता दिसते. तो अनुभवनिरपेक्ष ईश्वरशास्त्राची रचना करणारा तसेच बौद्धिक अंत.प्रज्ञावादी आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : स्टीफन, एल. : *हिस्टरी ऑफ इंग्लिश थॉट इन दि एटीन्थ सेंच्युरी*, २ ख. (लंडन, १८७६; आ. ३, १९०२), रॉजर्स, ए. के. : *मॉरल्स इन रिव्ह्यू* (लंडन, १९२७); मार्टिनो, जे. : *टाइप्स ऑफ एथिकल थिअरी*, २ खं. (लंडन, १९०१); सिज्विक, एच. : *मेथड्स ऑफ एथिक्स* (लंडन, १८७४; आ. ६ १९०१); पीच, बी. : *सॅम्युएल क्लार्क* (इन 'एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ मॉरल्स ', संपा. व्ही. फर्म, न्यूयॉर्क, १९५६).

पद्मा भी. कुलकर्णी

क्लेमंट (ऑफ अलेक्झांड्रिया) (सुमारे इ स १५०–२१५) : सत्य तत्त्वज्ञानाच्या शोधांत इटली, सीरिया, पॅलेस्टाइन आणि इजिप्त या देशात प्रवास केल्यानंतर क्लेमंट आपल्या जन्मस्थानी अलेक्झांड्रियास परत आला; व तेथे त्याने ख्रिस्ती विद्यापीठाचे प्रमुख पँटेनॉस यांच्याजवळ ख्रिस्ती धर्माचा अभ्यास केला. त्याच्या बाप्तिस्म्या-नंतर त्याने तेथे अध्यापनास प्रारंभ केला (इ. स. १९०) ; आणि नतर

(इ स. २००) त्या सस्थेचा तो प्रमुख झाला. या संस्थेंतच ऑरिजेनने त्याच्याजवळ अध्ययन केलें विशाल विद्वत्ता, कुशाग्र बुद्धि व सयमी जीवन असलेल्या या पडिताने असे स्वानुभवी व प्रभावी ग्रंथ लिहिले की, ज्याच्या योगाने ग्रीक तत्त्वज्ञान व ख्रिस्ती धर्म याच्यामध्ये एक प्रकारचा भक्कम दुव्याचा पूल उभारला गेला. त्याचे प्रमुख उपलब्ध ग्रथ 'प्रोट्रेप्टिकॉस', 'पेडॅगोगॉस' व 'स्ट्रोमेटिस' हे होत.

जस्टिनच्या पद्धतीने लिहिलेल्या 'प्रोटेप्टिकॉस' या ग्रथांत पौराणिक अनेकेश्वरवाद सोडून ख्रिस्ती ईश्वरवादाचा स्वीकार करण्याचें ग्रीकास आवाहन करण्यात आले आहे, कारण पूर्वजप्राप्तप रंपरेपेक्षा सत्य हेच अधिक स्वीकारार्ह असते.

'पेडॅगोगॉस' या ग्रंथांत नूतन धर्मांतरित ख्रिस्तधर्मीयांना श्रद्धा, (धार्मिक) ज्ञान व (दैवी) प्रेम यावर केंद्रित होणारा ख्रिस्ती नीतीचा आदर्श शिकविला आहे. ख्रिस्त हा वंश–अधिकार–निरपेक्ष दृष्टीने सर्व मानवांचा परिपूर्ण शिक्षक आहे, कारण तो देवाचा स्वत.चाच मूर्तिमत शब्द व साक्षात् पुत्र आहे. क्लेमटने त्यात बहुरंगी अलेक्झाड्रियन लोकांत विशेष सुरूढ असलेल्या अंधश्रद्धा व विपरीत चालीरीति याचा मितव्ययी व संयत अशा खऱ्याखुऱ्या ख्रिश्चनांच्या जीवनमार्गांशी असलेला विरोधहि दर्शविला आहे.

ख्रिश्चनाच्या ख्रिस्ती ज्ञानाच्या परिपूर्णतेची ओळख करून देण्यासाठी व सर्वोत्कृष्ट ग्रीक तत्त्वज्ञान (सत्ताशास्त्रांत पायथॅगोरस, प्लेटो व नीतिशास्त्रात स्टोइक पंथ) हे, ज्यू धर्मास पूरक असलेल्या दैवी शब्दांतून स्फुरण पावले आहे हें दाखवून देण्यासाठी, क्लेमंटने 'स्ट्रोमेटिस' हा ग्रंथ लिहिला आहे. म्हणजे ग्रीक तत्त्वज्ञान व ज्यू धर्म हे उभयता ख्रिस्ती ज्ञानाचीच पूर्वतयारी होत. या तिन्हीच्या परस्पर सलगपणावर त्याने विशेष भर दिला आहे. ते तत्त्वज्ञान व तो धर्म, दैवी प्रेम हेंच आत्मा असलेल्या ख्रिस्ती ज्ञानाचे सुयोग्य परिचारक होत. देव हा या जीवनांत पुरेसा आकलनीय नसल्याने आपणांस त्याची प्राप्ति प्रेमापेक्षा ज्ञानांतून कमीच होते; परंतु ज्ञानाधिष्ठित प्रेमाने ती अधिक होते पूर्ण ख्रिस्ती हा पूर्ण ज्ञानी व पूर्ण ज्ञानी हा पूर्ण ख्रिस्ती असतो. क्लेमंटच्या या शिकवणीत नवप्लेटोवादाची प्राथमिक स्पंदनें दिसतात.

संदर्भ-ग्रंथ : टॉलिटन, आर. बी. : *क्लेमंट ऑफ अलेक्झांड्रिया, ए स्टडी इन ख्रिश्चन लिबरॅलिझम*, २ ख. (लंडन, १९१४).

आर. व्ही. डस्मेट

क्वा इ न, डब्ल्यू. व्ही. ओ. [क्वाइन विलर्ड व्हॅन ऑर्मन (जन्म १९०८)] : हे अमेरिकन तत्त्वज्ञ आहेत. त्यांचें शिक्षण ओबर्लिन महाविद्यालयांत आणि हार्वर्ड विद्यापीठांत झालें. हार्वर्डला ए. एन. व्हाइटहेड यांच्या मार्गदर्शनाखाली त्यानी डॉक्टरेक्ट पदवीसाठी तर्कशास्त्रावर सशोधनात्मक प्रबंध लिहिला सध्या ते हार्वर्डमध्ये तत्त्वज्ञानाचे 'एडगर्ड पिअर्स' प्राध्यापक आहेत. क्वाइन यानी मुख्यत: गणिती तर्कशास्त्र, तर्कशास्त्राचे तत्त्वज्ञान, भाषातत्त्वज्ञान आणि ज्ञानोपपत्ति या शाखामध्ये कार्य केलेलें आहे

तर्कशास्त्रांतील विख्यात कार्य : क्वाइन यानी स्वत:ची अशी तार्किक प्रणाली माडून गणिती तर्कशास्त्रांतील अतिशय तांत्रिक स्वरूपाच्या अनेक समस्यांची चर्चा केली आहे. व्हाइटहेड आणि रसेल यांनी गणिताच्या तर्कशास्त्रांत जें निरूपण केलें त्या संदर्भांत केलेली सुधारणा ही त्याची तर्कशास्त्रांतील विख्यात कामगिरी आहे. काही तर्कशास्त्रज्ञ असें मानतात की, आकारिक तर्कशास्त्र हे सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने तटस्थ असतें. याचाच अर्थ असा की, एखादी विशिष्ट तार्किक प्रणाली स्वीकारली, की विशिष्ट सत्ताशास्त्र किंवा काही विशिष्ट प्रकारच्या सद्वस्तूचें अस्तित्व एखाद्याने स्वीकारलेंच पाहिजे असें नाही; परंतु क्वाइन हें मत नाकारतो. त्याच्या मते आकारिक तर्कशास्त्र हें सत्ताशास्त्रीयदृष्ट्या तटस्थ नसतें. तर्कशास्त्रामध्ये अनुस्यूत असलेले सत्ताशास्त्र विशेषनामांनी निश्चित केले जात नाही, तर ते विधानांतील चरचिन्हांनी ठरविले जातें, असें क्वाइन प्रतिपादितो; परंतु सामान्याचें अस्तित्व मानलेंच पाहिजे असें बंधन नाही. ह्या बाबतीत क्वाइन नामवादी वाटतो. वास्तविक पाहतां अनेकजणाना असें वाटते की, क्वाइनने अमूर्त वस्तूंची सत्यता नाकारलेली आहे, परंतु नंतर क्वाइनने हें निरूपण अमान्य केलें.

विश्लेषक आणि संश्लेषक विधानांमध्ये पूर्वापार चालत आलेल्या भेदाला क्वाइनने सुरुंग लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. हा भेद तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासामध्ये समाधानकारकपणें स्पष्ट केला गेला नाही; आणि तो तसा करताहि येणार नाही असा क्वाइनचा दावा आहे केवळ तार्किक अधिष्ठानावर तशा प्रकारचा भेद असमर्थनीय आहे हे त्याने दाखवून दिले हा भेद स्पष्ट करण्यासाठी जे विविध मार्ग सुचविले जातात त्या सर्वांची चिकित्सा करून त्यांतील प्रत्येक मार्ग सदोष आहे हें दाखविण्याचा त्याने प्रयत्न केला आहे. उदा.– विश्लेषकता म्हणजे तार्किक सत्य किंवा समानार्थकता अशी व्याख्या करता येणार नाही असें क्वाइनचें मत आहे.

भाषांतराची उपपत्ति : क्वाइनने भाषांतराचीपण उपपत्ति मांडली आहे. अर्थविन्यासाच्या समस्येच्या सदर्भात क्वाइन असें म्हणतो की, पृथक् अशा वाक्यांचा अर्थ निश्चित करण्याचा प्रयत्न करणे हें चुकीचेंच आहे. विधानांचा अर्थविचार ज्या प्रणालीमध्ये त्याचा अंतर्भाव होतो त्याच्या संदर्भांतच केला पाहिजे.

सामान्य भाषेचें तर्कशास्त्र काटेकोरपणें मांडतां येणार नाही. तार्किक उद्देशांसाठी कृत्रिम भाषा वापरणें सोयिस्कर आहे; कारण सामान्य भाषेचा वापर तिच्या संदिग्ध स्वरूपामुळे विनधोकपणे करतां येणार नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : क्वाइन, डब्ल्यू. व्ही. ओ. : *मॅथेमॅटिकल लॉजिक* (न्यूयॉर्क, १९४० ; सुधा. आ., केंब्रिज, १९५१);— : *मेथड्स ऑफ लॉजिक* (लंडन, १९५२; सुधा. आ. १९६०);— : *वर्ड अँड ऑब्जेक्ट* (न्यूयॉर्क, १९६०);— . *फ्रॉम ए लॉजिकल पॉइंट ऑफ व्ह्यू* (केंब्रिज, १९५३);— : *सेट थिअरी अँड इट्स लॉजिक* (केंब्रिज, १९६३);— : *दि वेज ऑफ पॅराडॉक्स अँड अदर एसेज* (न्यूयॉर्क, १९६६).

राजेंद्र प्रसाद

क्ष णि क वा द : प्राचीन ग्रीसमधील हेरॅक्लिटस, आपल्याकडील बौद्ध तत्त्वचिंतक, आधुनिक फ्रेंच तत्त्वज्ञ बर्गसन यांचें असें मत आहे

की, कोणत्याहि पदार्थाचे अस्तित्व केवळ एका क्षणापुरतेच असते माझ्यासमोर असलेला घट दर क्षणी नष्ट होऊन त्या जागी तत्सदृश दुसरा घट येत असतो. खरें तर समोर घट नसून घटांची परंपरा अथवा घटसंतान असते.

हे म्हणणेसुद्धा न्यूनोक्ति आहे. क्षण, क्षण अशी कालाची विभागणी करून अखंडपणें प्रवाही असलेल्या कालाला प्रत्येक क्षणी थिजवून आपण स्थिर करतो, पण स्थिर क्षणाची माळ केल्याने गतिमान् कालाची प्रतिमा निर्माण होणार नाही. तेव्हा, केवळ बोलण्याची सोय म्हणूनच कोणताहि पदार्थ क्षणमात्रच टिकतो असे म्हणावयाचें. वास्तवात टिकणें ही गोष्टच नाही. जे आहे तें केवळ बदलणे, एकसारखे परिवर्तन पावणे एवढेच आहे.

· काय परिवर्तन पावते ? कशाचा बदल होतो ? हे प्रश्नच क्षणिकवादात बसू शकत नाहीत; कारण ते प्रश्न विचारतांना नित्य द्रव्य व त्याचे अनित्य गुणधर्म अशी क्षणिकवादाला मान्य नसणारी विचारविधा पत्करावी लागते.

अनात्मवादाचें भावंड : क्षणिकवादाची व्याप्ति अचेतन पदार्थापुरतीच मर्यादित नाही. ज्याला आपण आत्मा म्हणतों, तो वास्तविकपणे चित्तवृत्तीच्या सघाताचें संतानच असतो. दिव्याच्या ज्योतीतील जळणाऱ्या तेलाचे कण दर क्षणी निराळे असतात. तरीसुद्धा तीच ज्योत तेवत आहे असा भास होतो. तसाच भास आत्मा या पदार्थाचा होत असतो. क्षणिकवाद हे अनात्मवादाचे भावंड आहे.

क्षणिकवादाच्या सिद्धचर्थ बौद्धांचा युक्तिवाद असा . एखादी गोष्ट अस्तित्वांत आहे याचा अर्थ तिच्याने काही क्रिया होत आहे, काही घडत आहे (अर्थक्रियाकारित्व). काहीहि घडण्यासाठी, जे आधीचे आहे त्याने नाहीसे व्हावयास हवे, म्हणून जें अस्तित्वांत आहे ते क्षणिकच असणार (यत् सत् तत् क्षणिकम्।). बर्गसनच्या मते अंतःप्रज्ञेने सतत सर्जनाचा साक्षात् अनुभव येतो.

'नाही'से होणारे क्षण आपले संस्कार नतर येणाऱ्या क्षणाना देतात असे बौद्धांनी तादात्म्याच्या अनुभवाचें स्पष्टीकरण दिले आहे.

क्षणिकवादांतून उत्पन्न होणाऱ्या नैतिक व सत्ताशास्त्रीय अडचणीवर शकराचार्यांनी तर्कपादांत टीका केली आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : दासगुप्त, एस.: *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी;* खं. १ (केंब्रिज, १९२२); वैद्य, प. ल. : *बौद्धागमार्थसंग्रह* (पुणें, १९५६); बर्गसन, एच. . *टाइम अँड फ्री विल,* अनु. एफ. एल. पॉगसन (न्यूयॉर्क, १९१०).

श्री. ह. दीक्षित

क्षराक्षर-विचार : जे अक्षर आणि अविनाशी तेच सत् (अथवा, अंतिम सत्य) आणि जे क्षर अथवा विनाशी ते असत् (अथवा मिथ्या) अशी मानवी बुद्धीची धारणा आहे. म्हणून प्लेटोने नेहमीच्या अनुभवाच्या पलीकडे असलेल्या अक्षर सत्तत्त्वांचें एक निराळेंच विश्व मानले. अविकारी, कूटस्थ, नित्य ब्रह्म हेच काय ते सत्य आणि दृष्टनष्ट-स्वरूपाचें जग हें मिथ्या होय असे शंकराचार्यांनी सागितले. सत्यदर्शनासाठी सर्व गोष्टीच्याकडे ते शाश्वततेचे प्रकार आहेत या दृष्टीने पाहिले पाहिजे असे स्पिनोझाने म्हणून ठेवले. बुद्धीला चिरंतनाचें प्रचंड आकर्षण आहे; म्हणून इतिहासात असें दिसून येतें की, ज्यांना बुद्धिनिष्ठ (रॅशनॅलिस्ट) तत्त्वचिंतक असे म्हणता येईल त्या बहुतेकानी कोणत्यातरी अक्षर, अपरिवर्तनीय वस्तुतत्त्वाचा अंतिम सत्य म्हणून पुरस्कार केलेला आहे. या बुद्धिनिष्ठामध्ये चिद्वाद्याप्रमाणे जडवाद्याचाहि समावेश होतो. पार्मेनायडीसने कूटस्थ, नित्य, अविकारी, गोलाकार असे एक सत् (बीइग) तेवढेच आहे, असत् असे काहीच नाही असा विचार माडला डेमॉक्रिटस आणि ल्यूसिपस यांचे नित्य अणु म्हणजेच पार्मेनायडीसच्या 'सत्'च्याच छोटचा आवृत्त्या होत. या सर्व विचारपद्धतीमागे,'जे आहे ते आहे आणि नाही तें नाही, नसत्याचे असते आणि असत्याचें नसते होणार नाही अशा प्रकारची बुद्धीची नित्यत्व-निष्ठा दिसून येते

पण प्रत्यक्ष येणारा अनुभव मात्र प्रवाही असतो, एकसारखा बदलणारा असतो आपल्या साऱ्या अनुभूति विरघळणाऱ्या म्हणजे क्षर आहेत. बुद्धीचे आदर्श काहीहि असले तरी, वास्तवता ही प्रत्यक्ष अनुभवानेंच समजणार अशी भूमिका घेणाऱ्यांनी अस्तित्वाच्या गतिशीलतेकडे लक्ष वेधले. बौद्धांनी सांगितलें की, जे आहे ते क्षणिकच आहे. ज्याला आपण एक घट म्हणतों तें वास्तविक घटसंतान आहे. दिसणारा घट प्रत्येक क्षणी नष्ट होतो व त्याची जागा तसल्याच दुसऱ्या घटाने घेतली जाते. अखड परिवर्तन हेच विश्वाचे स्वरूप होय, असे हेरॅक्लिटसचे म्हणणे होते. विश्व म्हणजे क्षणभगुर प्रतीतींची मिरवणूक होय असा ह्यूमचा सिद्धान्त आहे.

क्षर अवस्थांमागे अक्षर . सतत परिवर्तन एवढीच एक नित्य गोष्ट आहे असे म्हणण्यात दोन अडचणी येतात पहिला प्रश्न असा की, परिवर्तन चाललें आहे हे समजते कोणाला ? परिवर्तन समजणें म्हणजे आधी 'क' अशी प्रतीति येणे; व मागाहून 'ख' अशी प्रतीति येणे. पण 'ही आधीची आणि ही मागाहूनची' असें ज्यास समजतें तो आधीहि असतो आणि मागाहूनहि असतो, आणि होता तसाच असतो अनुभूति क्षर आहेत, असें ज्ञान ज्यास होतें तो अक्षरच असणार दुसरे म्हणजे परिवर्तन व्हावयाचें असेल तर ते कशाचें तरी व्हावयास हवे; परंतु ज्या कशाचें परिवर्तन व्हावयाचें तें अपरिवर्तितच राहिले पाहिजे परिवर्तन म्हणजे आधी 'क' असणे आणि मग त्याचे 'ख' होणे. 'क' आणि 'ख' या अत्यंत भिन्न गोष्टी असतील तर जें झाले त्यास परिवर्तन म्हणता येणार नाही पूर्वक्षणी 'क' हा क्षर पदार्थ होता; आणि उत्तरक्षणी 'ख' हा पदार्थ आहे एवढेच म्हणता येईल. 'क' हे 'ख' झालें असे म्हणता येणार नाही. बरे, 'क' आणि 'ख' या सर्वस्वी अभिन्न गोष्टी होत असें मानलें तर परिवर्तनाची क्रिया घडलीच नाही असे म्हणावे लागते; कारण क्रिया अशी कोणतीच घडली नाही, म्हणून क्षर अवस्थाच्या मागे अक्षर तत्त्व मानावें लागते.

ही गरज अधिकाशाने व्यक्तिजीवनात भासते. जीवन गतिमान् आहे. कालचा 'मी' आज नाही हे सर्व खरें; पण तो 'मी'च आहे हेहि खरे असते. माझे शरीर आणि त्याचे व्यापार, माझे विचार आणि आवडी-निवडी ही सर्व एकसारखी बदलत असतात, तरी हें सर्व बदल अनुभवणारा 'मी' तोच आहे असा आत्मप्रत्यय येत राहतो. क्षर पदार्थाच्या अंतर्यामी अक्षर तत्त्व कसे नांदू शकते याचा अनुभव आपण

एकसारखा घेत असतो तो अनुभव समजावून घेण्यासाठी ज्या 'अक्षर-द्रव्य' आणि 'क्षर अवस्था' या सकल्पना तयार होतात, त्याच्याद्वारा वाह्य विश्वांतील परिवर्तनाचे आपण आकलन करू पाहतो

पण (निदान) वाह्य विश्वाच्या वावतीत अक्षर द्रव्याची अनुभूति नसल्याने, नुसत्या अवस्थाचेच अस्तित्व मानावे असें प्रत्यक्षान्तवाद्यां-कडून सुचविण्यात येते अवस्था कशाच्या ? उत्तर दिले जाते, "एका सनातन नियमाच्या त्या आविष्कृति होत." नियम हे अक्षर होत आणि नियमानुवर्ती घटना क्षर होत, असे हे विश्व-चित्रण आहे. यामध्येहि अनित्याला नित्याचा आधार पाहिजे हे अवधान सुटले नाही; कारण ती बुद्धीची मागणी आहे

बर्गसनचें प्रतिपादन : वर्गसन या फ्रेंच तत्त्वचितकाने मात्र असे प्रतिपादन केले की, बुद्धि हे इंद्रिय सत्यदर्शनाला निरुपयोगी आहे जीवन सतत सर्जनशील आहे. जे कधीच नव्हते ते दर क्षणाला उत्पन्न होत आहे. 'दर क्षणाला' हा शब्दप्रयोगहि चुकलाच. गतिशील कालौघातून बुद्धीने स्थितिशील 'क्षण' कोरून काढले. कालौघात क्षण नाहीत आणि जीवनौघात अवस्था नाहीत अवस्था (स्टेट) हा शब्द स्थितिवाचक आहे स्थितीची वेरीज करून गतीचा वोध होणार नाही. कितीहि स्थित्यतरे कल्पिली तरी वालकाने तरुण होणे ही गोष्ट बुद्धीला समजणार नाही जो वालक आहे तो तरुण नसतो आणि जो तरुण आहे तो वालक नसतो, तरीहि प्रत्यक्षात वालक तरुण होतो. ही होण्याची, घडण्याची अथवा सर्जनाची क्रिया अक्षराच्या शोधात असलेल्या बुद्धीला आकलन होत नाही. सस्कारित अत.प्रज्ञेला मात्र जीवनाच्या सर्जनशीलतेचा साक्षात्कार होऊं शकतो

सर्जनक्रियेंत बुद्धीला व्याघात दिसतो कळीचें फूल होणे म्हणजे नसत्याचे असते होणे. कळीचें कळी असणे आणि कळी नसणे अशा दोहोनाहि मान्यता द्यावयाची म्हणजे व्याघात स्वीकारल्यासारखे होतें 'अ हा अ आहे' या तर्कशास्त्रीय मूलभूत विचार-नियमाचा भंग होतो. म्हणून 'फूल' हे अव्यक्तरूपाने कळीत होतेच असा सिद्धान्त बुद्धि करते या सत्कार्यवादाच्या सिद्धान्ताप्रमाणे कळीतून फूल उत्पन्न होत नाही, फुलाचा फक्त आविष्कार होतो

सत्य हे अवाधित आणि म्हणूनच अक्षर पाहिजे ही अपेक्षा केवळ बुद्धीचीच नाही. इच्छा आपले ईप्सित नित्यत्व-स्वरूपांतच पाहते. जे नश्वर आहे ते तुच्छ होय. गृह-दार-वित्त-कीर्ति या गोष्टी नाशवंत असल्याने त्याचा हव्यास धरू नये असे म्हटले जाते; कारण माणसाला खरें पाहिजे असते ते शाश्वत कल्याण; किंवहुना शाश्वततेची संकल्पना कल्याणाच्या सकल्पनेत अतर्भूतच आहे. म्हणून अतिम सत्य आणि अतिम कल्याण ही एकरूपच होत असा विचार कित्येक दर्शनांत आलेला आहे याच भूमिकेवरून उपनिषदानी अक्षर ब्रह्म (अथवा आत्मा) हेच परमप्राप्तव्य आहे असा उद्घोष केला.

संदर्भ-ग्रंथ वर्गसन, एच · *क्रिएटिव्ह इव्होल्यूशन*, अनु ए मिचेल (न्यूयॉर्क, १९४४)

श्री. ह. दीक्षित

क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ-विचार : भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायाची सुरुवात "हे कौन्तेया, या शरीरालाच क्षेत्र म्हटलें जाते, (व) हे (शरीर) तो जाणतो त्यास तज्ज्ञ लोक क्षेत्रज्ञ म्हणतात." अशी केली आहे; आणि लगेच दुसऱ्या श्लोकात क्षेत्र-क्षेत्रज्ञाचे ज्ञान हेच खरें ज्ञान असे आपले मत असल्याचे भगवंतानी सांगितले आहे

आत्मा विभु असला तरी वद्धावस्थेत त्याचे कार्यक्षेत्र शरीरापुरते मर्यादित असते, म्हणून शरीराला क्षेत्र म्हणता येईल तसेच फल-निप्पत्ति होण्यास जसे क्षेत्र (शेत) साहाय्यभूत होते, त्याचप्रमाणे कर्मफलाच्या प्राप्तीलासुद्धा शरीराची आवश्यकता आहे या अर्थानेहि शरीराला क्षेत्राची उपमा देता येते

क्षेत्र अथवा शरीर हा ज्याचा ज्ञानविषय आहे तो क्षेत्रज्ञ अथवा आत्मा होय क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ-विचार हा मुख्यत· साख्यांचा आहे. त्यानी वापरलेले शब्द प्रकृति व पुरुष हे आहेत शरीर व आत्मा यात आत्यंतिक फरक साख्याना करावयाचा आहे म्हणून आजच्या परि-भाषेत जिला व्यक्ति म्हटले जाईल, त्या संकल्पनेतील जे जे म्हणून ज्ञानाचा विषय होऊं शकते, त्या सर्वाचा समावेश सांख्यानी क्षेत्र या संकल्पनेत केलेला आहे. बुद्धि, अहंकार व मन हेहि क्षेत्राचेच घटक होत. पाश्चात्त्य तत्त्वचितनाच्या परंपरेच्या दृष्टीने हे चमत्कारिक दिसते. त्या परपरेत, देकार्तच्या वेळेपासून मन व शरीर याच्यात आत्यंतिक फरक केलेला आहे; व त्याच्यांतूनच पुढे शरीर-मन सवधाची जटिल समस्या निर्माण झाली. भारतीय तत्त्वविचारधारेत आणि मुख्यत. सांख्य-विचारपद्धतीत मात्र मन हे जड मानले आहे, आणि त्याचा समावेश 'क्षेत्र' या पदार्थात केला आहे त्यानी आत्यंतिक फरक केला आहे तो मनासहित शरीर व त्याचा साक्षी क्षेत्रज्ञ यामध्ये होय.

क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांत फरक मानण्याचीं कारणें · याची समर्थक कारणे दोन आहेत · (१) मन हे जाणिवेत विषयरूपाने भासते माझें मन उत्फुल्ल आहे, व्याकूळ आहे—अशा प्रकारच्या उद्देश्य-विधेय-सवंधाने मला त्याचे ज्ञान होते. जी गोष्ट मनाची तीच बुद्धि आणि अहंकार यांची. 'माझी बुद्धि बोथट आहे', 'माझा अहकार दुखावला आहे' असल्या वाक्प्रयोगातून त्यांचें विपयत्व स्पष्ट होते. (२) मनात (तसेच बुद्धीत आणि अहंकारांतहि) हालचाल होत असते, त्यांत कमी-जास्तपणा येतो, ते क्षय-अतिशय-युक्त असते; पण ज्याला क्षयातिशयाचे भान होते तो पुरुप अथवा क्षेत्रज्ञ मात्र क्षय-अतिशय-विरहित म्हणजे अविकारी असला पाहिजे. त्याच्यातहि जर विकार घडूं लागले तर त्याला मनाच्या विकारांचें ज्ञान होणारच नाही. ज्याला अवस्थाचे ज्ञान होते तो साक्षी, अवस्थाशून्य, केवळ 'ज्ञ' स्वरूपच असला पाहिजे.

साख्यदर्शनाप्रमाणे भगवद्गीतेतहि (अव्यक्त) प्रकृति, बुद्धि, अहंकार, पाच कर्मेंद्रिये, पाच ज्ञानेंद्रिये, शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गधात्मक-त्याचे पांच विषय व मन याचा क्षेत्रामध्ये समावेश केला आहेच, पण त्याशिवाय इच्छा, द्वेप, सुख, दु.ख, सघात, चेतना (प्राणादिकाचे व्यापार ज्यामुळे होतात तें चैतन्याचे प्रतिविव, चैतन्यस्वरूप पुरुप नव्हे) व धृति (क्षेत्रघटकांची एकमेकांस चिकटून राहण्याची शक्ति) यांचेहि स्वतंत्र परिगणन केलें आहे

क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ याच्यांतील आत्यंतिक फारकतीचा परिणाम नीति-मीमांसेवर आणि ज्ञानमीमांसेवर होतो. नीतिमीमांसेच्या दृष्टीने कृतार्थ जीवनाचे स्वरूप निवृत्तिवादी आणि वैराग्यनिष्ठ ठरते. 'देहे

दु:ख ते सूख मानीत जावें' या विचारसरणीला पोषक ठरते. ज्ञान-मीमासेत प्रतिज्ञान अथवा निर्णय (जज्‌मेंट) ही क्रिया जड अथवा प्राकृतिक ठरते आणि तिचे द्रष्टत्व एवढीच गोष्ट क्षेत्रज्ञाकडे उरते.

संदर्भ-ग्रंथ : सूर्यनारायणशास्त्री, एस. एस. अनु. व संपा. : *दि सांख्यकारिका ऑफ ईश्वरकृष्ण* (मद्रास, १९३०, सुधा. आ. ३, १९४२); भावे, वि. . *गीताई चिंतनिका* (वर्धा, १९५८).

श्री. ह. दीक्षित

ख्या ति वा द : 'ख्याति' हा शब्द 'ख्या' या धातूला 'क्तिन्' हा प्रत्यय लावून झालेला आहे 'ख्या' हा धातु सांगणें, कळविणें, प्रसिद्ध होणे-करणे या अर्थाने वापरला जातो; पण 'ख्याति' हा शब्द मात्र सदिग्धार्थक आहे (१) ज्ञान, (२) 'भ्रम' किंवा 'भास' (गीर्वाणलघुकोश) या दोन्ही अर्थानी तो वापरला जाऊं शकतो 'ख्या' धातूचा एक अर्थ 'प्रसिद्ध होणे' किंवा 'करणे' असाहि आहे याच अर्थाने 'प्रसिद्ध होणे' म्हणजे अनेकांना भासणे असा 'ख्याति' शब्दाचा वापर झाला असण्याचा संभव आहे. या अर्थाने 'ख्याति' हा शब्द एरर, इल्यूजन किंवा ॲपिअरन्स या इग्रजी शब्दांचा वाचक होतो भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत व साहित्यात 'ख्याति' हा शब्द याच म्हणजे भ्रम किंवा भास या अर्थाने रूढ आहे. ख्यातीचा मूळ अर्थ ज्ञान किंवा जाणीव असा असतांना ख्याति शब्दाचा 'भ्रम' असा अर्थसंकोच होण्याचें आणखीहि एक कारण संभवतें. भारतीय तत्त्वज्ञानांत 'ख्याति' हे रूप जरी स्वतत्रपणे वापरले जात असले तरी वास्तविक ते एका सामासिक शब्दाचें लघुरूप आहे. वास्तविक भ्रममीमांसेच्या संदर्भात जे शब्द वापरले जातात ते अन्यथा-ख्याति, आत्म-ख्याति, सत्-ख्याति, असत्-ख्याति इत्यादि शब्द होत; आणि हे शब्द 'ख्याति' म्हणजे जाणीव (कॉग्नायजिंग) या अर्थाशी सुसगत आहेत. याच शब्दातून 'ख्याति' हा साधारण भाग अलग होऊन ख्याति म्हणजे भ्रम असा अर्थ लक्षणेने व्युत्पन्न झाला असला पाहिजे. अर्थात् 'ख्यातिवाद' याचा अर्थ आपणांस 'भ्रम' का होतो व कसा होतो याचे स्पष्टीकरण किंवा समर्थन करण्याकरिता सुचविलेले मत, परिकल्पना किंवा सिद्धान्त. भारतीय परंपरेतील दार्शनिक एकेका दर्शनाचे समर्थक असल्यामुळे प्रत्येक दर्शनाचा स्वतंत्र ख्यातिवाद होऊ शकतो; परंतु कधीकधी एकापेक्षा अधिक दर्शने भ्रम, दुष्टज्ञान अथवा अयथार्थ ज्ञान यांचें एकच स्पष्टीकरण देऊं शकतात (देतात). तसेच कधीकधी एकाच दर्शनाचें प्रतिपादक भिन्न ख्यातिवाद प्रतिपादन करूं शकतात (करतात). भारतीय तत्त्वज्ञानांत हे दोन्ही प्रकार झालेले आहेत. वास्तविक ज्या ज्या ज्ञानसाधनांनी आपणास ज्ञान होऊं शकते त्याच ज्ञानसाधनांच्या योगाने आपणास सदोष ज्ञान किंवा भ्रमहि होऊं शकतो. या दृष्टीने सदोष अनुमान (जसे, हेत्वाभास) किंवा सदोष शब्द-'प्रमाण' हेहि ख्यातीत किंवा भ्रमांत अतर्भूत करावयास हरकत असू नये; परंतु रूढ अर्थाने तरी 'ख्याति'चा संबध प्रत्यक्षजन्य भ्रमाशींच जोडला गेला आहे.

ख्याति, प्रमाण, प्रामाण्य : ख्याति, प्रमाण आणि प्रामाण्य हे तीनहि शब्द किंवा कल्पना परस्परसंबधित असून ज्ञान-शास्त्रीय मीमांसेत त्यांचा एकत्र विचार करावयास पाहिजे. ख्याति-मीमांसेंतूनच ज्ञानाचें स्वरूप आणि ज्ञानाचे ज्ञानपण किंवा ज्ञानप्रामाण्य यांवर अधिक प्रकाश पडू शकतो. कमीतकमी त्याच्या मर्यादा तरी स्पष्ट होऊ शकतात. उदा.—प्रमाण म्हणजे प्रमेचें म्हणजेच यथार्थज्ञानाचें साधन मानलें आणि प्रत्यक्षाची गणना जर प्रमाणात केली तर प्रत्यक्षांतून भ्रम कसा उत्पन्न होऊ शकतो, असा प्रश्न विचारला जाऊं शकतो; आणि या प्रश्नाच्या उत्तरावर प्रमाणाचे प्रमाणत्व व ज्ञानाचें प्रमात्व अवलबून राहतें. तसेच आपण जेव्हा एखाद्या अनुभवाला 'भ्रम' म्हणून संबोधतो तेव्हा तो 'भ्रम' हा भ्रम आहे असे समजण्यास आधार काय, असाहि प्रश्न विचारला जाऊ शकतो. अशा व एतत्सदृश प्रश्नांचा विचार ख्यातिवादांत केलेला आहे.

सर्व प्रकारच्या ख्यातिमीमासेच्या मुळाशी तीन तत्त्वें दिसतात : (१) आजच्या भाषेत ज्याला असत्यीकरणक्षमता (फॉल्‌सिफिॲबिलिटी) किंवा अनिकपणीयता (नॉन्-व्हेरिफाएबिलिटी) म्हणतात ख्याति किंवा भ्रमाचा प्रश्न केवळ वस्तुज्ञानाच्या संदर्भातच उत्पन्न होतो. एखादे ज्ञान यथार्थ आहे हे आपण तेव्हा म्हणावयाचे की, जेव्हा ज्ञान आणि ज्या वस्तूचें ते ज्ञान असते, त्या वस्तूमध्ये संवादित्व (कॉरेस्पाँडन्स) असेल. हे सवादित्व कसे ठरवावयाचें हा एक यक्षप्रश्न आहे; परंतु हे सवादित्व ठरविण्याची एक कसोटी, उदा.– अर्थक्रियाकारित्व, आहे. एखाद्या वस्तूला आपण अन्न म्हणून समजलो आणि त्या वस्तूचा व्यवहार अन्न म्हणून झाला तर अर्थक्रियाकारित्व सिद्ध झाले. एखाद्या वस्तूला आपण 'धूम' म्हणून संबोधलें तर तो नियमितपणे वन्हिजन्य असावयास पाहिजे. (तृप्त्यर्थं भोजनस्य धूमार्थं वन्हे नियमत. उपादानम्), (अर्थात् या अर्थक्रियाकारित्वाचीहि भिन्न दर्शनांत भिन्न मीमासा आहे). पण जेथे अर्थक्रियाकारित्व नसतें तेथे होणारे ज्ञान हे यथार्थ नाही हें सिद्ध होते; आणि असें ज्ञान हें ख्यातिरूप समजले जाते. (२) आपणांस होणारे वस्तुज्ञान हें नेहमीच समिश्र-परिस्थितिजन्य (अरायझिंग इन कॉम्प्लेक्स सिच्युएशन) आणि (३) सविकल्प असतें. ज्या कोणाला निर्विकल्प ज्ञान होईल त्याच्यापुढे 'अमुक एक' 'निर्विकल्प' ज्ञान हे भ्रामक तर नव्हे असा प्रश्नच उत्पन्न होत नाही. तसेंच आपणांस होणारें ज्ञान हें वस्तुज्ञान नसून जर केवळ 'गुण' ज्ञान (उदा.– रंगाचें ज्ञान, जसें नीलिम्याचे ज्ञान) असेल तर त्या ज्ञानप्रकारातहि भ्रामक किंवा यथार्थ असा प्रश्न उद्भवणार नाही.

पांच प्रकार : भारतीय तत्त्वज्ञानी, प्रत्यक्षजन्य भ्रम किंवा 'ख्याति'चे पांच प्रकारचें विश्लेपण केलेलें आहे. त्यांचें नामकरण खालील प्रकारचें आहे :

(१) अन्यथाख्याति, (२) आत्मख्याति, (३) असत्‌ख्याति, (४) अख्याति, (५) अनिर्वचनख्याति.

याशिवाय भारतीय दर्शन-शास्त्रांत 'विपरीतख्याति' आणि 'सत्ख्याति' असेहि शब्दप्रयोग आढळतात; परंतु त्यांचें वर्गीकरण वर उल्लेखिलेल्या पांच प्रकारात कोठे ना कोठेतरी होऊं शकते. उदा.– विपरीतख्याति आणि अन्यथाख्याति ह्या वास्तविक एकच होत. भारतीय तत्त्वज्ञान-परंपरेत अन्यथाख्यातिवादाचें नांव न्यायाशी, आत्मख्यातीचें योगाचार वौद्ध दर्शनाशी, असत्‌ख्यातीचे माध्यमिक बौद्धमताशी

अख्यातीचे प्रभाकरपंथी पूर्वमीमांसेशी; आणि अनिर्वचन किंवा अनिर्वचनीय ख्यातीचे नाव अद्वैतवेदान्ताशी निगडित झालेले आहे. भ्रमज्ञान म्हणजे एका वस्तूऐवजी दुसऱ्या वस्तूचे ज्ञान, जसे, शुक्ति-रजताचे म्हणजे शिंपल्याच्याऐवजी रजताचे ज्ञान होणे. अन्यथा-ख्यातिवादाचा पुरस्कार करणाऱ्याच्या मताप्रमाणे जेव्हा असें ज्ञान (किंवा भ्रम-ज्ञान) होते तेव्हा आपणास रजत हा भ्रम आहे आणि शिंपला तेवढा सत्य आहे असे म्हणावयाचे नसतें. उलट रजत जर असत् असेल तर त्याचा कधी भ्रमच होणार नाही. भ्रम होण्याकरिता ज्या पदार्थाचा आरोप होतो व ज्या पदार्थावर आरोप होतो ते दोन्ही पदार्थ सत्-पदार्थ असावयास पाहिजे असतात म्हणजे रजत व शिंपला हे दोन्ही पदार्थ सत्य सृष्टीत असल्यावाचून एका ठिकाणी दुसऱ्या पदार्थाचा भास होणार नाही रजत शिंपल्याच्या ठिकाणी जरी नसलें तरी ते सोनाराच्या दुकानात असतेच, प्रकाश, अंतर इत्यादि परिस्थितिजन्य घटकामुळे व रजत आणि शिंपला याच्या रूपातील सादृश्यामुळे पूर्व-स्मृति जागी होऊन शिंपल्याऐवजी रजताचा भास होतो. अर्थात् पूर्वस्मृतीमुळे असे होते हे आपणास कळत नाही ज्या माणसाने रजत कधी पाहिलेच नाही, त्या माणसाला शुक्तीच्या ठिकाणी 'रजत' कधी भासणारच नाही अनुभव-सापेक्ष (एम्पिरिकल) जगांत ज्याचा भास होतो तो पदार्थहि दुसऱ्या रीतीने (अन्यथा) कोठे तरी अस्तित्वात असावयास पाहिजे असतो, हें अन्यथाख्यातिवादी मीमांसेतील महत्त्वाचे सूत्र आहे आणि वस्तुवादी (रिॲलिस्ट) दार्शनिक मताला ते पोषक आहे हे सांगणे नकोच. शुक्तिरजताचे ज्ञान हें भ्रामक आहे हे कसें समजावयाचे? यावच्चंद्रदिवाकरौ जर ती शुक्ति-रजतासारखी दिसेल व वागेल, (उदा.—जर त्या शुक्तीचे अलंकार करून रजताचे अलंकार म्हणून ते वापरता येतील), तर 'शुक्तिरजत' आणि 'रजत' यामध्ये भेद उरणार नाही आणि शुक्तिरजतभ्रमहि होणार नाही, परंतु शुक्तिरजताच्या जवळ जाताच ते रजत म्हणून दिसत नाही, शुक्ति म्हणूनच दिसते, आणि म्हणूनच शुक्तिरजत हे भ्रामक होय. ही भ्रममीमांसा पूर्वमीमांसा-दार्शनिक कुमारिलभट्ट यानाहि मान्य आहे. तसेच जरी जैनाच्या भ्रममीमांसेला सत्ख्याति म्हणून संबोधले जातें तरी जैनाची सत्ख्याति आणि अन्यथाख्याति यामध्ये वास्तविक भेद नाही.

भिन्न दर्शनांचीं मतें. वरील अन्यथाख्यातिवादीय ख्यातिमीमांसा अन्य दर्शनांना पटणारी नाही. ज्या पदार्थावर आरोप होतो तो पदार्थ तर अस्तित्वात असलाच पाहिजे, पण ज्या पदार्थाचा आरोप होतो तो पदार्थ अस्तित्वांत असलाच पाहिजे असें नाही, असे योगाचार बौद्धांचें म्हणणे आहे. शुक्तिरजतज्ञानात नैयायिक 'शिंपला' सत्य आहे असें मानतात. प्रत्यक्ष प्रमाणाचा विषय सत्य न मानला तर प्रत्यक्ष प्रमाणाचे प्रमाणत्व राहणार नाही भ्रमज्ञान सत्यज्ञानावर अधिष्ठित असते; आणि जेव्हा केव्हा सत्य ज्ञान होतें तेव्हा गुण — आणि ज्या द्रव्याचा तो गुण आहे ते — द्रव्य या दोहोंचेहि आपणास ज्ञान होते; आणि ती दोन्ही सत्य असतात असे नैयायिकाचें गृहीततत्त्व आहे. हे तत्त्व योगाचार बौद्धांना मान्य नाही साऱ्याच वस्तु 'विकल्पित-' ज्ञानमय आहेत असें तें मानतात. अर्थात् शुक्तीचे शुक्तित्व आणि रजताचें रजतत्व ही दोन्हीहि भ्रामकच होत. या दोहोंचेहि अधिष्ठान एकच — आत्मा (अर्थात् बौद्धाचा आत्मा हा केवळ विज्ञानमय असणार)- या आत्म्यावरच आपण निरनिराळ्या गोष्टींचा आरोप करीत असतो. सामान्यत. आपण ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान अशी त्रिपुटी मानतो विज्ञानवादी बौद्धांच्या मताप्रमाणे ज्ञाता हाच ज्ञेयहि असतो, त्यामुळे ही त्रिपुटी संपुष्टांत येते. शिवाय त्यांचा ज्ञाता केवळ विज्ञानाचाच प्रकार असल्यामुळे विज्ञानाशिवाय दुसरे काही शिल्लकच उरत नाही. शुक्तीच्या ठिकाणी रजताचे ज्ञान होणें हा तर भ्रमच होय, पण 'शुक्तीच्या' ठिकाणी 'शुक्ति' दिसली तरी ते ज्ञानहि भ्रममूलकच होय. शुक्तिज्ञान असो की 'रजतज्ञान' असो, दोन्ही ज्ञानप्रकार 'विकल्पित'च होत विज्ञान—निरन्वय-आत्म-श्रेणि—एवढेच केवळ सत्य होय. 'अर्थात ज्याचा भास होतो तो पदार्थहि कोठेतरी अस्तित्वात असला पाहिजे ' या वस्तुवादी न्यायमताचे विज्ञानवादी बौद्ध खंडन करतात, तर विज्ञान-वादी बौद्धांचे मत बरोबर असेल तर (शिंपला पाहून) हे रजत आहे असा भास न होता, 'मी रजत आहे' असा भास होईल असा विज्ञान-वादी बौद्धमतावर नैयायिक आक्षेप घेतात

विज्ञानवादी बौद्धाच्या विज्ञानाचे अस्तित्व माध्यमिकाना मान्य नाही. ज्ञानविषयावरोबरच विज्ञानालाहि फाटा दिल्यावर आपले सर्व ज्ञानच भ्रांत ठरते. जे सर्वस्वी असत् आहे त्या ठिकाणी आपणांस काही तरी भासते, आणि अशा भासालाच आपण चुकीने ज्ञान म्हणून संबोधतों, अशी माध्यमिकाची ज्ञानमीमांसा आणि पर्यायाने ख्याति-मीमांसा आहे त्यामुळे माध्यमिकाचा ख्यातिवाद 'असत्ख्याति' या नांवाने प्रसिद्ध आहे

प्रभाकरपंथीय पूर्वमीमांसकाची भ्रममीमांसा बौद्धाच्या मीमांसेच्या पूर्णतया विपरीत आहे. आपणांस झालेलें ज्ञान हे स्वत.च प्रमाणित असल्यामुळे ज्ञानच असते हें पूर्वमीमांसकाचे आदि ज्ञानतत्त्व प्रभाकरालाहि मान्य आहे त्यामुळे वास्तविक भ्रम नांवाची चीजच राहत नाही. आपण 'शिंपल्याच्या ठिकाणी रजताचा भास झाला' असे म्हणतो. वस्तुतः आपणांस असा भास होतच नाही. प्रथम आपणांस रजताचे ज्ञान होतें व नंतर आपणांस शिंपल्याचे ज्ञान होते या दुसऱ्या ज्ञानाने प्रथम ज्ञान 'बाधित' झाले असें समजून आपण पहिल्या ज्ञानास भ्रांत समजतो; पण दुसऱ्या ज्ञानाने पहिले ज्ञान बाधित कसे होणार? जर शिंपला रुपे आहे असे कोणी म्हटलें तर ते विरोधाधिष्ठित अतएव अग्राह्य होईल; पण एका वस्तूला प्रथम रजत आणि मागाहून शुक्ति म्हटल्याने विरोध कोठे उत्पन्न झाला? "पहिल्या ठिकाणी रजताचे ज्ञान होतें ते रजत आपल्या मनांतील रजताची प्रतिमा असते मनात कोणतीहि प्रतिमा असणें यात काय गैर आहे? हे मानसिक रजत आणि 'हे' (समोर असलेले) याच्यात आधार-आधेय असा संबंध नाही. कुठलाच संबंध नाही, — असंसर्गाग्रह आहे." (भा त., पृ. २२७—२२८). या असंसर्गा-ग्रहाचे ज्ञान नसणें एवढाच भ्रमाचा आशय. म्हणून अशा ज्ञानास 'अख्याति' म्हणावयाचें. कुमारिलाच्या म्हणण्याप्रमाणे भ्रमज्ञानात असंसर्ग-अग्रहाऐवजी संसर्ग-ग्रह असतो. शुक्तीच्या ठिकाणी जेव्हा रजताचा भास होतो तेव्हा शुक्तीहि असते आणि रजतहि असते. जे नसते ते त्या दोघाचा संबंध, पण या संबंधांचें आपणांस ज्ञान होतें आणि हे ज्ञान भ्रान्त असते.

अद्वैतवेदान्त मत. ख्यातिवादाच्या मीमांसेतील आणखी पुढचा

टप्पा अद्वैतवेदान्ताने गाठला आहे. जेव्हा शुक्तीच्या ठिकाणी रजताचा भास झाला किंवा दोरीच्या ठिकाणी सर्पाचा भास झाला असें आपण म्हणतों, तेव्हा खरोखर 'भास झाला' असें म्हणण्याचा आपणांस काय अधिकार आहे? जे दिसले तें असत् कसें सिद्ध करतां येईल? पण दुसऱ्या क्षणी आपणास 'रजता'च्या ठिकाणी 'शुक्ति' दिसते व 'सर्पाच्या' ठिकाणी 'दोरी' दिसतें. म्हणजेच शुक्तिज्ञान रजत-ज्ञानास वाधित करतें व 'सर्पज्ञान' 'रज्जुज्ञानास' वाधित करतें; पण नंतरच्या वाधामुळे प्रथमज्ञान असिद्ध होते काय? प्रथमक्षणीं जेव्हा रजताचा भास झाला तेव्हा कशावरून तेथे रजत नसेल — जेव्हा सर्पाचा भास झाला तेव्हा कशावरून तेथे सर्प नसेल? सारांश, नंतरच्या क्षणी झालेल्या ज्ञानाने पहिल्या ज्ञानाचा वाध झाला असें समजणें वाटते तितके सोपे नाही. त्यामुळे ज्याला आपण भ्रमज्ञान म्हणतों तें खरेहि नाही व खोटेंहि नाही — ते सत् — असत् असते, त्याचे स्पष्टी-करण करतां येत नाही, ते अनिर्वचनीय असतें, असे अद्वैत-वेदान्त्याचे म्हणणे जी गोष्ट साध्या भ्रमाला तीच गोष्ट जगतालाहि लागू आहे म्हणून जगत्‌हि ना सत् ना असत् अशा कोटीचें आहे. खरे म्हटलें तर खरें नाही, खोटें म्हटलें तर खोटे नाही.

या विचारसरणीत अद्वैत-वेदान्ताच्या प्रवर्तकांनी वस्तूच्या सत्यत्वाच्या दोन कसोटया सुचविल्या आहेत : (१) ज्याचा अनुभव येतो तें खोटें कसें असेल? आणि (२) ज्याचा वाध होतो तें खरें कसें असेल? ह्या दोन्ही कसोटया महत्त्वाच्या आहेत; पण प्रत्यक्ष अनुभवात त्या एकमेकांना पूरक होत नसल्यामुळे सर्व जगत्-ज्ञानच भ्रान्त अथवा मिथ्या ठरते असें अद्वैताचें म्हणणे. हें त्यांचें म्हणणे खरे असो वा खोटे असो, त्यांनी केलेले भ्रमाचें विश्लेपण आणि त्यानी सुचविलेल्या सत्यत्वाच्या कसोटया निश्चित महत्त्वाच्या आहेत यात शंका नाही.

श्रीरामानुज यांच्या ख्याति-मीमांसेलाहि जैनांच्या ख्यातिमीमासे-प्रमाणे सत्-ख्यातिवाद असें म्हणण्याचा प्रघात आहे; परंतु रामानुजांचा सत्ख्यातिवाद हा प्रभाकराच्या अख्यातिवादाला अधिक जवळचा आहे. "ज्ञानाचा विपय नेहमीच 'सत्' असतो. त्यामुळे कुठलेंहि ज्ञान यथार्थ असतें" असें श्रीरामानुजांचें म्हणणे. मग भ्रमाची मीमांसा काय? या प्रश्नाला रामानुजाचें उत्तर असे की, वास्तविक भ्रम नसतोच. जेव्हा शुक्तीच्या ठिकाणी आपणांस रजत दिसते तेव्हा वास्तविकच तेथे रजत असते; पण ते अत्यल्प असते, त्यामुळे आपण त्याला भ्रम समजतो "भ्रमज्ञान जरी यथार्थ असले तरी त्यास प्रामाण्य नाही. ज्ञानास प्रामाण्य येण्यासाठी तें नुसते यथार्थ असून भागत नाही. तें व्यवहारानुगुणहि असावयास पाहिजे" (भा. त., पृ. २९८). अशा रीतीने श्रीरामानुजांनी व्यवहारानुगुणत्वाच्या योगाने भ्रान्त आणि अभ्रान्त ज्ञानामध्ये भेद कल्पिला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : अभ्यंकर, वा सपा. : *श्रीमत्सायणमाधवाचार्य-प्रणीत सर्वदर्शनसंग्रह* (पुणे, १९२४), दीक्षित, श्री. ह : *भारतीय तत्त्वज्ञान* (कोल्हापूर, १९६३).

सु. शि. वारलिंगे

ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, ख्रिस्ती धर्मातील**

गंगेश : जन्म व वालपण : गगेशोपाध्याय हें याचें संपूर्ण नांव. यांतील उपाध्याय हें कुलनाम असून गगेश हें त्याचे स्वत.चे नांव होय. दरभंग्यापासून १२ मैलांवर कमला नदीच्या तीरावर असलेल्या करियन गावी याचा जन्म झाला. हा लहानपणी अगदी निर्बुद्ध होता; परतु कालीच्या उपासनेमुळे त्याला वुद्धि प्राप्त झाली, अशी याच्या-विपयी एक आख्यायिका सागण्यांत येते. वाराव्या शतकाच्या शेवटी हा मिथिलेत आपल्या विद्वत्तेने गाजला.

ग्रंथनिर्मिति : तत्त्वचिंतामणि हा याचा प्रसिद्ध ग्रंथ. या ग्रंथांत केवळ प्रमाणांचाच विचार आहे. प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द अशी चार प्रमाणे नैयायिक मानतात. त्यातील प्रत्येकावर एकेक याप्रमाणे प्रत्यक्षखड, अनुमानखंड, उपमानखड आणि शब्दखंड असे या ग्रंथाचे चार विभाग आहेत. न्यायदर्शनांतील प्रमेयविभाग अर्थात् आत्मा, दृश्यविश्व, पुनर्जन्म, मोक्ष इत्यादि विपय वगळून केवळ प्रमाणाचेच या ग्रथात विवेचन आहे यामुळे भारतीय तर्कशास्त्राचें (प्रमाण विद्येचे) स्पष्ट, वेगळे स्वरूप या ग्रंथात पाहावयास मिळतें. या ग्रंथाची भापा अत्यत काटेकोर आहे. सूक्ष्म आणि स्पष्ट अर्थदर्शक शब्दयोजना हें या ग्रथाचें वैशिष्टच होय. या ग्रंथाने एका नव्या परि-भापेमत्र जन्म दिला असे म्हणतां येईल. केवळ न्यायशास्त्रांतीलच नव्हे तर इतर वेदान्त, मीमासा इत्यादि शास्त्रातील नवे ग्रंथहि तत्त्व-चितामणीने दाखवून दिलेल्या नव्या परिभापेत लिहिले जाऊं लागले.

नव्यन्यायाची प्रस्थापना : तत्त्वचितामणीपासून जी ही न्याय-शास्त्रीय ग्रयाची नवी प्रणाली सुरू झाली तिला 'नव्यन्याय' असें नाव रुढ झाले; आणि त्यामुळेच तत्पूर्वीच्या न्यायसूत्र-भाष्य इत्यादि ग्रंथांस 'प्राचीन न्याय' अशी संज्ञा दिली जाऊं लागली. या नांवांतील प्राचीन या विशेपणाचा ध्वन्यर्थ जुनाट, जीर्ण, टाकाऊ असा होतो या ध्वनित अर्थाचा पडिताच्या मनावर एवढा परिणाम झाला की, पडित मडळीत प्राचीन न्यायसूत्रभाष्यादि ग्रथांचें अध्ययनाध्यापन वद पडून न्यायशास्त्रीय सर्व अध्ययन गंगेशाच्या तत्त्वचिन्तामणीवरच केंद्रित होऊं लागले. याचा परिणाम असा झाला की, सूत्रभाष्यावरील ग्रंथ-लेखन वद पडून तत्त्वचिंतामणीवरील टीका-उपटीकांचेंच लेखन ग्रथरूपाने पुढे येऊं लागलें. मिथिलास्थ पंडितांचें या ग्रथांवर एवढे प्रेम होते की, ते हा ग्रथ मिथिलेवाहेर जाऊं देण्यास तयार नव्हते; परंतु वासुदेव सार्वभौमाने ही कोंडी फोडून तो प्रथम (१२७५) वंगाल प्रांतातील नवद्वीपांत नेला. नवद्वीपांत विद्यापीठ स्थापून वासुदेव सार्वभौमाने तेथे या ग्रंथाचें अध्यापन मुरू केले.

खेदजनक परिणति : तत्त्वचितामणि वंगाल प्रांतांत गेल्यावर तेथे त्याचे विशेप कौतुक झालें. रघुनाथ तार्किकशिरोमणि (१५००), मथुरानाथ तर्कवागीश (१५७०), जगदीश भट्टाचार्य (१६२५), गदाधर भट्टाचार्य (१६५०) यांच्यासारख्यानी तत्त्वचिंतामणीवर टीका लिहून नव्यन्यायाची लेखनपद्धती पराकाष्ठेस नेली; परतु या सर्व टीका किंवा उपटीका म्हणजे शब्दांच्या कसरती आहेत. त्यांत नवा विचार अथवा नवे परिशीलन नसून असलेल्याच ज्ञानाची काटेकोर शब्दात माडणी केलेली आहे या पद्धतीसच परिष्कार-पद्धती असें नांव दिलें जाते. गगेशाने सुरू केलेल्या नव्या युगाची ही दुसरी वाजू ध्यानांत घेतली पाहिजे. तत्त्वचितामणीमुळे मूळ सूत्र-भाष्याकडे दुर्लक्ष

झाले हे वर दाखविलेच आहे. तीच दुरवस्था तत्त्वचिन्तामणीच्या-देखील वाट्याला आली. जगदीश, गदाधर इत्यादि त्या सम्प्रदायांतील आधुनिक पंडितानी तत्त्वचिंतामणीच्या चार खंडांपैकी केवळ अनुमान आणि शब्द याविषयीच्या दोन खंडांवरच टीकाटिप्पण्या केल्यामुळे तत्त्वचिंतामणीचे प्रत्यक्ष आणि उपमानखडावरील लिखाणहि अंधारांत पडलें आहे. गंगेशाने केलेल्या क्रातीची ही खेदजनक परिणति होय.

संदर्भ-ग्रंथ : गगेश *तत्त्वचिंतामणि*, रघुनाथ तार्किकशिरोमणि : *तत्त्वचिंतामणिदीधिति*; दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं १* (केंब्रिज, १९२२).

रघुनाथशास्त्री कोकजे

गॅलिलिओ गॅलिली (१५६४–१६४२) : गॅलिलिओचा जन्म इटलीमध्ये पिसा येथे झाला. तो एक थोर खगोलशास्त्रज्ञ, पदार्थ-विज्ञानशास्त्रज्ञ आणि विज्ञानासाठी बलिदान देणारा एक हुतात्मा होता. गणिताचा प्राध्यापक म्हणून प्रथम तो पिसा येथे व नतर पॅटुआ येथे होता. कालातराने, टस्कनीच्या दुसऱ्या कॉसिमो द मेडिसी या राजपुत्राकडे मुख्य गणिती व तत्त्वज्ञ म्हणून काम करण्यासाठी त्याने पॅटुआ येथील नोकरी सोडली.

गॅलिलिओने तात्त्विक दर्शन मुळीच निर्माण केले नाही; आणि त्याला तत्त्वचिंतनाबद्दल मुळीच अभिरुचि वाटत नव्हती. पदार्थविज्ञान आणि खगोलशास्त्र यांतील त्याने लावलेल्या शोधांचा नंतरच्या तत्त्व-ज्ञानपर विचारांवर जो परिणाम झाला, त्यामुळे तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासा-मध्ये त्याचें महत्त्वाचे स्थान निर्माण झाले आहे साहजिकच, तत्त्व-ज्ञानाच्या जोखडाखालून पदार्थविज्ञानाची मुक्तता करणारा म्हणूनच तो मुख्यत परिचित आहे.

हॉलंडमध्ये नुकत्याच निर्माण झालेल्या दुर्बिणीमुळे गॅलिलिओने चंद्राचा डोंगराळ प्रदेश, मानवाला आजपर्यंत अज्ञात असलेले असंख्य नवीन तारे, आणि गुरूचे चार उपग्रह शोधून काढले. थोड्या कालावधी-नंतर शनीचा विचित्र आकार, शुक्राच्या अवस्था आणि सूर्यावरील डाग हे त्याच्या लक्षांत आले. या शोधामुळे, ॲरिस्टॉटलपासून चालत आलेली आणि सृष्टिशास्त्रांतील अखेरचा शब्द म्हणून मान्य असलेली जगाबद्दलची मध्ययुगीन कल्पना नष्ट झाली स्वर्गीय जडद्रव्य आणि ऐहिक जडद्रव्य यामध्ये ॲरिस्टॉटल भेद करीत असे, तो आता नाहीसा झाला. शिवाय, पृथ्वी हे विश्वाचे केंद्र आहे आणि त्यासभोवती सूर्या सकट सर्व आकाशस्थ तारे परिभ्रमण करतात, या दृष्टिकोणाचें कोपर्निकसने जें अलीकडे खंडन केले होते, त्या दृष्टिकोणाला, गॅलि-लिओने सूर्याबाबतचे जे आणखी निरीक्षण केले होतें, त्यामुळे जबरदस्त तडाखा बसला

गॅलिलिओच्या शोधामुळे जगाबद्दलच्या जुन्या कल्पनेची भ्रामकता तर सिद्ध झालीच, शिवाय विज्ञानाच्या क्षेत्रामध्ये आप्तवचनावर विश्वास ठेवायचा नसतो, हेहि त्याने दाखवून दिले. अशा बाबतीत धर्म-शास्त्रीय अथवा तत्त्वज्ञानविषयक शब्दप्रामाण्य यांना मुळीच वाव नसावा, असे त्याने ठामपणे सांगितले. निसर्गाचे संशोधन निरीक्षणाद्वारे करावे. त्याच्या काही पूर्वसूरींच्या उलट गॅलिलिओला इंद्रियसंवेदनामुळे कोणत्या चुका घडतात याची जाणीव होती; म्हणून निरीक्षण आणि जाणीवपूर्वक प्रयोग यांची यथायोग्य शास्त्रपद्धती म्हणून त्याने शिफारस केली. त्याचप्रमाणे, निरीक्षणाच्या सामग्रीचे गणिती विश्लेषण करावे असे त्याने सांगितले; कारण केवळ त्यामुळेच आपल्याला निश्चिति प्राप्त होऊं शकेल.

शब्दप्रामाण्यावरील अविश्वासामुळे गॅलिलिओचा चर्चबरोबर तीव्र संघर्ष निर्माण झाला. कोपर्निकसला त्याने दिलेला पाठिंबा काढून घेणे त्याला भाग पडले. सरतेशेवटी, चर्चने केलेल्या चौकशीस त्याला तोंड द्यावे लागले आणि त्याला आजन्म कारावास भोगावा लागला. कारावासांत असतानाच त्याने '**दोन नवीं शास्त्रें**' हा त्याचा पदार्थ-विज्ञानावरील अतिशय सखोल ग्रंथ लिहिला. तो ग्रथ चोरून हॉलंडमध्ये नेला गेला, आणि तेथे इ. स. १६३८ मध्ये प्रसिद्ध झाला हा ग्रंथ लिहिल्यानंतर थोड्याच काळांत गॅलिलिओ मृत्यु पावला

ज्या एका महत्त्वाच्या कल्पनेचा उगम गॅलिलिओमध्ये आहे, ती म्हणजे प्राथमिक आणि दुय्यम गुणधर्म. नंतरच्या अनुभववादी तत्त्व-ज्ञानामध्ये या भेदाने महत्त्वाची भूमिका बजावली केवळ गणितशास्त्रच निश्चिति आणू शकेल, असा त्याचा विश्वास होता; म्हणून त्याने द्रव्यकणांना फक्त रूप, आकार, सख्या आणि गतिमानता असे माननीय गुणधर्म मानले, आणि रंग, रुचि इत्यादि गुणधर्मांचा व्यक्तिनिष्ठ म्हणून त्याग केला. नंतरच्या तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासामध्ये या कल्पनेच्या तत्त्वज्ञानात्मक अन्वयार्थाचें महत्त्व ओळखले गेले.

संदर्भ-ग्रंथ : गॅलिलिओ, जी. : *डिस्कोर्स ऑन बॉडीज इन वॉटर*, अनु. टी. सालसबरी (उरबाना, १९६०); — : *लेटर्स ऑन सन्-स्पॉट्स*, अनु. एस. ड्रेक (न्यूयॉर्क, १९५७); — : *दि कॉंट्रोव्हर्सी ऑन दि कॉमेट्स ऑफ १६१८*, अनु. एस ड्रेक व सी. डी. ओमॅली (फिलाडेल्फिया, १९६०); — : *डायलॉग्ज कन्सर्निंग टु न्यू सायन्सेस*, अनु. एच. क्रयू व ए. डी. साल्वियो (न्यूयॉर्क, १९१४); हॉफडिंग, एच. . *हिस्टरी ऑफ मॉडर्न फिलॉसफी*, २ खं अनु. व संपा बी. ई मेयर (लंडन, १९५५).

गोवर्धन पी. भट्ट

गॅसेंडी, पिएर : (१५९२–१६५५). फ्रेंच तत्त्वज्ञ आणि गणितज्ञ, याचा जन्म २२ जानेवारी १५९२ रोजी चॅम्प्टेरसीर येथे झाला. त्याचें शिक्षण दीन येथे झालें. नतर वयाच्या बाविसाव्या वर्षी त्या ठिकाणी तो अलंकारशास्त्राचा अध्यापक झाला. गणितांत विशेष स्वरूपाची भर टाकली म्हणून त्याला १६४५ या साली पॅरिसच्या 'कॉलेज द फ्रान्स' या सस्थेत गणिताचें अध्यासन बहाल करण्यांत आलें. त्याच पदावर असतांना २४ ऑक्टोबर १६५५ रोजी तो निवर्तला.

ॲरिस्टॉटलच्या पद्धतीच्या विवेचनावरील त्याची टीका, त्याने 'एक्झरसायटेशन्स' या आपल्या पहिल्या ग्रथात दिली आहे. सिद्धता किंवा शोधन करण्यास संविधानात्मक पद्धतीचा उपयोग करण्याचे त्याने नाकारले आहे. अशा उपयोजनांत स्वाश्रयाभास घडतो. कारण आधारांची सत्यता ही आधीच जाणवलेल्या अनुमानाच्या सत्यतेवर अवलबून असते. 'फिफ्थ सेट ऑफ ऑब्जेक्शन्स' (१६४१) आणि 'डिस्किसिटो – मेटॅफिजिका' (१६४२) या आपल्या

ग्रथात त्याने अध्यात्माची निगमनात्मक उभारणी करण्यात देकार्तने कशी चूक केली ते दाखविलें सुबोधता आणि स्पष्टता हे दोन निकष निरुपयोगी आहेत; कारण जे एकदा सुबोध आणि स्पष्ट भासते, तें नंतर खोटें वाटू शकते जे आपण सुबोध आणि स्पष्ट मानले, ते खरोखर तसे आहे, हे ठरविण्यास आपणास आणखी दुसरा निकष आवश्यक वाटू लागतो, आणि नंतर त्या दुसऱ्या निकषाचें सत्य ठरविण्यास आणखी तिसरा निकष आवश्यक वाटतो. या रीतीने सारें विवेचन अमर्याद होते. याशिवाय कल्पनांपासून अस्तित्वापर्यंत होणारे स्थित्यंतर कोणत्याहि तर्कसंगत निकषाने ठरूं शकत नाही, हा मुद्दा आहेच. ईश्वराचे अस्तित्व मानल्याशिवाय, देकार्तलादेखील कल्पनापासून वास्तव सत्यापर्यंत जाणें अशक्य वाटले आहे. ईश्वराची सत्ता, अस्तित्व मानूनच हे रूपांतर शक्य झालें आहे.

संशयवादी विचार-भूमिका · गॅसेंडीची सौम्य संशयवादी विचार-भूमिका, त्याच्या ' सिटाकुरा फिलॉसॉफिकम ' (१६४९) या ग्रथात उत्कृष्ट-रीतीने व्यक्त झाली आहे. बाह्य जगाबद्दलचे आपले ज्ञान ऐंद्रिय अनुभवांतूनच निर्माण होणे शक्य आहे ऐंद्रिय अनुभव दोन प्रकारे मर्यादित असतो. एकतर त्याने बाह्य वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसतें; बाह्य वस्तूचा आपल्यावर होणारा परिणाम त्यांत प्रगट झालेला असतो. हा परिणाम इतका विविध असतो की, प्रत्यक्ष आणि वस्तु-अंतर्गत सत्य कसें आहे, हे ठरविण्यास एक साधन म्हणून त्याचा (त्या परिणामाचा) काही उपयोग होत नाही. दुसरें म्हणजे आपलें हें नामरूपात्मक ज्ञान वैगमनिक स्वरूपाचें असते. त्यात निश्चितता आणि सार्वत्रिकता नसते; म्हणून बाह्य वस्तूच्या अंतर्गत-स्वरूप-ज्ञानाच्या संबंधात आपली भूमिका संशयवादी राखण्यासेरीज अन्य मार्ग उरत नाही. तरीहि या बाह्य वस्तूबद्दलचें काही परिकल्पित, सापेक्ष स्पष्टीकरण आपण उभारूं शकतों; असें करण्यास गॅसेंडीने ' अभिजात-एपिक्युरिअन-परमाणुवाद ' (क्लॅसिकल एपिक्युरिअन ॲटॉमिझम) स्वीकारला आहे परमाणु हे सत्ताशास्त्रीय आध्यात्मिक दृष्टिकोणांतून खरे नसतात. तसेंच त्यांच्यांत गणिती वास्तवता नसते. ऐंद्रिय गुण असलेल्या आकारासारखे ते परमाणुदेखील परिकल्पित, सापेक्ष पदार्थ असतात.

नीतिशास्त्रांतमुद्धा गॅसेंडीने ' एपिक्युरिअन ' विचारभूमिका अनुसरली आहे. जीवनाचा उद्देश सुख प्राप्त करणें हा आहे. चैतन्य आणि जड यांच्यातील सुसंवादांतून हे सुख प्राप्त होतें. गॅसेंडीचा संशयवाद हा मानवी ज्ञानापुरताच मर्यादित आहे. माणूस वस्तूंच्या प्रत्यक्ष व अंतर्गत ज्ञानापर्यंत पोहोचूं शकत नाही; परंतु पवित्र दैवी लिखाणांतील ज्ञान हें मात्र असें प्रत्यक्ष व वस्तु-अंतर्गत ज्ञान असते. मानवी आणि दैवी ज्ञानाच्या दोन क्षेत्रांचे सह-अस्तित्व शक्य आहे; कारण की, प्रत्येक क्षेत्र हें भिन्न प्रकारच्या विश्वाबद्दलचें विधान असतें. मानवी ज्ञान हे नामरूपात्मक ज्ञान असतें व अनिश्चित असतें. पवित्र व दैवी लिखाणातील ज्ञान हें प्रत्यक्ष व वस्तूच्या अंतरंगाचें ज्ञान असतें आणि तें निश्चित असते. पवित्र लिखाणांतील ज्ञानाच्या शास्त्रीय ज्ञानाशी केलेल्या अशा जुळणीमुळे गॅसेंडीचे तत्त्वज्ञान बरेंच मान्यता पावलें; कारण पवित्र लिखाणातील ज्ञान व शास्त्रीय ज्ञान यांत कलह माजेल या भीतीने धार्मिक वृत्तीत निर्माण केलेली अस्वस्थता, या जुळवणीमुळे, पुष्कळच दूर झाली. अर्थात् हे असे ज्ञानाचे विभक्तीकरण तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने समाधानकारक नाही, हे वेगळे

संदर्भ-ग्रंथ : गॅसेंडी, पी. . *ऑपेरा ऑम्निया* (लिऑन्स, १६५८; फोटोकॉपी – स्टुटगार्ट, १९६४); ब्रेट, जी. : *दि फिलॉसफी ऑफ गॅसेंडी* (लंडन, १९०८); पॉपकिन, आर. एच. · *दि हिस्टरी ऑफ स्केप्टिमिझम, फ्रॉम इरॅस्मस टु देकार्त* (न्यूयॉर्क, १९६४); लँग, एफ. ए. : *दि हिस्टरी ऑफ मटीरिॲलिझम ॲंड क्रिटिसिझम, ऑफ इट्स प्रेझेंट इम्पॉर्टन्स*, अनु. ई. सी. थॉमस, आ. ३ (लंडन १९५७).

एस. पी. कनल

गांधी, मो. क. [**गांधी, मोहनदास करमचंद** (१८६९–१९४८)] : काठेवाडांतील पोरबंदर या गावी २ ऑक्टोबर १८६९ या दिवशी गांधीजींचा जन्म झाला व वयाच्या ७९ व्या वर्षी ३० जानेवारी १९४८ या दिवशी, नवी दिल्ली येथे सायंप्रार्थनेच्या सभेच्या सुरुवातीस, श्री. नथुराम गोडसे यांनी झाडलेल्या पिस्तुलाच्या गोळ्यांना बळी पडून, ' हे राम ' म्हणून, त्यांचे देहावसान झाले.

भारतास परदास्यातून मुक्त करणें हीच एक गांधीजींची परमनिष्ठा होती असा सार्वत्रिक समज आहे, तो खोटा आहे. प्रथमपासून अखेरपर्यंत ते तत्त्वचिंतक होते व परमतत्त्वाच्या प्राप्तीसाठी त्यांनी अखंड साधना केली. ' आत्मकथे 'च्या प्रस्तावनेत ते लिहितात, " मला जें साधावयाचे आहे, ज्याची कित्येक वर्षे आस लागून राहिली आहे ते म्हणजे आत्मदर्शन होय, ईश्वराचा साक्षात्कार होय, मोक्ष होय· माझी सगळी हालचाल त्याच दृष्टीने होते. . . . माझें राजकारणाच्या क्षेत्रात उडी घेणेंहि त्याचकरिता आहे. "

गांधींचें तत्त्वज्ञान · वरील अवतरणात मोक्ष = आत्मदर्शन = ईश्वराचा साक्षात्कार अशी समीकरणे मांडलेली आहेत त्यांवरून अद्वैतदर्शनाची तात्त्विक बैठक त्यांना मान्य होती हे स्पष्ट आहे. कु. मेरी बार यांनी लिहिलेल्या ' बापू ' या पुस्तकांत गांधींनी असें म्हटल्याचें नमूद आहे की, "मी वेदान्तदर्शनाचा अनुयायी आहें." पण लगेच ते पुढे म्हणतात, "परंतु त्या दर्शनांत जैन-दर्शनाचा अनेकान्तवादहि समाविष्ट आहे असें मी मानतो " (पृ. १२०). याचें तात्पर्य असे की, अद्वैत वेदान्ताकडेहि अनेक दृष्टींनी पाहतां येते व सदर्भानुसार त्याची अनेक रीतींनी मांडणी करतां येते. गांधींनी केलेली मांडणी पुढील विवेचनाने कळून येईल :

' आत्मकथे 'च्या प्रस्तावनेत ते लिहितात की, परमेश्वरच केवळ सत्य आहे, बाकी सर्व मिथ्या आहे; पण त्यानंतर लिहिलेल्या ' सत्य एज ईश्वर छे ' या गुजराती पुस्तकात (पृ. ४) त्यांनी म्हटले आहे, " परमेश्वर सत्य आहे या सूत्राऐवजी सत्यच परमेश्वर आहे हें सूत्र वस्तुस्थितीचें मर्म अधिक चांगल्या रीतीने प्रगट करणारें आहे " गांधी स्वत.ला सत्याचा शोधक आणि पूजक असे मानीत.

' सत्या 'चा गांधींना अभिप्रेत अर्थ : येथे ' सत्य ' याचा अर्थ काय करावयाचा ? सत्य म्हणजे यथार्थ विधानाच्या ठिकाणी राहणारा गुणधर्म असा एक अर्थ आहे. या अर्थाने सत्य हे विधानांचें विशेषण आहे. या विशेषणाचा किंवा त्याच्या अर्थाचा शोध घेण्यासाठी गांधींची

जीवनयात्रा नव्हती हे उघड आहे त्याचा शोध चालला होता एका विशेष्याचा, विशेषणाचा नव्हे.

सत्य म्हणजे खरे बोलणे, सत्य वचन असाहि एक अर्थ आहे. तोहि गाधीना अभिप्रेत नव्हता, कारण खरे बोलणे याचा शोध कसला घ्यावयाचा ? त्याची पूजा कसली करावयाची ? 'धर्ममथन' या आपल्या गुजराती पुस्तकाच्या प्रारभी गाधीनीच म्हटले आहे की, "हे सत्य म्हणजे स्थूल वाचिक सत्य नव्हे "

सत्य याचा तिसरा अर्थ 'पदार्थमात्राविषयीचे यथार्थ ज्ञान' असा होतो हा अर्थ घेतल्यास विज्ञानाची वाटचाल ही 'सत्या'च्या दिशेने आहे असे म्हणता येईल विज्ञानाने आजपर्यंत जी यथार्थ विधाने प्रस्थापित केली व विज्ञान पुढेहि करील त्या सर्वांचा समूह म्हणजे सत्य होय असा वैज्ञानिक सत्याचा अर्थ होईल गाधीशी जवळीक करण्यासाठी काही विज्ञाननिष्ठ आणि बुद्धिप्रामाण्यवादी लोक गाधीच्या मनात हाच अर्थ होता असे भासवितात, हे बरोबर नाही. 'सत्याग्रह आश्रम नो इतिहास' या गुजराती पुस्तकात गाधी लिहितात, 'जे स्वतःच्या सत्तेने आहे, ज्याला कोणाच्या आश्रयाची गरज नाही ते सत्य, शुद्ध चैतन्य आहे, ते शुद्ध आनद आहे त्याला ईश्वर म्हणू' (पृ. ३०). अर्थात् हे सत्य वैज्ञानिक सत्याहून फार भिन्न आहे शिवाय दुसरें असे की, 'सत्याच्या दर्शनासाठी आणि सत्यमय होण्यासाठी अहिंसा हाच एक मार्ग आहे' असे गाधीनी 'आत्मकथे'त अनेकदा लिहिले आहे. वैज्ञानिक सत्याशी अहिंसेचा सुतराम् सबंध नाही.

ज्याच्या दर्शनासाठी गाधीजी आसुसले होते, ज्याचे ते पूजक होते, ज्याच्याशी एकरूप होण्यासाठी त्यानी आयुष्यभर साधना केली त्या सत्याची व्याख्या कशी करावयाची ? गाधीचें उत्तर असे आहे की, "सत्याची व्याख्या सर्वांच्या अत करणातच आहे" (महादेवभाईची डायरी, पुस्तक १, पृ, ३२२) येथे गाधी गूढगुजनात शिरूं लागले असे मानावयाचें कारण नाही "माणूस स्वभावत च शुभप्रेरित असतो, अशुभाकडील त्याची प्रवृत्ति अज्ञानजन्य आहे", या सॉक्रेटिसाच्या विचारात जेवढी गूढता मानावी लागेल तेवढीच "सत्याची व्याख्या सर्वांच्या अत करणांत आहे" या गाधीच्या उक्तीत आहे. प्रश्न उत्पन्न होतो तो एवढाच की, त्याची व्याख्या जर प्रत्येकाच्या अंत.करणात आहे तर "ते सत्य मला सापडलेले नाही, मी त्याचा शोधक आहे, मला त्याचें पुसट दर्शन लाभत आहे" (आत्मकथा, प्रस्तावना) असें गाधी का म्हणतात ? जे आपल्याच अत करणांत आहे ते अस्पष्ट का असावे ? "क्रोध, लोभ, अहकार अशा गोष्टींनी सत्यशोधकाच्या डोळ्यांवर पडदा येत असतो", (मीराबेन, ग्लीनिंग्ज, पृ १९) असे गाधीचे उत्तर आहे. डोळ्यावरील हा पडदा ('शाकर अद्वैत वेदान्तातील अज्ञान') बाजूस सारण्यासाठी अहंकार गळून पडावा लागतो. 'आत्मकथे'च्या प्रस्तावनेंत ते लिहितात, "सत्याच्या शोधकाला रज.-कणाहूनहि तुच्छ व्हावे लागते."

अहिंसा-तत्त्व : या अहंकारशून्य वृत्तीतून विश्वाविषयी जे विकार-रहित निरासक्त प्रेम निर्माण होतें ती गाधींची अहिसा होय. अहिंसा हा शब्द अभावदर्शक वाटला तरी ती वृत्ति भावात्मक आहे. "अहिसा ही नम्रतेची पराकाष्ठा आहे" असें गांधीनी 'आत्मकथे'त लिहिले आहे. अत करणात लपलेल्या सत्याचे दर्शन होण्यासाठी अहिंसा हे साधन आहे.

हे लक्षांत घेऊन सत्य म्हणजे काय, प्रत्येकाच्या अत करणात असलेल्या सत्याची आशयगर्भ व्याख्या कोणती हा प्रश्न परत विचारूं. निष्क्रिय, निश्चल, निष्फल, निर्गुण असे जे अद्वैत वेदान्ताचे ब्रह्म ते म्हणजे गाधीचे सत्य असेल काय ? अतिमत असेलहि; पण आरभत बोलावयाचें झाल्यास आपणास 'सत्याग्रहा'च्या सदर्भात त्याचा विचार करावयास हवा. ब्रह्मासबधी आपण आग्रह तो कसला धरणार ? जे कृतिसाध्य आहे, जें पुरुषतन्त्र आहे त्यासबंधीच आग्रह असू शकतो. ब्रह्म ही परिनिष्पन्न वस्तु असल्याने त्याच्याविषयी आग्रह संभवत नाही. अमुक एक गोष्ट झाली पाहिजे किंवा होता कामा नये, मी किंवा आणखी कोणीतरी ती केली पाहिजे अथवा करता कामा नये याविषयी आग्रह धरावयाचा असतो.

अर्थात् ज्या गोष्टीविषयी आग्रह धरावयाचा तो ती गोष्ट माझ्या दृष्टीने सत्य आहे; म्हणूनच येथे सत्य याचा अर्थ 'असणारे', 'यथार्थपणे असणारे', 'निरतरपणे असणारे', 'अबाधितपणे असणारे' असा करतां येणार नाही. त्याचा अर्थ 'सत्', 'शुभ', 'मगल', 'कल्याण', 'चागले' असाच करावा लागेल. (नाहीतर आग्रहाला अर्थ उरत नाही) दक्षिण आफ्रिकेतील गांधीच्या चळवळीला सदाग्रह (सत् + आग्रह) असेच नांव प्रथम सुचविले गेले होतें.

आता, मी जर सत्याविषयी अथवा शुभाविषयी आग्रह धरावयाचा तर माझ्या धारणेप्रमाणे, माझ्या कल्पनेप्रमाणे जें शुभ अथवा चांगले आहे त्याविषयीच असणार; पण वस्तुत ते चागले अथवा सत् (म्हणजे सत्य) असेलच असें नाही; म्हणून आत्मकथेच्या प्रस्तावनेंत गाधी लिहितात, "त्या सत्याचा मला साक्षात्कार होत नाही तोपर्यंत माझा अंतरात्मा जे सत्य मानतो त्या अवधारित सत्यालाच प्राप्तव्य समजून मी जीवननौका चालवीत आहे."

निरनिराळ्या व्यक्तींची 'सत्या'ची अवधारणा निरनिराळी असल्याने 'एकाचें जे सत्य तें दुसऱ्याचें असत्य' असे आपणास नेहमी दिसेल ('मंगल प्रभात', पृ. २). गांधी हें मान्य करतात या वस्तु-स्थितीमुळे सत्याग्रहाला अहिंसावृत्ति अनिवार्य होते; कारण सत्या-विषयीची माझी ओढ जर शुभ असेल तर माझ्या विरोधकाची त्याला दिसणाऱ्या सत्याविषयीची प्रवृत्ति तेवढीच शुभ मानली पाहिजे. आम्ही दोघेहि आपापल्या अवधारित सत्याच्याद्वारा जे वस्तुत सत्य आहे त्याला शोधू पाहतो; म्हणून विरोधकाच्या प्रेरणेचाहि ती शुभ असल्या-मुळे मी आदरच केला पाहिजे. प्राणिमात्राविषयीची ही आदरबुद्धि म्हणजेच अहिंसा कोठेतरी गिरिगव्हरांत बसून या अहिंसावृत्तीचा परिपोष करावा असा मात्र याचा अर्थ नव्हे त्या वृत्तीचें सवर्धन आणि आविष्कार आपल्या नित्याच्या धकाधकीच्या जीवनांतूनच होऊं शकतो असें गांधी मानीत. असे ते मानीत म्हणूनच भारताच्या (आणि जगाच्याहि) सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय जीवनात प्रचंड उलथापालथ होईल असे कर्मानुष्ठान त्यांनी केले.

प्रत्येक माणूस स्वभावतः चागला असतो किंवा प्रत्येकाच्या हृदयात ईश्वर वास करतो, असें गांधी जें वारंवार लिहितात त्याचा भावार्थ हा की, व्यक्तिमात्राच्या मूलभूत प्रवृत्ति शुभप्रेरित आहेत. जर व्यक्ति अशुभाचा, असताचा पाठपुरावा करीत असेल तर ते त्या व्यक्तीच्या सताविषयीच्या (सत्याविषयीच्या) अज्ञानामुळे होय. (सॉक्रेटीस

हेंच म्हणत असे) रूपक वापरून बोलावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की, दुराचाऱ्याच्या हृदयातील परमेश्वर गुप्तावस्थेत असतो. अहिंसायुक्त आत्मक्लेशाने त्यास जागा करता येते, दुष्टाचे हृदयपरिवर्तन करता येते, असे गांधीचे म्हणणे आहे. त्यांनी आयुष्यभर जी साधना केली, जे 'सत्याचे प्रयोग' केले ते अवधारित सत्याच्या पलीकडे जाऊन अंतिम सत्याचे दर्शन होण्यासाठी, स्वत:चे अंत:करणमालिन्य करी नष्ट करावे व दुसऱ्याच्या हृदयातील सत्संकल्परूपी ईश्वर कसा जागा करावा हे प्रश्न सोडविण्यासाठी होते. स्थूलमानाने दोन्ही प्रश्नांचें उत्तर 'अहिंसे'ने असे आहे. पराकाष्ठेची अहिंसावृत्ति अंत:करणात बाणली म्हणजे सत्याचे (सताचे) जे दर्शन घडते ते वास्तविक सत्याचें, अंतिम सत्याचे असते. त्या अवस्थेत अवधारित सत्य आणि वास्तविक सत्य ही एकरूप होतात. सत्याची व्याख्या प्रत्येकाच्या अंत:करणातच आहे असे गांधी म्हणतात. तेव्हा त्याचा अर्थ अहिंसावृत्तीने अंत:करणाचा अहंकाररूपी मळ गेल्यावर त्याला जे शुभ भासते, मंगल भासते तेच खरोखर शुभ, वास्तविक सत्य असा आहे. या सत्याचे गांधी शोधक होते, पूजक होते.

शांकर अद्वैतसिद्धान्त आणि गांधीजींची भूमिका : या सत्याला गांधींनी परमेश्वर असे नाव दिले. तसेच प्रत्येकाच्या अंत:करणात त्या सत्याविषयी जी प्रेरणा असते तिलाहि गांधींनी 'हृदयस्थ ईश्वर' असे म्हटले आहे. याचा अर्थ ईश्वराला ईश्वर शोधू पाहतो, जे मूलत: सत्य आहे ते सत्य होऊ पाहते, असा होतो. स्वभावत:च ब्रह्म असलेला जीव ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव घेण्याला उत्सुक असतो असा अद्वैत-वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे. त्याहून गांधींचा सिद्धान्त निराळा नाही. या लेखाच्या सुरुवातीस म्हटल्याप्रमाणे त्यांनी त्या सिद्धान्ताची एक वेगळी मांडणी केली.

मांडणीतील वेगळेपणा असा : शांकर अद्वैत-वेदान्ताप्रमाणे ब्रह्ममय होण्यासाठी अज्ञानाचा नाश केला पाहिजे, ब्रह्म जाणल्याने जीव ब्रह्मभूत होतो. गांधींच्या अद्वैतवेदान्तांत जाणण्यावर अथवा ज्ञानावर भर नाही, कृतीवर अथवा कर्मावर आहे. शांकर वेदान्तातील ब्रह्म असंस्कार्य, अविकार्य अशी परिनिष्पन्न वस्तु आहे, तर गांधींचे सत्य हें कृतिसाध्य आहे, त्याविषयी आग्रह धरावा असे आहे. असा फरक असला तरी अंतिमत: 'सत्याचा' जो अद्वय अनुभव यावयाचा तो दोघांचाहि एकरूपच होय, असे मानण्यांत व्याघात नाही. शंकराचार्यांचा ज्ञानयोग व गांधींचा अनासक्तियोग यातील फरक केवळ मार्गाचा होय, मुक्कामाचा नव्हे.

हा फरक पडण्याचे कारण म्हणजे रस्किन, टॉलस्टॉय व थोरो यांच्या लिखाणांचा गांधीजींवर झालेला संस्कार होय. विशेषत: रस्किनच्या 'अन्टु धिस लास्ट' या पुस्तकाने गांधीजी फारच प्रभावित झाले होते. गांधींचा सर्वोदय हा शब्द 'अन्टु धिस लास्ट' या शब्दसमूहाचें भाषांतर म्हणूनच आला. हरिजनसेवा, कुटीरोद्योग, सार्वजनिक स्वच्छता, सामुदायिक राजकीय चळवळी इत्यादि जीवनाच्या हरएक क्षेत्रांत त्यांनी जे अविरत काम केले ते त्यांच्या कृतिपरायणतेची साक्ष देईल.

संदर्भ-ग्रंथ : गांधी, मो. क. : *गीताबोध*, अनु. भा. रा. धुरंधर (मुंबई, १९३१); —: *अनासक्तियोग*, अनु. वि. प्र. लिमये (औंध, १९३०); —: *आत्मकथा*, अनु. सी. पु. पटवर्धन (अहमदाबाद, १९५१; आ. ३, १९६५); —: *मंगल प्रभात* (अहमदाबाद, १९५५); —: *माय रिलिजन*, संपा. बी. कुमारप्पा (अहमदाबाद, १९५५); —: *इन सर्च ऑफ दि सुप्रीम*, ३ खं. संपा. व्ही. बी. खेर (अहमदाबाद, १९६१–६२).

श्री. ह. दीक्षित

गॉर्जिअस (इ. स. पू. ४८३–३७५) : मूळचा लिऑंटिनीचा. अथेन्सला राजदूत म्हणून आला. अखेरीला थेसलीमध्ये लॅरिसाला राहिला. त्याचा ग्रंथ : 'कन्सर्निंग नेचर ऑर कन्सर्निंग दॅट विच इज नॉट'. त्याची शैली विरोधाभासात्मक आहे. तो सौंदर्यशास्त्र व काव्यशास्त्राचा जनक आहे. सुंदर गद्यात्मक भाषा वापरून मन वळविण्याची कला त्याने अथेन्समध्ये आणली. सूचनेचा चांगल्या-वाईट गोष्टींसाठी व कलात्मक हेतूसाठी उपयोग होतो हे त्याने जाणले होते. गॉर्जिअस शोककथेला मन शुद्ध करणारे विरेचक म्हणतो. वस्तु नाही, असलीच तर तिचे ज्ञान होत नाही, झालेच तर ते निवेदन करता येत नाही हे त्याच्या सत्ताशास्त्राचे व ज्ञानशास्त्राचे सार आहे. इलिॲटिक तत्त्वाचें विश्लेषण करून तो शून्यवादापर्यंत येऊन पोहोचतो. सद्‌वस्तूच नाही, कारण ती असेल तर पार्मेनायडीझच्या मताप्रमाणे ती अमर्याद पाहिजे; पण दिक्कालात असेल तर अमर्याद वस्तु दिक्कालांनी मर्यादित होईल, म्हणून ती कुठेच नाही म्हणजे अस्तित्वात नाही. उलट, 'जे नाही ते आहे असे नाही' या म्हणण्यात आपण नसलेल्या वस्तूलाहि आहे असे म्हणतो. म्हणजे असत् हेहि सत्प्रमाणे आहे. साराश, सत् व असत् या दोन्ही संकल्पना विरोधात्मक आहेत! यातील खोच प्लेटोने सॉफिस्ट या संवादात दूर केली. तो म्हणतो–"जे नाही ते 'काहीतरी वेगळे' या अर्थी आहेच. म्हणून सत् व असत् यात विरोध करू नये." सत्याचे ज्ञान अशक्य असून संभाव्यतेवरच समाधान मानले पाहिजे. विंडेलबँडच्या मते गॉर्जिअसच्या तत्त्वज्ञानात तादात्म्य-नियमाचा अतिरेक आढळतो. प्रत्येक वस्तु तिची तीच असल्याने तिला दुसरे कुठलेच विधेय लावणे शक्य नाही, म्हणजे संश्लेषणात्मक विधान व म्हणून ज्ञान अशक्य आहे. शिवाय, नसलेल्या गोष्टींबद्दल आपण विचार करू शकतो; म्हणजेच विचारांना सत्ताशास्त्रीय अस्तित्व आहेच असें नाही. विचार व वस्तु यात महदंतर आहे. प्रत्येकाच्या मनांत त्याच्याच कल्पना असतात, म्हणजे व्यक्तिव्यक्तींच्या विचारांतहि अंतर आहे, या पार्श्वभूमीवर वस्तु, तिचे ज्ञान व निवेदन अशक्य आहेत हे समजणें शक्य होतें. ग्रोटच्या मतें गॉर्जिअसला वस्तूचे व्यावहारिक अस्तित्व नव्हे तर व्यवहारातीत अस्तित्व नष्ट करावयाचे होते. सत्य व नीति यांविषयीच्या प्रश्नांना त्याने उत्तर दिले नाही; म्हणूनच प्राकृतिक नियमाबद्दल त्याच्या संप्रदायात दोन सिद्धान्त दिसतात. कॅलिक्लिसच्या पक्षाप्रमाणे 'बळी तो कान पिळी' हा न्याय आहे, तर लायकोफ्रानच्या मताप्रमाणे, सर्व माणसे सारख्याच योग्यतेची आहेत. त्याला सॉफिस्ट म्हणावे की नाही याविषयी मतभेद आहेत. तो संशयवादी व शून्यवादी होता.

संदर्भ-ग्रंथ : गॉम्पर्झ, टी. : *ग्रीक थिंकर्स*, ख. १, अनु. एल्. मॅग्नस (लंडन, १९०१); जोवेट, बी. अनु. व संपा. : *दि डायलॉग्ज ऑफ प्लेटो*, ख. २, (न्यूयॉर्क, १९३७), झेलर, ई : *आउटलाइन्स*

ऑफ दि हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी (न्यूयॉर्क, १८८३, सुधा. आ. १३, अनु एल आर पामर, सपा डब्ल्यू. नेसल, १९३१); बर्नेट, जे. : ग्रीक फिलॉसफी, ग्र. १ – थेलीस टु प्लेटो (लंडन, १९१४).

पद्मा मी कुलकर्णी

गीताग्रंथ (अनुगीतेसह). इतर भगवद्‌गीतेशिवाय इतर गीताग्रंथ-वाङ्मय संस्कृतमध्ये विपुल प्रमाणात निर्माण झाले. या गीताग्रंथात स्थूलमानाने दोन मोठे प्रकार दिसून येतात. गीता म्हणजे (गाऊन दाखविलेली) सांगितलेली (उपनिषद्–गुह्य, पूज्य गोष्ट) भगवान् श्रीकृष्णाने अर्जुनाला सांगितली ती आद्य 'भगवद्‌गीता'. या आद्य भगवद्‌गीतेच्या महिम्याने व प्रतिष्ठेने भारावून जाऊन, तिची आठवण करून देणाऱ्या, तिच्यात भर घालू पाहणाऱ्या अशा ज्या अनुगीता, अर्जुनोपाख्यान, उत्तरगीता इत्यादि गीता निर्माण झाल्या, तो गीताग्रंथांचा पहिला प्रकार. दुसरा प्रकार म्हणजे कोणी तरी दैवी विभूतीने 'सांगितलेल्या' (गीता) रामगीता, शिवगीता, अवधूतगीता यासारख्या गीताग्रंथांचा होय

प्रस्तुत स्थळी पहिल्या प्रकारातील अनुगीता, अर्जुनोपाख्यान व उत्तरगीता आणि दुसऱ्या प्रकारातील रामगीता, शिवगीता, ईश्वरगीता व अवधूतगीता या महत्त्वाच्या गीतांतील तत्त्वज्ञानाचे संक्षिप्त विवेचन केले आहे

अनुगीता अनुगीता हा तत्त्वज्ञानात्मक भाग महाभारतातील चौदाव्या (आश्वमेधिक) पर्वाच्या १६ ते ५० या ३५ अध्यायांतून आला आहे अनुगीता याचा अर्थ गीतेच्या नंतर सांगितलेली गीता. अनुगीतेच्या आरंभीच्या संदर्भावरून अनुगीतेचा हाच अर्थ सूचित होतो. युद्धसमाप्तीनंतर भीष्मनिर्याण झाल्यावर धर्मराज हस्तिनापुराला परत येतो, आणि व्यासाच्या सांगण्यावरून व श्रीकृष्णाने त्याला दिलेल्या अनुमोदनावरून अश्वमेध यज्ञ करावयाचे ठरवतो. श्रीकृष्ण धर्मराजाला सांगतो की, "द्वारकेहून इकडे येऊन मला बराच काळ लोटला आहे. म्हणून मी आता द्वारकेला जाऊन येतो" द्वारकेला जावयाला निघण्यापूर्वी कृष्ण व अर्जुन दोघेहि मयसभेमध्ये विहार करीत गतकालच्या गुजगोष्टी करीत असताना, अर्जुन श्रीकृष्णाला म्हणतो : "तुझे माहात्म्य मला ठाऊक आहे तुझे ईश्वरी रूप मी पाहिले आहे. पण तू जे पूर्वी (गीतेत) सांगितलेस ते मी सर्व विसरून गेलो आहे ते सर्व पुन: ऐकण्याची मला उत्सुकता आहे " हे ऐकून श्रीकृष्ण, "किती रे तू अश्रद्ध, मंदबुद्धीचा !" अशी अर्जुनाची थोडी निर्भर्त्सना करून म्हणतो : "पूर्वी मी जे सांगितले ते सर्व संपूर्णपणे पुन्हा आता सांगणे मला शक्य नाही, पण साधारणत त्याच आशयाने मला माहीत असलेले पूर्वी घडलेले काही संवाद मी कथन करतो." हेच इतिहासरूप पुरातन तत्त्वज्ञानात्मक संवाद वर उल्लेखिलेल्या १६ ते ५० अध्यायांतून श्रीकृष्णाने सांगितले असून, तेच 'अनुगीता' या नावाने प्रसिद्ध आहेत. या संवादातून प्रतिबिंबित होणारे तत्त्वज्ञानात्मक विचार साधारणपणे भगवद्‌गीतेतल्यासारखे असले, तरी श्रीकृष्णाच्या तोंडी घातलेली ही ३५ अध्यायांची अनुगीता, त्यातील इतर प्रमाणांवरून, भगवद्‌गीतेनंतर बराच काळ लोटल्यावर युद्धोत्तर काळी, पण धर्मसूत्रकाळापूर्वी म्हणजे ख्रिस्तपूर्व चौथ्या शतकात रचली गेली असावी, असे का. त्रि. तेलंग यांच्यासारख्या तज्ज्ञाचे मत आहे

अनुगीतेत श्रीकृष्णाने तीन इतिहासरूप संवाद सांगितले आहेत : (१) ब्राह्मण-काश्यप संवाद (अध्याय १६–१९), (२) ब्राह्मण-ब्राह्मणी संवाद (अध्याय २०–३४) व (३) गुरुशिष्य-संवादरूपाने सांगितलेली ब्रह्मगीता (ब्रह्मदेवाचे प्रवचन) (अध्याय ३५–५०). या संवादांच्या आधारे अनुगीतेतील तत्त्वज्ञानात्मक भागाचा पुढे संक्षिप्त साराश दिला आहे

ब्राह्मण-काश्यप संवादात तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्वाचा भाग दिसून येत नाही. ब्राह्मण-ब्राह्मणी संवादात (अध्याय २० ते ३४) ब्रह्म व त्यानेच घेतलेले जीवाचे स्वरूप याचे वर्णन आले आहे. ब्रह्म हे इंद्रियांना गम्य नाही. ते जीवस्वरूप धारण करते, तेव्हा ते प्राण–अपान–समान–व्यान–उदान या वायूंच्या रूपाने शरीराचे धारण करते. या संवादात जीवाचे शरीरातील व्यापार यज्ञीय परिभाषा योजून वर्णिले आहेत. जिवंत मानवी शरीरात वैश्वानर अग्नीच्या, पाच ज्ञानेंद्रियें, मन व बुद्धि या रूपांनी, सात ज्वाळा (अर्चिः) पेटलेल्या असून त्यात सात परम ऋत्विज म्हणजे घ्राणादि इंद्रियद्वारे विषय-सेवन करणारे उपभोगे, सात समिधा म्हणजे ध्येय, पेय इत्यादि इंद्रियविषयांचे हवन करीत असतात. याच प्रकरणांत एका ठिकाणी प्राण, अपान इत्यादि पंचवायु यांना 'होते' (होतार.) असे म्हटले आहे मन व ज्ञानेंद्रियें यांच्यामधील कल्पित संवादाच्या रूपाने त्यांत श्रेष्ठ कोण, मन की इंद्रियें, याचा ऊहापोह केला असून, दोन्हीहि कसे परस्परावलंबी आहेत, मनाशिवाय इंद्रियांना हर्ष अनुभविता येत नाही, वैमनस्य (वेदेपणा) प्राप्त झालेले प्राणी नुसते प्राणधारण करीत असतात; उलट इंद्रियांशिवाय मन नुसत्या मानसमात्राने उपभोग घेऊ शकत नाही, असा निर्णय दिला आहे. गुरुशिष्यसंवादांत (अध्याय ३५) सांख्यांसारखी चोवीस तत्त्वें – अव्यक्त, महान्, आत्मा किंवा बुद्धि, अहंकार, मनासहित एकादश ज्ञानकर्मेंद्रियें, पांच महाभूतें व पांच महाभूतांचे विशेष म्हणजे शब्दस्पर्शादि विषय आणि सत्त्व, रजस् व तमस् या संचारी, अन्योन्याश्रयी त्रिगुणांचा विस्तार आविष्कार यांचे वर्णन आले आहे. आकाश, तेज इत्यादि महाभूतांचे अध्यात्म-विषयक म्हणजे शरीरात कर्ण व चक्षु आदिरूपांनी, अधिभूतविषयक म्हणजे भोग्य विषयांमध्ये शब्द व रूप इत्यादि रूपांनी, अधिदैवतविषयक म्हणजे दिशा व सूर्य इत्यादि रूपांनी, कसे आविष्कार होतात त्याचे वर्णन केले आहे (अध्याय ४२). वर निर्देशिलेली चोवीस तत्त्वें यांचे बनलेले शरीररूपी क्षेत्र असून, त्यात वास करणारा क्षेत्रज्ञ पुरुष हा ज्ञानलक्षण, साक्षी ("गुणवृत्तं क्षेत्रज्ञ परिपश्यति") आहे. (अध्याय ४३). सत्त्व (प्रकृतीने उपलक्षणभूत तत्त्व) व पुरुष एक नाहीत, ते मुंज गवताचे पाने व गवताची काडी (इषीका), उदुंबर व मशक, जल व मासा, जल व पद्मपत्र यांसारखे एकमेकांपासून पृथक् आहेत (अध्याय ४८), असे पुढे विवेचन आले आहे. आणखी एका ठिकाणी परमात्मा व जीवात्मा हे दोन नित्य असे एकमेकांचे मित्र ("सखायौ") आहेत असे म्हटले आहे.

इहलोक ही कर्मभूमि असून, येथे कर्मविपाकाप्रमाणे बरेवाईट भोग जीवांना भोगावे लागतात. प्रत्येकाला आपल्या पूर्वप्रवृत्तीप्रमाणे किंवा पूर्वसंस्काराप्रमाणे कर्माची प्रेरणा होते. सर्पांना दशनाची (डसण्याची), दैत्यांना दंभभावाची (ढोंगी वर्तनाची), देवांना दान करण्याची व महर्षींना संयम करण्याची अशा प्रेरणा झाल्या·

असें कथारूपाने सांगितले आहे (अध्याय २६). वर्णविहित कर्माचा निर्देश करून, ब्रह्मचर्यादि चार आश्रमाची कर्तव्येहि वर्णिली आहेत (अध्याय ४४ ते ४६) अहिसा, ब्रह्मचर्य, सत्य, आर्जव, अक्रोध, अनसूया, दम, अपैशुन (चुगली न करणे) या आठ गुणाचें आचरण करावें असे सागितले असून, सन्याश्याच्या तपोयुक्त जीवनाचे विशेप वर्णन केलेले आढळून येते (अध्याय ४७) पूर्वीच्या एका अध्यायांत (२८), अध्वर्यु म्हणजे यज्ञातील एक श्रेष्ठ ऋत्विज व यति याचा सवाद दिला असून, त्यांत यति अहिसेचे प्रतिपादन करतो, तर यज्ञात वोकडाचा वळी देणारा अध्वर्यु हा 'कोणतेहि कर्म' हिसेशिवाय नाही, मी पूर्वीच्या लोकानी सागितलेले यज्ञकर्म निर्मोहपणें करीत आहे असे ऋत्विज निक्षून सागतो. या संवादांतून प्राचीन काळातील प्रवृत्ति व निवृत्ति, कर्मयोग व सन्यास यांच्या पुरस्कर्त्यांनी आपापल्या भूमिका स्पष्टपणें माडलेल्या दिसून येतात. एका वाजूला 'क्षीणतृष्ण', 'सर्वभूतसुहृद्' असा सन्यासी किवा यति जनपदाचा त्याग करून इंद्रियाचा निरोध करीत, आपला अध्यात्माग्नि प्रज्वलित ठेवतो, व 'ब्रह्मभूया'-प्रत जातो (अध्याय ४२), अशा आदर्श सन्याश्याचें वर्णन आहे, तर दुसऱ्या वाजूला, अवरीप राजा राज्य करीत असता, 'ही कापून टाकणारी तृष्णा किवा लोभ कापून टाका.' ('त लोभमसिभि तीक्ष्णै. निकृन्तन्तं निकृन्तत', अध्याय ३१) असें आपलें अनासक्त कर्मयोगाचें तत्त्वज्ञान गीतेच्याद्वारे तो प्रतिपादन करतांना दिसून येतो. शेवटी, वासुदेव श्रीकृष्णाने अनुगीतेचा समारोप करताना, "अर्जुना, हें अध्यात्म ऐकून चागल्या रीतीने कर्मयोगाचें आचरण कर (सम्यक् आचर); पूर्वी युद्धाच्या वेळी हेच सांगितलें होतें; आता लक्षांत ठेव" (अध्याय ५०) असे सागून गीतेतील निष्काम-कर्मयोगावर भर दिला आहे

अर्जुनोपाख्यान : हें भगवद्गीतेशी आपला संवंध लावणारे उपाख्यान 'योगवासिष्ठ' या ग्रंथाचा भाग असून, ते त्या ग्रंथाच्या निर्वाणप्रकरणाच्या पूर्वार्धात (अध्याय ५२ ते ५८) आले आहे. 'अर्जुनोपाख्यान' कोणत्या संदर्भात योगवासिष्ठात आलें आहे ते बघण्यासारखे आहे. वसिष्ठ श्रीरामाला सांगतात : "पुढे नारायण म्हणजे श्रीकृष्ण व नर म्हणजे अर्जुन हे पृथ्वीवर अवतीर्ण होणार आहेत. श्रीकृष्ण युद्धसमयी विपण्ण झालेल्या अर्जुनाला आत्मवोध प्राप्त करून देईल. अर्जुन श्रीकृष्णाने सांगितलेले जसें अनासक्त जीवन जगून दाखविणार आहे, तसेंच अनासक्त जीवन हे रामा, तूंहि जगून दाखव". (अध्याय ५२) हें सांगून मग वसिष्ठ क्रमाने पुढील अध्यायांतून आत्मज्ञान, जीवतत्त्व, चित्त, अर्जुनाची कृतार्थता या विपयांचे भगवान् श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्या (पुढे होणाऱ्या) संवादद्वारा निरूपण करतात. या संक्षिप्त संदर्भावरून योगवासिष्ठांतील या उपाख्यानकाराचा 'भगवद्गीतेच्या आधी योगवासिष्ठातील तत्त्वज्ञान अवतीर्ण झालें,' असा दावा माडण्याचा उद्देश स्पष्ट दिसतो; परंतु ऐतिहासिकदृष्टचा पाहतां — कारण भगवद्गीता योगवासिष्ठाच्या निदान दीड हजार वर्पापूर्वी तरी झाली असावी — अर्जुनोपाख्यानकाराचा हा दावा निरर्थक होय हे उघड आहे.

अर्जुनोपाख्यानाच्या दृष्टीने संसार किवा हे विश्व म्हणजे परमात्म्याच्या स्वप्नासारखे, केवळ 'परिकल्पित' आकाशवत् 'शून्य' आहे. जीव म्हणजे जादूगाराने उत्पन्न केलेला भ्रमपूर्ण खोटा 'मायापुरुपक' होय. वासनारज्जूने तो वद्ध होऊन देहवान् होतो. त्रैलोक्य हें जसें विश्वात्म्याचे 'फलकशून्य चित्र' ('अभित्तिचित्रम्') आहे, तसेंच प्रत्येक जीवात्मा आपल्या वासनामय चित्ताने संसाराचें मनोराज्य निर्माण करतो. जो वासनाजालांतून मुक्त होतो, तो परमात्मा होतो. मनुष्याचे जीवन जगताना, वासनात्याग करून, अनासक्तरीतीने कर्मे करीत राहावे. अर्जुनोपाख्यानातील श्रीकृष्ण पुढील शब्दांत अर्जुनाला कार्यप्रवृत्त करतो : "इदं च ते पाण्डुमुत स्वकर्म क्षात्रमुत्तमम् । अपि क्रूरमतिश्रेयः सुखायैवोदयाय च ॥" (५३–१३). अर्जुनाला जें क्रूर वाटणारें कर्म करावयाचें आहे, तें त्याने असंसक्त म्हणजे अनासक्तरीतीने केलें म्हणजे झाले.

अर्जुनोपाख्यानातील सत्ताशास्त्रीय विचार हा 'परिकल्पितवादा'-च्या स्वरूपाचा असून तो गौडपादाच्या 'अजातिवादा'सारखाच म्हणता येईल. अर्जुनोपाख्यानकाराच्या मते भगवद्गीतेतील सत्ताशास्त्रीय विचारहि 'अजातिवाद'च असावा, असे त्याने स्वत.च्या भगवद्गीतेशी जोडलेल्या संवंधावरून दिसतें. अर्जुनोपाख्यानात भगवद्-गीतेंतील २६ संपूर्ण श्लोक व ४ अर्धे उद्धृत केलेले दिसून येतात; पण त्याने जोडलेला हा संवंध किती दूरान्वयाचा, भगवद्गीतेची प्रतिष्ठा आपल्या वाजूला मिळविण्याकरिता किती ओढूनताणून आणलेला आहे, हे भगवद्गीतेच्या अभ्यासकांस स्पष्ट होईल.

उत्तरगीता नावाचा तीन अध्यायांचा छोटा ग्रंथ असून त्याच्या कर्त्याचे नांव उपलब्ध नाही. उत्तरगीतेवर गौडपादांची टीका आहे; पण हे गौडपाद 'कारिका'कार गौडपाद नसावेत. 'उत्तरगीता' या नावावरून ग्रंथकाराला हा ग्रंथ 'नतरची गीता' किंवा 'गीतेचा उत्तर भाग' असे सुचवावयाचें असावें. या ग्रयांत योगाचें वरेच तपशीलवार व अद्भुत वर्णन असून ते पतंजलीची 'योगसूत्रें' व त्यावरील 'व्यासभाष्य' याच्यापासून वऱ्याच काळानंतर होऊन गेलेल्या ग्रंथांतील वर्णनाशी सदृश आहे महाभारतातील भीष्मपर्वाच्या (भांडारकर–प्राच्यविद्या–मदिराने प्रसिद्ध केलेल्या) संशोधित आवृत्तीतील परिशिष्ट ३ मध्ये (पृ. ७१२) महाभारतांतील मूळ नसलेला भाग म्हणून 'गीतासार' छापले आहे. त्यातील वरेचसे श्लोक भापा व अर्थदृष्टचा उत्तरगीतेंतल्यासारखे आहेत. या दोन्ही गोष्टीवरून उत्तरगीता हा ग्रंथ इ. स. च्या पांचव्या शतकानंतर झाला असावा.

उत्तरगीतेंत अर्जुनाच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून श्रीकृष्णाने ब्रह्माचें व जीवाचें स्वरूप आणि मोक्षाचें साधन म्हणजे योगाभ्यास, यांविपयी निरूपण केलें आहे : ब्रह्म म्हणजे योगाभ्यासाने जे गतकाम झाले आहेत, त्यांची 'भावना' होय (१.४). ब्रह्म हें कूटस्थ व अक्षर आहे, व ओम् हे त्याचें प्रतीक आहे. इंद्रिय-संयमनाने त्या प्रतीकावर चित्त एकाग्र करून मनुष्य मुक्त होतो. जीव व ब्रह्मन् यांचें ऐक्य असून साधकाने ते गुरूच्या साहाय्याने 'एकाग्रवेदी' होऊन जाणून घ्यावें लागते. शरीरांत निरनिराळचा स्थानी भिन्नभिन्न नाडचा–पिङगला, इडा, ब्रह्मनाडी, सुपुम्ना इत्यादि–असून उत्तरगीतेत त्याचा विश्वांतील पदार्थ व देवदेवता यांच्याशी अधिष्ठान-अधिष्ठातृसंवंध जोडून

दाखविला आहे. उदा — सुषुम्नेमध्ये सूर्य, सोम, अग्नि, दिशा, समुद्र, पर्वत इत्यादि अतर्भूत आहेत असें तीत वर्णन केलें आहे (२. १५–१६). योगी लोक सर्व कामाचा त्याग करून योगाभ्यासाने आत्मज्ञान करून घेतात. त्याना तीर्थाटन किंवा पाषाणमृन्मय देवांची पूजा करावयाची जरुरी नाही. ते समदृष्टि बनले असल्यामुळे पाषाण-हिरण्य, शाक-शाल्योदन या गोष्टींना ते समान लेखतात.

वरील सक्षिप्त वर्णनावरून, कोणातरी लेखकाने भगवद्गीतेच्या प्रतिष्ठेने भारावून जाऊन, भगवद्गीतेतील हठयोग अधिक तपशीलवार सांगण्याच्या निमित्ताने उत्तरगीता ही महाभारताच्या हस्तलिखितांतून गीतासारासारखी घुसडून दिली असावी, असें वाटते.

रामगीता : हे नाव तीन निरनिराळ्या गीताना अनुलक्षून आहे .

(१) **पहिली रामगीता** म्हणजे अध्यात्मरामायणाच्या उत्तर-काडांत असून, शिवाय ब्रह्माडपुराणाच्या पाचव्या सर्गात तीच समाविष्ट असलेली दिसून येते. ब्रह्मांडपुराण व वायुपुराण यांतील बरेच भाग सारखे आहेत. वायुपुराणाचा काळ डॉ रा गो भांडारकर इत्यादि संशोधकाच्या मते इ स. पाचवे शतक आहे आणि प्रस्तुत पहिल्या रामगीतेचा तो काळ असावा.

या रामगीतेमध्ये महादेव उमादेवीला राम व लक्ष्मण यांमध्ये झालेला सवाद सागतात. लक्ष्मणाने रामाला "मी हा संसारसागर कसा तरून जाईन" असे विचारल्यावरुन राम लक्ष्मणाच्या निमित्ताने सर्वांना उपयुक्त होईल असा उपदेश करतो : " आपली वर्णविहित कर्मे करून चित्तशुद्धि झाल्यावर, गुरूंच्या साहाय्याने प्रत्येकाने आत्मलाभ करून घ्यावा. गुरुपदेशाने अविद्या किंवा माया हिचा नाश झाला, की मी कर्ता आहे ही माणसाची बुद्धि निघून जाते व हे ज्ञान मोक्षलाभ करून देते ("विद्या विमोक्षाय विभाति केवला" २०). असें ज्ञान जोपर्यंत प्राप्त होत नाही, तोपर्यंत माझी (रामाची), माझ्या सगुण-रूपाची मनापासून भक्ति करावी."

(२) **दुसरी रामगीता** ही वसिष्ठकृत 'तत्त्वसंग्रह'नामक ग्रंथाच्या उपासनाकाडांतील दुसऱ्या भागामधील अठरा अध्यायातून आली आहे. या रामगीतेंतील विचाराचे योगवासिष्ठांतील उत्पत्तिकरण व उपासनाप्रकरण यांमधील विचाराशी बरेंच साम्य असून, योगवासिष्ठा-वरून प्रस्तुत रामगीतेने ते उचलले असावेत; असे वाटते.

(३) **तिसरी रामगीता** स्कान्द उपपुराणाचा भाग आहे. पहिले दोन अध्याय त्या उपपुराणाच्या निर्वाणखडांत आहेत व तिसरा अध्याय मोक्षखंडांत आहे. निर्वाणखंड अंतर्भूत असलेली स्कान्द उपपुराणाची छापील प्रत उपलब्ध नाही; ती फक्त हस्तलिखित स्वरूपांत भाडारकर-प्राच्यविद्या-मंदिरात उपलब्ध आहे. या रामगीतेत शुकाने सनत्कुमाराला रामाच्या महिम्याचें वर्णन करून सांगितले आहे.

शिवगीता : ही पद्मपुराणाच्या उत्तरखंडात आली असून, तिचे सोळा अध्याय आहेत. राम दंडकारण्यांत असतांना शिवाने रामाला, संसारांतील दुःखनिरासाचा उपाय म्हणून, केवल आनंदस्वरूप अशा परमतत्त्वाचे निरूपण केले आहे. नंतर जीवाच्या स्वरूपाचें वर्णन करून, मोक्ष मिळविण्याकरिता शिवाचीच उपासना केली पाहिजे असे प्रतिपादन केले आहे. सालोक्य, सारूप्य, सार्ष्टर्य ('शिवाप्रमाणेच प्रभुत्व व गुण मिळविणे'), सायुज्य व कैवल्य अशा पांच प्रकारच्या मोक्षाचें वर्णन आहे.

ईश्वरगीता : ही कूर्मपुराणाच्या उत्तर विभागांत आली असून, तिचे अकरा अध्याय आहेत. महादेव याने व्यासादि ऋषींना ही ईश्वरगीता सांगितली असून, तीमध्ये आत्म्याचें स्वरूप, संसारदुःखाचे मूळ कारण अज्ञान, मायाजन्य द्वैतभावना, विश्वाची सांख्यतत्त्वक्रमाप्रमाणे उत्पत्ति इत्यादींचें वर्णन आले आहे. स्वत. महादेवाने आपण योगमहेश्वर असून, आपणच विश्वाचे सृष्टि-स्थिति-लय करणारे आहोत, आपले ज्ञान योगानेच साधकाला प्राप्त होते, असे सांगितले आहे अभावयोग, ब्रह्मयोग, सत्ययोग असे निरनिराळ्या योगांच्या प्रकारांचे उल्लेख त्यामध्ये असून, प्राणायाम, ध्यान, प्रत्याहार, धारणा, समाधि ह्या योगांगांचेहि वर्णन त्यांत आलें आहे. सर्व योगात ज्ञानयोग श्रेष्ठ आहे व सर्व मोक्षप्रकारात सायुज्यमुक्ति ही उत्तम होय असे म्हटले आहे.

ब्रह्मसूत्रांमध्ये शंकराचार्यांनी काही ठिकाणी जो 'ईश्वरगीतासु' असा उल्लेख केला आहे, तो या ईश्वरगीतेचा नसून आद्य भगवद्गीतेचा आहे हें स्पष्ट आहे.

अवधूतगीता : ही आठ अध्यायांची असून, ती दत्तात्रेयाने सागितली असे पहिल्या तीन अध्यायांच्या शेवटी असलेल्या समाप्तिदर्शक अवतरणा-वरून दिसते. ही गीता कोणा दोघांमधील संवाद या रूपाने नसून स्वत:च्याच चित्ताचे विचारतरंग तीत वर्णिलेले दिसून येतात. ऐतिहासिकदृष्टया पाहतां, कोणी दासोपंत (इ. स. १५५१–१६१५) नांवाच्या दत्तात्रेयभक्ताने ही अवधूत गीता रचिली असावी

अवधूतगीतेमध्ये आत्मा हेंच एक तत्त्व असून तदितर सर्व 'मरीचि-जलवत्'—मृगजळ आहे हें सागून, तीत अजातवादाचें तत्त्वज्ञान प्रतिपादन केलें आहे. "केवळ आत्माच सर्व काही आहे, भेद-अभेद असे काही नाहीत; आहे आणि नाही हें बोलणार कोण व कसे ? मीच आत्मा निरंजन सर्वत्र आहे. मग मी कोणाला नमस्कार करणार ?" (१.३–४) इत्यादि प्रतिपादन तीत आलें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : करमरकर, र. दा. संपा. : *आश्वमेधिक पर्व* (पुणे, १९६०); तेलंग, का. त्रि. अनु. : *दि भगवद्गीता* वुइथ *दि सनत्सुजातीय व अनुगीता* (ऑक्स्फर्ड, १८८२); करमरकर, र दा संपा. : *अर्जुनोपाख्यान* (पुणें, १९५६); ओक, एस. व्ही. भाषां. व सपा. : *उत्तरगीता* (पुणे, १९५७); वाकरे, म. गं., संपा. : *गौडपादीयदीपिकासहित उत्तरगीता* (मुबई, १९१२); भागवत, ह. र. संपा. : *सार्थ गीतासप्तक* (पुणें, १९१३); ओक, एस व्ही. : *ए सर्व्हे ऑफ गीताज इन संस्कृत लिटरेचर* (पुणें विद्यापीठाने मान्य केलेला प्रबंध, १९५७; अप्रसिद्ध.)

वि म. बेडेकर

गुजरातींतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, गुजरातींतील**

गुडमन, एच. एन. (जन्म १९०६) : अमेरिकन तत्त्वज्ञ गुडमन, हेन्री नेल्सन. याचा जन्म मॅसॅच्युसेट्समध्ये झाला. तें

पेन्सिल्व्हानिया विद्यापीठात अनेक वर्षे तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक होते. गुडमन नामवादी असल्यामुळे 'विश्व ही एक कल्पनाप्रणाली आहे' ही सत्ताशास्त्रीय उपपत्ति त्यानी अमान्य केली. त्याच्या मतानुसार जग हे अनुभवाच्या विविध अशा प्राथमिक घटकांनी बनलेलें आहे. हे आपले अनुभवसंघात ज्या व्याख्यांच्याद्वारा व्यक्त होतात त्या व्याख्यांच्या साहाय्याने विश्वरचनेचें तंतोतंत वर्णन करणें, हेंच गुडमन यांच्या दृष्टीने तत्त्वज्ञानाचे कार्य होय. वर्ग, जाति अथवा 'सामान्य' यांसारख्या प्लेटोप्रणीत अमूर्त वस्तु ज्यामध्ये गृहीत मानलेल्या आहेत अशा कोणत्याहि बुद्धि-कल्पना तत्त्वचिंतनाची साधनें म्हणून स्वीकारण्यास गुडमन यांची तयारी नाही. त्यांनी ज्ञानशास्त्रांत तसेंच भाषा-तत्त्वज्ञान, तर्कशास्त्र, गणित आणि वैज्ञानिक उपपत्ति या क्षेत्रांतहि नामवादाच्या तत्त्वाचा उपयोग केला आहे. म्हणूनच, क्वाइन यांच्या-प्रमाणे गुडमन यांनीहि संश्लेषक आणि विश्लेषक विधानामध्ये केल्या जाणाऱ्या भेदावर मर्मभेदक टीका केली आहे. गुडमन यांनी नामवादी दृष्टिकोणांतून प्रतिपादिलेल्या काही विचाराचा, त्याच्या मते, विगामी अनुमानाच्या विश्लेषणासाठी उपयोग होण्यासारखा आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : गुडमन, एच. एन : *दि स्ट्रक्चर ऑफ ॲपिअरन्स* (केंब्रिज, १९५१); : *फॅक्ट, फिक्शन ॲंड फोरकास्ट* (लंडन, १९५४).

बी. जी. तिवारी

गुण : दगड, हवा, पाणी यांसारख्या कोणत्याहि मूर्त वस्तूला अथवा द्रव्यपदार्थाला गुणधर्म असतातच; किंबहुना त्या पदार्थाची असण्याची रीत म्हणजेच त्याचे गुणधर्म होत. येथे गुणधर्म असा सामासिक शब्द वापरला असला तरी गुण आणि धर्म यांच्यांत फरक करावयास हवा. धर्म ही संकल्पना अधिक व्यापक आहे. वस्तूचा प्रत्येक गुण हा तिचा धर्म असतो; पण प्रत्येक धर्म हा गुण असतो असें नाही. पाण्यांत घातल्यावर विरघळणें हा साखरेचा धर्म आहे. त्यास गुण म्हणणे गैर-वाजवी होईल; पण साखरेची गोडी अथवा शुभ्रता हे तिचे गुण होत. असें म्हणतां येईल की, धर्म हे स्वांतर्यामी असतात आणि इतर पदार्थांच्या अपेक्षेनेहि येतात (जसे – साखरेचें पाण्यांत घातल्यावर विरघळणे); गुण मात्र केवळ स्वातर्यामीच असतात.

दोन विचारधारा : गुण स्वातर्यामी असतात म्हणजे ते द्रव्याच्या आश्रयाने राहतात. गुणाचा आश्रय अथवा आधार जे द्रव्य त्याला गुणांव्यतिरिक्त स्वतंत्र अस्तित्व असते असें म्हणणे चमत्कारिक ठरेल; कारण अशा द्रव्यांचा कोणीच अनुभव घेतलेला नाही. अनुभव येतो तो गोडी, गोलपणा अशा तऱ्हेच्या गुणाचा. हे गुण परिवर्तनशील असतात. फुलाचा रंग उमलतांना एक असतो आणि थोड्या वेळाने तो दुसरा होतो. तो एकसारखा बदलत असतो; पण मानवी बुद्धीला अपरिवर्तनीय, शाश्वत, नित्य वस्तूची ओढ असते; म्हणून गुणाना अथवा नामरूपांना त्यांच्या विकारशीलतेमुळे मिथ्या ठरवून त्यांमागील अक्षर द्रव्य-तत्त्वालाच सत्य मानावें असा एक मतप्रवाह सत्ताशास्त्रात अस्तित्वांत आहे. तसेंच, याच्या नेमकी उलट म्हणजे द्रव्यसंकल्पना मिथ्या ठरवून, बौद्ध अथवा ह्यूम यांप्रमाणे केवळ प्रवाही गुणांचेंच अस्तित्व मानणारी अनुभववादी विचारधारणाहि तत्त्वज्ञानांत प्राचीन कालापासून आहे. गुणांचेंच अस्तित्व मानावे; कारण त्यांचाच केवळ अनुभव येतो.

गुणांचा अनुभव येतो म्हणजे नेमकें काय होते? 'हें फूल शुभ्र आहे', 'हें बर्फ शुभ्र आहे' वगैरे अनुभवांतून एकाच शुभ्र गुणाची अनेक ठिकाणी प्रतीति येते असें मानावयाचें, की अनेक (शुभ्र) गुण-व्यक्तीचा अनुभव येतो असें समजावयाचे? प्लेटोच्या विचारसरणी-प्रमाणे एकाच शुभ्रत्वाची प्रतीति कमीजास्त प्रमाणांत अनेक व्यक्तींच्या ठिकाणी येते. गुण हा सामान्यस्वरूप असतो सामान्यास व्यक्त करणें हें व्यक्तीचे कार्य होय. सामान्य हे त्याच्या विशुद्ध स्वरूपात केवळ बुद्धिगम्य होय. इंद्रियाना प्रतीति येते ती जडाच्या संसर्गाने शबल झालेल्या सामान्याची, सामान्याच्या अस्पष्ट प्रतिभाची. याच्याउलट, न्याय-वैशेषिक मताप्रमाणे, गुणाचा अनुभव गुण-व्यक्ति म्हणून येतो. 'हें फूल शुभ्र आहे' या ठिकाणी शुभ्रत्वाचा अनुभव नसतो; 'शुभ्र'चा असतो. अनेक शुभ्र गुणांच्या ठिकाणी मिळून 'शुभ्रत्व' हे सामान्य राहतें; पण 'शुभ्र' या अनुभवाहून शुभ्रत्व हा अनुभव निराळा होय. गुणवाची विधेयनात विधेय सामान्यरूप असते कीं व्यक्तिरूप असतें हा तार्किक प्रश्न या चर्चेत अनुस्यूत आहे.

गुणांमध्ये प्राथमिक आणि दुय्यम अशी विभागणी पाश्चात्त्य परंपरेंत रूढ आहे. तिची सुरवात डेमॉक्रिटसच्या अणुवादात आहे. देकार्तनेहि ती उपयोजिली. लॉकने तिला व्यवस्थित रूप दिले; पण प्राथमिक आणि दुय्यम गुण ही शब्दयोजना सर्वप्रथम रॉबर्ट बॉइल याने केली होती.

प्राथमिक व दुय्यम गुण : (अवकाशांतील) विस्तार, आकृति, गति अथवा स्थिति, संख्या व घनता हे पाच प्राथमिक गुण होत; आणि रंग, रस, गंध, ध्वनि, उष्ण अथवा शीत, स्पर्श इत्यादि कितीतरी दुय्यम गुण होत. प्राथमिक गुण हे द्रव्यपदार्थामध्ये अंतर्भूत असतात. जसे ते आपणास प्रतीयमान होतात, तसेच ते पदार्थांत असतात; पण दुय्यम गुण हे केवळ मनोविश्वांत असतात. वस्तुगत प्राथमिक गुणांच्या प्रचयामुळे (आणि त्या त्या पदार्थांतील काही शक्तींमुळे) दुय्यम गुणाची प्रतीति येत असते.

या विभागणीच्या बुडाशी अशी कल्पना आहे की, दुय्यम गुणांचें स्वरूप इंद्रियांच्या विशिष्ट अवस्थेवर अवलंबून असते (उदा.– पडसें आलें असल्यास गंधप्रतीति येत नाही; ताप आल्यावर जिन्नस बेचव लागतात), तर प्राथमिक गुण इंद्रिय-स्थिति-निरपेक्ष असतात तसेंच प्राथमिक गुणांचें (उदा.– प्रकाशलहरींच्या लांबी-रुंदीचें) मोजमाप घेता येतें; पण दुय्यम गुणांचे (उदा.–रंगप्रतीतीचें) मापन करतां येत नाही. अर्थात् विज्ञानाच्या दृष्टीने प्राथमिक गुणच महत्त्वाचे ठरतात. विभागणीची ही बैठक चूक आहे असें बर्क्लेने दाखवून दिले. एक तर रंग अथवा स्पर्श या तथाकथित दुय्यम गुणाच्या प्रतीतीशिवाय विस्तारासारख्या प्राथमिक गुणांचें ज्ञानच होणार नाही; आणि दुसरें म्हणजे प्राथमिक गुणसुद्धा ज्ञातृ-स्थिति-सापेक्ष असतात. पाहणाऱ्याने स्थान बदलले की समोरच्या टेकडीची आकृति निराळी दिसू लागते.

न्यायवैशेषिक दर्शनांत गुणांची संख्या चोवीस अशी निश्चित केली जाते. त्याला काही तार्किक आधार दिसत नाही. ते चोवीस गुण पुढील-प्रमाणे होत : रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, संस्कार.

संदर्भ-ग्रंथ टेलर, ए ई . एलिमेंट्स ऑफ मेटॅफिजिक्स (लंडन, १९०३; आ. १३, १९५३), अभ्यंकर, वा संपा. : *श्रीमत्सायण-माधवाचार्यप्रणीत सर्वदर्शनसंग्रह* (पुणे, १९२४).

श्री. ह. दीक्षित

गुण (सांख्यमत) : सांख्यमताप्रमाणे विश्वांतील सर्व घडामोडी हा प्रकृतीचा व्यापार होय. सत्कार्यवादाच्या सिद्धान्तानुसार जगांतील नाना घटकात आणि पदार्थात जे काही अनुभवास येते तें सर्व त्यांचे मूल्यकारण जी प्रकृति तिच्यात असलें पाहिजे अनुभवविश्वांतील पदार्थाचे सर्वसंग्राहक वर्गीकरण सांख्यानी सत्त्व, रजस् व तमस् या तीन गुणामध्ये केले, म्हणून या तीन गुणांना त्यानी प्रकृतीचे घटक मानले त्याच्या मतें जगातील प्रत्येक पदार्थ या तीन गुणांच्या भिन्न-भिन्न प्रमाणातील मिश्रणानी बनला आहे; व सृष्टीत जे जे काही घडले त्याचे अतिम कारक-घटक हे तीन गुण होत.

त्रिगुणामध्ये केलेले हे वर्गीकरण फार व्यापक आहे. साहजिकच गुणांचे अर्थ फार लवचिक आहेत. सर्वप्रथम लक्षात येतात ते अर्थ नैतिक स्वरूपाचे आहेत नैतिक दृष्टिकोणातून व्यक्तीचे सात्त्विक, राजस व तामस असे गट पडतील इतकेच नव्हे तर नैतिकतेचे हे अंश ज्याने वाढत होतात अशा आहारादिकाचेहि सात्त्विक, राजस, तामस असे प्रकार भगवद्गीतेत केलेले आहेत.

सत्त्व सुखात्मक, रजस् दु.खात्मक व तमस् हे विषादात्मक अथवा मोहात्मक आहे असा सांख्यसिद्धान्त आहे. येथे सुखात्मक, दुःखात्मक इत्यादींचे अर्थ सुखकारक, दु.खकारक इत्यादि होऊं शकतील. विषाद अथवा मोह ही अवस्था दु.खाच्याहि पलीकडील म्हणजे मनुष्याच्या अध.पाताची परिसीमा अशी मानावी लागेल. सत्त्व हे उसळणारे व ज्ञानास उपकारक, रजस् हे प्रेरक आणि क्रियावान् व तमस् हें जड आणि ज्ञाननिरोधक अशीहि त्या तीन गुणाची कार्ये सांगितली आहेत. आणखीहि कित्येक प्रकारें गुणाची कार्ये आणि स्वरूपें सांगतां येतील. व्रजेंद्रनाथ सील यानी सत्त्व म्हणजे मन, रजस् म्हणजे ऊर्जा व तमस् म्हणजे जडद्रव्य असे अर्थ करण्याचा प्रयत्न केला आहे. अखिल सृष्टि-व्यवहाराचे उपपादन या तीन गुणाकडून व्हावयाचें असल्याने त्याचे अर्थ व्यापक करावे लागणारच.

गुण कां म्हणावयाचें ? : हे तीन गुण प्रकृतीचे असें म्हटलें. त्याचा अर्थ असा नव्हे की, या तीन गुणांशिवाय प्रकृति म्हणून काही धर्मी पदार्थ शिल्लक राहतो. गुण हे प्रकृतीचे घटक आहेत, गुणधर्म नव्हेत. मग त्यांना 'गुण' कां म्हणावयाचे ? अशी शक्यता आहे की, पुरुषापासून प्रकृति वेगळी काढली ती गुणाच्या परिवर्तनशील स्वभावामुळे, अनुभवातील गुणात्मक भाग नित्य भागापासून वेगळा करण्यासाठी. अशा रीतीने प्रकृति गुणमयी ठरल्यावर तिच्या घटकांना गुण म्हणणे योग्यच आहे. दुसरी शक्यता अशी : प्रकृति ही जणू दोरखंडाप्रमाणे, पुरुषाला बद्ध करते. दोरखंडाचे अवयव ज्या दोऱ्या त्याना 'गुण' असा शब्द आहे; म्हणून प्रकृतिरूपी दोरखंडाच्या दोऱ्यांना गुण म्हणण्यांत आले. तिसरा एक सभव आहे, प्रकृतीला प्रधान अशीहि संज्ञा आहे; म्हणून संबंध प्रकृतीच्या अपेक्षेने तिचे घटक गौण ठरतात म्हणून ते गुण.

संदर्भ-ग्रंथ : सूर्यनारायण शास्त्री, एस एस. अनु. व संपा. : *दि सांख्यकारिका ऑफ ईश्वरकृष्ण* (मद्रास, १९३०; सुधा. आ. ३, १९४२).

श्री. ह. दीक्षित

गुण व द्रव्य : स्वरूप : पहा : द्रव्य व गुण : स्वरूप.

गुलाबराव महाराज (१८८१–१९१५) : अमरावती जिल्ह्यात माधान गावी मोहोड नांवाच्या पाटलाच्या कुळांत गुलाबराव महाराजाचा जन्म ८ जुलै १८८१ रोजी झाला. बाळपणीच ते आधळे झाले; पण जन्मजात विलक्षण प्रज्ञाशक्तीमुळे लौकिक शिक्षणाचा गंधहि नसतांना ते विविध विषयांवर काव्यमय भाषेत बोलत. त्याच्या सूक्तिरत्नावली ग्रंथाचे १८ भाग आज प्रसिद्ध असून त्यांतील अलौकिक ज्ञान पाहून आजहि मोठमोठे विद्वान् आश्चर्याने तोंडात बोटें घालतात श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांना श्रीमहाराज वडील समजत व स्वत ला गोपी समजून श्रीकृष्णाला ते पति मानीत असत. वयाच्या ३४ व्या वर्षी महाराज समाधिस्थ झाले (२० सप्टेंबर १९१५)

तत्त्वज्ञान : जीवेश्वरैक्य प्रतिपादन करणारे शांकर तत्त्वज्ञान महाराजांना संमत असून, अद्वैत दर्शनांतहि भक्ति राहते असे त्याचे मत होते. पारमार्थिक सत्ता परब्रह्माची असून जगताची सत्ता प्रातिभासिक आहे; म्हणून परब्रह्मावर जगत् विवर्तरूप असून भ्रमाचा तो परिणाम आहे. प्रतिबिंबरूप जीव असून बिंबभूत परमेश्वर आहे. ज्ञानोत्तर देहपात होईपर्यंत प्रतिबिंबरूप जीव ज्ञान्याच्या अपेक्षेने, बिंबभूत परमेश्वर ज्ञान्याच्या भक्तीचे आलंबन होऊं शकतो शांकर तत्त्व-ज्ञानांतील दृष्टिसृष्टिवाद स्वीकारूनदेखील ज्ञानोत्तर भक्ति सिद्ध होऊं शकते.

अनध्यस्त-विवर्ताचा नवीन सिद्धान्त : जीवजगतादिकांचे कारण सच्चिदानंदरूप परब्रह्म असल्याकारणाने जीवजगतादि परब्रह्मावर विवर्त असून त्यांचें स्वरूप रज्जुसर्प किंवा सुवर्णालंकार यांच्याप्रमाणे आहे असे शांकर वेदान्तांत मानलें आहे. रज्जुसर्प व सुवर्णालंकार या दोन उदाहरणाचा विचार केल्यास त्यांत थोडा तात्त्विक भेद असल्याचे मात्र दिसून येते. अधिष्ठानरूप रज्जूचें ज्ञान लोपल्याशिवाय रज्जूवर सर्पाचा भास होत नाही; पण सुवर्णालंकारात अधिष्ठानरूप सुवर्णाचें ज्ञान कायम राहून अलंकार भासतात. या वैलक्षण्याला धरूनच महाराजानी पहिल्याला अज्ञानमूलक किंवा अध्यस्तविवर्त व दुसऱ्याला ज्ञानमूलक किंवा अनध्यस्तविवर्त अशा संज्ञा दिल्या आहेत. विवर्त अशा रीतीने अध्यस्त व अनध्यस्त असा दोन प्रकारचा आहे. जगत् अध्यस्तविवर्त असून परमेश्वर व त्याचे श्रीकृष्णादि अवतार अनध्यस्त-विवर्तरूप आहेत. हे सगुण, सच्चिदानंदरूप ब्रह्माचे ज्ञान कायम ठेवून, सुवर्णालंकाराप्रमाणे भासत असल्यामुळे ज्ञानोत्तरहि ज्ञान्याच्या प्रेमाचा विषय होऊं शकते. जगताप्रमाणे हे सगुण ज्ञाननाश्य नाही ब्रह्मज्ञाना-नंतर अज्ञानरूप विपरीत धर्मात्मक जगत् नाहीसें होतें; व त्या जागी नामरूपात्मक सर्व जगत् सच्चिदानंदरूप भासतें. अध्यस्तविवर्तच अशा रीतीने अनध्यस्तविवर्तात ज्ञानोत्तर परिणत होतो.

नित्यमुक्त रामकृष्णादि सगुण परब्रह्मरूप असल्याकारणाने पर-ब्रह्माचें ज्ञान कायम ठेवून तें भासते; म्हणून ते मायाजन्य पांचभौतिक म्हणतां येत नाही. सुवर्णालंकाराप्रमाणे ते अनध्यस्त-विवर्तरूप असून

निर्गुण ब्रह्माइतकेंच शुद्ध असल्याकारणाने ज्ञान्यालाहि ते सेव्य होऊं शकतें. अधिष्ठानाला घेऊन उठणारा भास पृथक्सत्ताशून्य असल्यामुळे यात पूर्ण अद्वैत आहे. अभिन्नसत्ताकत्व म्हणजेच अद्वैत. ज्ञानोत्तर मुक्तीचें स्वरूप अद्वैतवेदान्तांत पचमप्रकारक मानलें आहे त्याचें शास्त्रीय विवेचन अनध्यस्त-विवर्त या शब्दाने होऊं शकते. ज्ञानपूर्व विरोधी भासणाऱ्या सगुण - निर्गुण, द्वैत - अद्वैत इत्यादि सर्व विरोधी गोष्टीचा समन्वय महाराजांनी अनध्यस्त-विवर्त या एका शास्त्रीय पारिभाषिक शब्दाने करून ज्ञानोत्तर भक्तीला शास्त्रीय वैठक दिली आहे. शाकर-तत्त्वज्ञानांत त्यांनी ही मौलिक विचारांची भर घातली आहे. याचें शास्त्रीय प्रतिपादन प्रेमनिकुंज नांवाच्या आपल्या ग्रंथातून त्यांनी केले आहे

गोपीभाव किंवा मधुराभक्ति : भगवंताच्या ठिकाणी आत्मवत् प्रीति करणें याला 'परमप्रेम' म्हणतात. प्रेमांतील 'मी' व 'माझें' (त्यालाच 'अहता' व 'ममता' ही दुसरी नावें आहेत) हे दोन्ही अंश ज्या ठिकाणी एकरूप झाले असतील त्याच ठिकाणी परम-प्रेम होऊं शकतें. शांकरवेदान्ताशिवाय इतर सर्व मतांत द्वैताचा स्वीकार केला असल्याकारणाने, अहंता व ममता हे दोन्ही भगवंताच्या ठिकाणी एकरूप होऊं शकत नाहीत; म्हणूनच परमप्रेम शांकरवेदान्तांतच संभवते; असें श्रीमहाराजांचें म्हणणें आहे.

अंत.करणांत उठणाऱ्या सर्व वृत्तींना आधार ज्याप्रमाणे निर्गुण ब्रह्म असते, त्याचप्रमाणे सर्व वृत्तीचे आलंबन सगुण भगवंताला करणें याला 'गोपीभाव' किंवा 'मधुराभक्ति' म्हणतात. लालन, वात्सल्य, सख्य इत्यादि नात्यांनी होणाऱ्या प्रेमांत विशिष्ट वृत्तीच भगवंताच्या ठिकाणी समर्पण होऊं शकतात. माधुर्य किंवा पतिपत्नी या नात्याने होणाऱ्या प्रेमांत सर्व वृत्तींचें आलंबन सगुण भगवान् होतो. हें प्रेम अद्वैत ज्ञान बाणल्या-नंतरच होतें, तत्पूर्वी नाही. महाराजांनी आपल्या सर्व ग्रंथांतून या माधुर्य-प्रेमाचे शास्त्रोक्त प्रतिपादन सविस्तर केलेले आहे. त्यांनी प्रवर्तित केलेल्या संप्रदायाला त्यामुळेच 'मधुराद्वैत' संप्रदाय म्हणतात.

जयदेव व विद्यापति याच्या काव्यांतून मधुराभावाचें वर्णन आलेलें आहे; पण अद्वैत तत्त्वज्ञानाची बैठक त्याला असलेली दिसत नाही. प्रेमाचा स्वभाव सर्वत्र सारखाच असल्याकारणाने प्रीतीचा आविष्कार या दृष्टीने मात्र मधुराद्वैताशी त्याचें साम्य आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : गुलाबरावमहाराज : *सूक्तिरत्नावली, प्रथम यष्टि* (नागपूर, १९०६);— : *सूक्तिरत्नावली, दशम यष्टि – प्रेमनिकुंज* (नागपूर, १९१८);— : *समग्र ग्रंथावली – संप्रदाय* सुरतरु, २ भाग (आ. २, नागपूर, १९३३; नाशिक, १९३८).

वा. ना. पंडित

गूढवाद : इंद्रियें आणि बुद्धि यांच्याद्वारा मिळणाऱ्या ज्ञानाचे जे सर्वसाधारण प्रकार आहेत त्यांच्यापलीकडील एकरूपतेच्या प्रत्यक्ष व प्रभावी अनुभूतीने सत्तेचा अंतिम गाभा माणसाला काही वेळा प्राप्त होऊं शकतो आणि तसा होतो, असा जो विश्वास त्याला 'गूढवाद' असे म्हणतात. बहुतेक धर्मांमध्ये त्याचा उदय झाला; आणि त्यांतील श्रेष्ठ धर्मांमध्ये – भारतांत (उपनिषदें, योग, अद्वैत, भक्ति), चीनमध्ये (लाओत्सेचा ताओवाद), ग्रीसमध्ये (ऑर्फिझम, प्लेटो, गूढवादी पंथ, ज्ञानवाद, नवप्लेटोवाद), बौद्ध धर्मामध्ये (हीनयान ते झेन), ख्रिश्चन धर्मामध्ये (पन्नासहून जास्त नामवंत गूढवादी), यहुदी धर्मामध्ये (फायलो, कबाला, हॅसिडिम म्हणजे श्रद्धावान्), जैन व शीख धर्मांमध्ये तर त्याला विशेप महत्त्व प्राप्त झाले तथापि, गूढ-वादाचें वैचारिक उगमस्थान, मूलत. भारतांत किंवा ग्रीसमध्ये दृष्टो-त्पत्तीस आले; आणि त्यामधून गूढवादाचे बहुतेक सर्व प्रवाह निष्पन्न झाले आहेत. गूढवादाचें जें प्रमुख लक्षण आहे त्याची, म्हणजे समाधीची, आनुभविक सत्यता मान्य करण्याच्या बाबतीत या सर्व प्रवाहांचे एकमत आहे. मात्र, त्या अनुभवाच्या आशयाचे विवरणाच्या बाबतीत किंवा गूढवादी आनुभविकानी स्वत केलेल्या निवेदनाच्या बाबतींत त्यांच्या-मध्ये मतभेद आहेत.

अस्तित्वाचा गाभा कशा प्रकारे अनुभवला जातो याचे प्रतिपादन वेगवेगळया विचारवंतानी अनुक्रमें खालीलप्रमाणे केलें आहे : पूर्णपणे शून्य किंवा धर्मरहित (बौद्ध), सर्वज्ञ, परंतु ईश्वर नसलेला आत्मा (जैन, निरीश्वरवादी सांख्य), सत्तेच्या सर्व आविष्काराच्या अतीत (प्लॉटिनस), सर्वाचा कारणिक नियम (ताओवादी), ब्रह्मन्-आत्मन् म्हणून ज्याचा निर्देश करतां येईल असें अमूर्त पण परिपूर्ण पूर्णत्व (उपनिपदें, अद्वैती), पूर्णपणें एकत्व व साधेपणा असूनहि त्रिमूर्ति असलेला ईश्वर (सनातनी ख्रिश्चन), नि.शब्दता आणि पिता (ज्ञेयवादी), अल्ला हा अनन्य ईश्वर (सूफी), कमी-जास्त प्रमाणात मानुषीकरण केलेला परमेश्वर (भक्त). ही विवरणां-तील जी विविधता आहे तिचें स्पष्टीकरण अनेक प्रकारें केलें जाते. उदा – खोलवर असलेल्या मतैक्याचे कृत्रिम बाह्यांग (राधाकृष्णन आणि आधुनिक हिंदु), किंवा गूढ अनुभवामध्ये असणाऱ्या प्रमाद-शीलतेचा व विपर्यासापेक्षतेचा परिणाम (बुद्धिवादी मानसशास्त्रज्ञ); किंवा गूढ अनुभूति आणि तिचें वैचारिक आविष्करण यांच्यामध्ये असणाऱ्या मूलभूत भेदाचा परिणाम (श्यूअर आणि काही इतर ख्रिश्चन पडित) मज्जा-विकृतीमध्ये घडणारे मानसिक अवस्थाचे काही आविष्कार व मादक द्रव्यांच्या सेवनाने उद्भवलेली उन्मनी अवस्था आणि गूढ अनुभव यांच्यांतील साधर्म्यामुळे तथाकथित गूढवादी वर्तणुकीमधील सत्य कोणते आणि असत्य कोणतें हे ठरवितांना अतिशय काळजीपूर्वक विचार करणें अवश्य आहे. योगाचरणाने ज्या दैवी शक्ति किंवा सिद्धि प्राप्त होतात, त्या वास्तविक पाहता योगाचरणास सुरुवात करणाऱ्या साधकाच्या प्रगतीच्या खुणा आहेत आणि त्या इतरत्रहि गूढवादाच्या प्रारंभिक अवस्थेत दिसून येतात; परंतु सत्याच्या दृष्टीने असणारी त्यांची अप्रस्तुतता योगमार्गाच्या गुरुपरंपरेने प्रतिपादन केली आहे. सर्व प्रकारच्या मानवी कारणभावाहून ज्यांनी पराविद्या भिन्न केली आहे त्या शकराचार्यांनी आणि दैवी अनुग्रहाच्या आवश्यकतेचा आग्रह (कठोपनिपदापासून, २, २०–२३) धरणारे भक्त यांनी, केवळ योगमार्गाच्या नियमाचे पालन केल्याने गूढवादाच्या उच्च स्तरावर जातां येतें. असा जो योगदर्शनाचा दावा आहे त्यालाच आक्षेप घेतला आहे. ख्रिश्चन धर्मामध्ये, सपादित (योगसदृश आचारधर्माने) गूढ अनुभव आणि प्रेरित (दैवी कृपेने) गूढ अनुभव या दोहोंत फरक केला जातो. भारतात मोक्षकारक ज्ञानाच्या पातळीचे गूढ ज्ञान ह्या जीवनामध्येच (जीवन्मुक्ति) प्राप्त करून घेतां येते असे मानले जातें. ह्याउलट ख्रिश्चन, गूढवादी आणि ईश्वरवादी असें मानतात की, ह्या

जीवनात प्राप्त झालेले अगदी उच्च कोटीचे गूढ 'ज्ञान' ही पारलौकिक जीवनांत मिळणाऱ्या 'आनंद-दर्शनाची' केवळ एक झलक असते. गूढवादाची ही विविध रूपे आणि मूल्यमापनें याच्यांतील फरक, गूढवादाची उपेक्षा न करतां बौद्धिक चिकित्सा झाली पाहिजे ह्या आवश्यकतेकडे आपले लक्ष वेधतो, तथापि चिकित्सेच्या अंती यथार्थ ठरलेला गूढवाद अशा प्रकारच्या अनुभवाचे वर्णन करतो की, त्यापुढे बुद्धीचा आत्यंतिक संशयवाद निष्प्रभ ठरतो. बर्गसनने मांडलेल्या ह्या विचारांशी आपणास सहमत होता येईल.

यतित्ववाद आणि वैराग्य : गूढवादाचा यतित्ववाद आणि वैराग्य याच्याशी संबंध आहे. प्राणायाम किंवा त्यासारख्या काही आचारधर्माचा गूढवादात समावेश होऊ शकेल; परंतु मनाची एकाग्रता आणि चिंतनांतून उद्भवणारी समाधि हेच गूढवादाचे खरे सार आहे. योगाची अष्टांग-व्यवस्था, त्यातील *योगमार्गाची* विशेष अशी क्रमांक ३ व ४ ची अंगे वगळतां, रूयस ब्रेक, सेंट तेरेसा किंवा सेंट जॉन ऑफ दि क्रॉस ह्या पाश्चात्त्य गूढवाद्यांनी दिलेल्या विश्लेषणाशी जुळणारी आहे. यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ही आठ योगांगे आहेत (योगसूत्र २, २९). "ज्या वेळेस केवळ ध्यान-विषय नित्य प्रकाशमान असतो (अर्थमात्रनिर्भासम्) आणि स्वतःचें रूप शून्य केले जाते (स्वरूपशून्यम्) तेव्हा त्याला समाधि म्हणतात" (योगसूत्र ३, ३). अशा प्रकारे "समाधि म्हणजे व्यावहारिक अभावात्मकता आणि पारमार्थिक भावात्मकता याचा संयोग असतो" (जे मारेशाल) गूढवादाचे जे विविध संप्रदाय आहेत त्याचे विचार अशा प्रकारच्या व्याख्या संकलित (सूत्रबद्ध) स्वरूपात मांडतात. ह्याला अपवाद फक्त बौद्धांचा. कारण गूढवादाच्या परमोत्कर्षाची निर्वाण-अवस्था ही केवळ व्यावहारिक सत्ताशून्यतेची अवस्था नसून पारमार्थिक (अनुभवातीत) सत्ताशून्यतेचीहि अवस्था आहे, असे ते वारंवार स्पष्टपणें सांगतात.

गूढानुभव हा एक अनुभव असल्यामुळे 'अभावात्मक ईश्वरवाद' ह्या केवळ सिद्धान्तापेक्षा त्याच्यात काहीतरी अधिक आहे. अनेक महान् तत्त्वज्ञाच्या विचारसरणीवर गूढवादाचा सखोल ठसा उमटला आहे; आणि त्या तत्त्वज्ञाच्या अभावात्मक ईश्वरवादाला त्याने अनेक वेळां प्रेरणा दिली आहे. गूढवादापासून तत्त्वज्ञानाची फारकत झाल्यास ते निष्प्रभ, प्रेरणाशून्य आणि दुर्बळ होईल. उलट त्यांत गूढवादाचा अंतर्भाव झाल्यास त्याची विलक्षण व भरीव प्रगति होऊन तो एक हितकर उपक्रम ठरेल.

संदर्भ-ग्रंथ : झेहनर, आर. सी. : *मिस्टिसिझम, सेक्रेड अँड प्रोफेन* (ऑक्स्फर्ड, १९५७);— : *हिंदु अँड मुस्लिम मिस्टिसिझम* (लंडन, १९६०); रानडे, आर. डी. : *इंडियन मिस्टिसिझम – मिस्टिसिझम इन महाराष्ट्र* (पुणे, १९३३); इंज, डब्ल्यू. आर. : *ख्रिश्चन मिस्टिसिझम* (लंडन, १८९९); स्मिथ, एम. : *स्टडीज इन अर्ली मिस्टिसिझम इन दि निअर अँड मिडल ईस्ट* (लंडन, १९३१); मारेशाल, जे. : *स्टडीज इन दि सायकॉलॉजी ऑफ मिस्टिक्स*, अनु. ए. थोरोल्ड (लंडन, १९२७).

आर. व्ही. डस्मेट

गृहीतकें : सर्व वैज्ञानिक संशोधनाचा हेतु सृष्टि-घटनाबद्दलच्या सामान्य नियमांचा शोध व प्रस्थापना हा असतो. निरीक्षणे, अभ्युपगम, निरूपण या प्रक्रिया; आणि विविध स्वरूपाच्या प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष विगमन-पद्धतीत वैकासिक, तौलनिक, संभव-संख्यामान इत्यादि पद्धती वैज्ञानिक संशोधनात वापरल्या जातात. विविध स्वरूपाच्या विशिष्ट वस्तु-व्यक्ति-घटना याच्या अभ्यासापासून वैज्ञानिक संशोधनाचा प्रारंभ होतो; आणि निसर्गविषयक 'सामान्य सिद्धान्तनें किंवा नियम यांत त्याची परिणति होते.

हे नियम किंवा सिद्धान्तनें तयार करण्याच्या वैज्ञानिक विचारामागे काही पायाभूत तत्त्वें स्वीकारलेली आढळतात. त्यानाच 'गृहीतकें' असें म्हणतात. उदा.– 'हें विश्व किंवा सृष्टि ही एक सुसंबद्ध किंवा सुसंगत घटनाप्रणाली असून ती बुद्धिगम्य आहे.' हें सामान्यविधान किंवा सिद्धान्तन मानवाच्या सर्व शास्त्रीय व तात्त्विक जिज्ञासेचा पाया होय. अशी सिद्धान्तनें निसर्गाचे नियम नव्हेत; कारण ती सृष्ट घटनाच्या निरीक्षणावर आधारलेली नसतात. अशी सिद्धान्तनें म्हणजे निसर्गविषयक अभ्यासामागील मानवी बुद्धीतून किंवा अनुभवांतून स्फुरलेल्या मौलिक श्रद्धा होत. त्याचे स्वरूप अनुभव-निरपेक्ष, वैचारिक सिद्धान्तनाचें असते. निसर्गविषयक नियम म्हणजे त्यावर आधारलेली सृष्टघटनाविषयक सामान्य विधानें होत.

शास्त्रीय विचारांत घटना, अभ्युपगम, नियम, उपपत्ति व तत्त्वें या वैचारिक परिकल्पनांचा वापर केला जातो. घटना ही विशिष्ट किंवा वैयक्तिक स्वरूपांत प्रत्यक्ष घडणारी वा अस्तित्वात असणारी वस्तुस्थिति होय. अभ्युपगम-कल्पना म्हणजे अपूर्ण पुराव्यावर आधारलेली, रीतसर निरूपण न झालेली, घटनेच्या कारणासंबंधीची उपपादक कल्पना होय. ह्याच अभ्युपगम कल्पनेचें निरूपण झाल्यावर वा तार्किक सिद्धता झाल्यावर तिचे रूपांतर निसर्गविषयक सत्य-स्वरूपाच्या सामान्य विधानात होतें. ह्यालाच 'नियम' किंवा 'सिद्धान्त' म्हणतात. उपपत्ति म्हणजे अंशनिरूपित स्वरूपाची, विशाल व्याप्तीची उपपादक कल्पना होय. उपपत्तीस उपलब्ध आधार भरपूर असला तरी तर्कप्रस्थापित सिद्धान्ताचे स्वरूप तिला आलेले असत नाही.

फळ झाडावरून खाली पडणें, ही घटना होय. तीमागील कारणाचा शोध घेतांना तयार होणारी उपपादक कल्पना म्हणजे अभ्युपगम होय. तिचेंच तर्कप्रस्थापित स्वरूप म्हणजे गुरुत्वाकर्षण-सिद्धान्त होय. तर 'द्रव्य-अक्षयता', 'शक्ति-अक्षयता' ह्या भौतिक शास्त्राच्या क्षेत्रातील उपपत्ति होत. जडवाद, चिद्वाद ह्या तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांतील विश्वस्वरूपविषयक उपपत्ति होत.

या उपपत्ति अनुभवांतून व अनुभवाच्या उपपादनाकरिता स्फुरणाऱ्या आणि अनुभवाच्याहि पलीकडे जाणाऱ्या कल्पना होत; पण त्यांना 'तत्त्वे' म्हणतां येत नाही. तत्त्वें जरी अनुभवांतून स्फुरलेली असली तरी ती अनुभवाच्या उपपादनापेक्षा वैचारिक व्यवस्थेसाठी निर्माण होतात. सापेक्षतावाद किंवा उत्क्रांतिवाद या उपपत्ति होत, तर कारणकल्पना वा निसर्ग-एकविधता-सिद्धान्त ही तत्त्वें होत.

तत्त्वांचे प्रकार : तत्त्वें दोन प्रकारची असतात : (१) स्वतःप्रमाण तत्त्वें, (२) गृहीत तत्त्वें.

(१) ज्या सामान्य विधानास किंवा सिद्धान्तास तर्कदृष्ट्या मुद्दाम सिद्ध किंवा प्रस्थापित करावें लागत नाही, ज्याचा स्वीकार अनिवार्य असतो, अस्वीकार, अशक्य व अतर्क्य असतो त्यांना 'स्वत.प्रमाण तत्त्वे' म्हणतात (पहा : ज्ञानतत्त्वे, विचार-नियम). त्याच्या सिद्धीस वेगळें प्रमाण लागत नाही, तर ती स्वत.च स्वतःचें प्रमाण किंवा सिद्धि बनण्यास योग्य असतात. उदा.– १. 'अंशी हा अशापेक्षा मोठा असतो'. २ 'एकाच सामान्य परिमाणाशी समान असणारी दोन परिमाणे परस्पराशी समान असतात.' १ आत्मैक्य सिद्धान्त, २ अविरोध सिद्धान्त, ३ विमध्य सिद्धान्त, ४ युक्तकारक सिद्धान्त – हे निगामी तर्कशास्त्रातील मौलिक विचार-नियम म्हणजे स्वत.प्रमाण तत्त्वे होत ही स्वत प्रमाण तत्त्वे सार्वत्रिक मूलभूत, अनिवार्य, स्वयसिद्ध, अनुभव-निरपेक्ष वा अनुभवपूर्व, व आकारिक स्वरूपाचीं असतात. सर्व प्रकारच्या वैचारिक प्रक्रियाचे सर्वसामान्य आदर्शक नियंत्रण करणारी ही तत्त्वें असतात त्यांचे स्वरूप, घटना, अभ्युपगम, नियम, उपपत्ति यासारखे नसते ती सृष्टि-निरीक्षणावर आधारलेली नसतात. ती मानवी बुद्धीची स्फुरणे होत. त्यांना सिद्ध करावे लागत नाही व करतांहि येत नाही ती स्वत.सिद्ध असून इतर विधानांच्या सिद्धीस मूलाधार असतात.

(२) **गृहीतकें** . गृहीतकाचें स्वरूप तत्त्वाचेंच असले तरी ती स्वत प्रमाण तत्त्वे नव्हेत शिवाय त्याची नेहमीच्या अर्थाने सिद्धीहि करतां येत नाही, मात्र ती गृहीतके स्वत सिद्ध नसली किंवा त्याची सिद्धता करताहि येत नसली, तरी त्यांची स्वीकृति शास्त्रीय आणि वैचारिक व्यवस्थेसाठी आवश्यक असते. विगमनात्मक विचार-प्रक्रिया ही कारण-सिद्धान्त व एकविधता-सिद्धान्त या गृहीतकांवर आधारलेली असते. त्याना विगमनाची गृहीतकें, विगमनाचे आकारिक आधार किंवा विगमनाची तात्त्विक अधिष्ठाने म्हणतात. जर त्याचा अस्वीकार केला तर सृष्टीत चमत्कार घडतात. सृष्टीतील घटना कारणाशिवाय घडू शकतात किंवा सृष्टि ही एक विसंगत घटनाप्रणाली आहे, असे मानावे लागेल. त्यामुळे सर्व शास्त्रीय विचारात गोंधळ निर्माण होईल; म्हणूनच त्यांचे प्रामाण्य गृहीत धरावे लागते. जर त्याची सिद्धता करण्याचा प्रयत्न केला तर त्यामध्ये अनेकविध स्वरूपाचे तर्कदोप निर्माण होतात ह्या गृहीतकांचे स्वरूप, परस्परसंवध, स्थान व महत्त्व याची सविस्तर चर्चा स्वतन्त्र लेखांत आलेली आहे (पहा : विगमन - पूर्वगृहीतके). या सिद्धान्ताना गृहीतके म्हणून मान्यता दिल्याशिवाय शास्त्रीय ज्ञानव्यापार शक्य होत नाही त्यांचा अस्वीकार 'अनवस्था प्रसंग' निर्माण करतो; म्हणूनच या गृहीतकाना शास्त्रीय ज्ञानाचा मूलाधार किंवा शास्त्रीय विचारामागील मौलिक श्रद्धा म्हणून स्वीकारावे लागते.

निसर्ग-शास्त्राप्रमाणेच नीतिशास्त्रासारख्या आदर्शक शास्त्रामध्येहि काही गृहीतके स्वीकारावी लागतातच. काटने आपल्या नीतिशास्त्र-मीमासेत : (१) आत्म्याचे स्वातत्र्य, (२) आत्म्याचे अमरत्व, (३) ईश्वराचे अस्तित्व अशी गृहीतके मानलेली आहेत. आत्म्याचें स्वातत्र्य किंवा संकलपना-स्वातंत्र्य मान्य केल्याशिवाय नैतिक मूल्यमापन, कर्तव्य, जवाबदारी, नैतिक विकास यांना अर्थ राहत नाही. या नीति-शास्त्रीय गृहीतकाची चर्चाहि स्वतंत्र लेखात आलेली आहे. (पहा : आत्मस्वातत्र्य; नैतिक स्वातत्र्य इत्यादि)

मात्र काही प्रसगी दोन भिन्न ज्ञानशाखातील गृहीतकामध्ये वैचारिक विरोध निर्माण होतो. उदा –भौतिक शास्त्राने स्वीकारलेला कारण-सिद्धान्त नियन्त्रणवाद निर्माण करतो जर व्यक्तीच्या जीवनातील सर्वच घटना कारण-कार्य-नियमाने नियत्रित होत असल्या, तर आत्म-स्वातंत्र्य वा नैतिक स्वातत्र्य या कल्पनाना बाध येतो तसेच हिंदु-धर्म तत्त्वज्ञानातील कर्मसिद्धान्त हा नैतिक स्वातत्र्यास विरोधी आहे काय, असाहि प्रश्न निर्माण होतो या व अशासारख्या वैचारिक समस्या त्या त्या विशिष्ट ज्ञानशाखेमध्ये सोडविल्या जात नाहीत; कारण त्या विशिष्ट ज्ञानशाखेतील सिद्धान्तने व नियम ह्याची उभारणी त्या विशिष्ट गृहीतकाच्या प्रामाण्यस्वीकृतीवर झालेली असते अशा वेळी विविध ज्ञानशाखातील गृहीतकामध्ये येणारा विरोध समजावून घेऊन त्याचें विश्लेपण व वैचारिक व्यवस्थापन करण्याची जबाबदारी तत्त्व-विज्ञान किंवा सत्ताशास्त्र या ज्ञानशाखेवर येते, कारण या ज्ञानशाखेमध्ये विश्वाचे स्वरूप व अनुभव ह्यासंबंधीची सर्वसमावेशक व विधायक स्वरूपाची समीक्षा अतर्भूत असते.

स्थूलमानाने असे म्हणतां येईल की, विविध शास्त्राच्या वैचारिक रचनेमध्ये विविध स्वरूपाचे नियम, सिद्धान्तने, उपपत्ति अतर्भूत झालेल्या असतात. ह्या सर्वाचें कार्य विश्वाचे व्यापार व अनुभवाचे स्वरूप समजावून घेण्याचेच असते. त्यामुळे अंतिम स्वरूपात शास्त्रीय विचार हे परस्पर-सबंधित, सुसगत व परस्परावलबी असले पाहिजेत. ह्या दृष्टीने विश्वाची एकता अखिल विश्व-नियति व विश्वाची बुद्धि-गम्यता यांना वैचारिक सशोधनाची अतिम गृहीतके मानणे युक्त होईल.

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द. व हरोलीकर, ल. व : *तर्कशास्त्र आणि वैज्ञानिक कार्यपद्धति* (पुणे, १९६३); रीड, सी. . *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इन्डक्टिव्ह* (लडन, १८९८; ॲनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३)

ज. वा. जोशी

गृह्यसूत्रें : वेदाचे पठन, वेदातील आशय, त्यांचा यज्ञाच्या दृष्टीने विनियोग, वेदोक्त मार्गाने आयुष्य व्यतीत करणाऱ्या व्यक्तीच्या व समाजाच्या जीवनाची विविध अगे इत्यादि गोष्टीचे प्रतिपादन करण्याकरिता 'वेदाग' वाङ्मय रचले गेले. हे 'वेदांग' वाङ्मय वेदविपयक असले तरी ते 'वेद' किंवा 'श्रुति' याच्याइतके आर्ष किवा प्रमाणभूत गणले जात नसून ते 'स्मार्त' मानले जाते. वेदागे सहा आहेत, ती अशी : शिक्षा, कल्प, व्याकरण, छंद, ज्योतिप, निरुक्त. त्यातील कल्प या वेदागातील जे सूत्रवाङ्मय त्याचें श्रौतसूत्रे, गृह्यसूत्रे व धर्मसूत्रे असे मुख्य भाग असून, त्यापैकी 'गृह्यसूत्र' वाङ्मयाचाच या ठिकाणी विचार करावयाचा आहे गृह्यसूत्रातील विपय विविध आणि मनोवेधक आहेत. भारतीय लोकाच्या एकाग्नीवरील गृह्य-विधीची व जुन्या चालीरीतीची माहिती या सूत्रात दिली आहे

चार वेदाच्या भिन्नभिन्न शाखाची व चरणाची पुढीलप्रमाणें गृह्य-सूत्रे उपलब्ध आहेत. ऋग्वेदाची आश्वलायन व सांख्यायन गृह्यसूत्रे; शुक्ल-यजुर्वेदाचे पारस्कर गृह्यसूत्र (ज्यावर याज्ञवल्क्यस्मृति आधारलेली

आहे.), कृष्णयजुर्वेदाची बोधायन, आपस्तंब, भारद्वाज, सत्यपाठ हिरण्यकेशिन् यांची व मैत्रायणीशाखेतील मानव आणि काठक ही गृह्यसूत्रे, सामवेदाची जैमिनि, गोभिल व खादिर यांची गृह्यसूत्रे आणि अथर्ववेदाचे कौशिकसूत्र (ज्याचा केवळ काही भाग गृह्यसूत्रात्मक आहे). बौधायन गृह्यसूत्राच्या टीकेत श्यामशास्त्री यानी आग्निवेश्य सूत्रातील दिलेल्या उताऱ्यात नऊ पूर्वगृह्यसूत्रे व नऊ अपरगृह्यसूत्रे नावनिशीवार दिली आहेत गृह्यसूत्राचा काळ ब्राह्मणग्रथानंतर सुमारे ८०० ते ४०० ख्रिस्तपूर्व असा मानला जातो

चाळीस संस्कार . व्यक्तीच्या गृह्य जीवनक्रमात जन्मापासून मृत्यूपर्यंत जे विधि किंवा संस्कार घरी करावयाचे असतात त्याचे नियम गृह्यसूत्रातून दिले आहेत गर्भस्थितीपासून नामकरण, चूडाकर्म, उपनयन, विवाह इत्यादीपर्यंत अठरा संस्कार व त्यानंतर अन्त्येष्टीपर्यंत बावीस संस्कार असे एकदर व्यक्तीच्या जीवनातील चाळीस संस्कार गृह्यसूत्रातून वर्णिलेले आहेत यज्ञ म्हणून करावयाच्या संस्कारात ' पंच महायज्ञ ' याचा अंतर्भाव होतो गृहस्थाश्रमी मनुष्याने सपत्नीक यज्ञ करावयाचे असतात श्रौत यज्ञाला तीन अग्नि लागतात, तर गृह्यसूत्रातून वर्णिलेल्या गृह्ययज्ञविधीना एकच 'आवसथ्य' किंवा 'गृह्य' अग्नि लागतो. गृहस्थाने दररोज करावयाचे पंच महायज्ञ असे : (१) ब्रह्मयज्ञ म्हणजे वेद-ऋचाचे पठन किंवा स्वाध्याय, (२) देवयज्ञ (आहुतींनी देवाप्रीत्यर्थ होम), (३) पितृयज्ञ (यामध्ये उदकदानाचाहि अंतर्भाव होतो), (४) भूतयज्ञ (घराबाहेर विविध स्थळी पक्षी व इतर प्राणी याकरिता बलि ठेवणे), (५) मनुष्ययज्ञ (मनुष्या-प्रीत्यर्थ यज्ञ म्हणजे अतिथि-अभ्यागताचा अन्नदानादिकानी सत्कार, आदरातिथ्य करणे) या पंच महायज्ञामागे गृहस्थाश्रमी मनुष्याने विश्वाचे नियमन करणाऱ्या गूढशक्तीचे स्मरण ठेवणे, वाडवडिला-पासून चालत आलेला सांस्कृतिक वारसा जतन करणे व त्यात भर घालणे, तसेच आपले कुटुंबीय, समाजातील इतर माणसे यांच्याशी स्नेहसंबंध व सृष्टीतील इतर प्राणिमात्र याच्याबद्दल दयाबुद्धि ठेवणे— अशा प्रकारचे आचरण प्रतिदिवशी करण्याचा प्रयत्न करणे—ही उदात्त नैतिक कल्पना दिसून येते

गृह्यसूत्रातून कित्येक यज्ञविधि हे नियतकालिक म्हणजे ठराविक काळी करावयास सांगितलेले आहेत. उदा — दर्शपूर्णमासी करावयाचे यज्ञ व पर्जन्यकालाच्या आरंभी, नवीन घर बांधतांना, बांधल्यावर वास्तुप्रवेश करताना करावयाचे यज्ञ इत्यादि गो-पालन, क्षेत्रकर्म-विषयक अपशकुन व रोगपरिहारक मंत्र, वशीकरणविद्या वगैरे मंत्र-तंत्र या ग्रंथांत आहेत. अन्त्यसंस्कार व श्राद्धविधि यांचीहि माहिती यात मिळते गृह्यापैकी बहुतेक भाग अथर्ववेदातून घेतला आहे आणि काही आरण्यकांतून घेतला आहे.

गृह्यसूत्रातून दिलेले संस्कार व गृह्य यज्ञ यावरुन प्राचीन भारतीय विचारवंतांनी व्यक्तीच्या जीवनांतील महत्त्वाचे टप्पे व घटना याच्यामध्ये एक प्रकारचें धार्मिक पावित्र्य आहे असे मानले असून त्याची गूढ दैवी शक्तीशी सांगड घातली आहे व मानवी जीवनांतील सुखदु:खात्मक घटना व प्रसंग यांमध्ये एक सखोल व धर्मपूत अर्थ घेतला आहे, असे दिसून येते. प्राचीन भारतीय विचारवंताची ही प्रवृत्ति मानवी हृदयातील सनातन अशी अज्ञात, अतर्क्य दैवी शक्तीबद्दलची जी ओढ किंवा प्रेरणा तिच्याशी सुसंगत आहे असे म्हणता येईल वर्णधर्मानुसार वागणाऱ्या व्यक्तीने आपले खाजगी जीवन पवित्र, सदाचारसंपन्न व समाज-संघटनेस पोषक, सर्वार्थाने नीतिमान् असे आचरुन दाखवावे, असा आदर्श गृह्यसूत्रातून वर्णिलेल्या व्यक्तीच्या संस्कारसंपन्न जीवनक्रमातून प्रतीत होतो. भारतीय यज्ञविधि व संस्कार याचे ज्ञान देणारे हे सूत्रग्रंथ बाह्यत कितीहि हलक्या प्रतीचे दिसले, तरी प्राचीन भारतीय संस्काराची प्रत्यक्ष रूढ कर्तव्यात्मक माहिती यात आली आहे; म्हणून या ग्रंथास प्राचीन भारतीय ऐतिहासिक वाङमयात बरेच उच्च स्थान देण्यास हरकत नाही.

संदर्भ-ग्रंथ · केतकर, श्री. व्यं. संपा . *महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश*, ख ७, वेदविद्या (पुणें, १९२१); पेंडसे, सी. वा अनु. *संस्कृत वाङमयाचा इतिहास*, डॉ ए. आर. मॅक्‌डोनेलकृत ग्रंथाचा अनुवाद (बडोदे, १९१५); मुजुमदार, आर सी. व पुसाळकर, ए डी. संपा . *हिस्टरी अँड कल्चर ऑफ दि इंडियन पीपल*, ख. १, दि वेदिक एज (मुंबई, १९५१).

वि. म. बेडेकर

गेल्नर, अर्नेस्ट : ज्ञानमीमांसा व समाजशास्त्र ह्या दोन विषयात गेल्नरने विशेष कामगिरी केल्याचे आढळते.

ज्ञानमीमांसा : आपल्या ' शब्द व वस्तु ' नामक ग्रंथांत गेल्नरने ऑक्सफर्ड येथे सांप्रत काळात प्रचलित असलेल्या भाषिक तत्त्वज्ञाना-विरुद्ध काही आक्षेप घेतले आहेत. ते आक्षेप मुख्यत. चार आहेत . पहिला . आपण शब्दांच्या व्यावहारिक उपयोगापासून तत्त्वज्ञानाच्या काही समस्याची उकल करण्याचा प्रयत्न करतो अथवा व्यवहारात त्याचा व्यत्यास झाला असतां त्याच्याशी निगडित मानल्या गेलेल्या तत्त्वज्ञानाचा सिद्धान्त खोटा आहे असा तर्क करतो. उदा — जेव्हा एखादा इसम कोणत्याहि बाह्य सक्तीशिवाय लग्न करतो तेव्हा आपण त्याने ' स्वेच्छे'ने लग्न केलें असे म्हणतो. हा ' स्वेच्छा ' शब्दाचा योग्य भाषिक वापर असल्यामुळे स्वेच्छा (फ्री विल) म्हणून काहीतरी पदार्थ आहे असे आपण समजतो. दुसरा आक्षेप : शब्दाच्या वास्तविक व्यवहारापासून आपण विशिष्ट मूल्याचें अनुमान काढतो असे अनुमान तर्कदुष्ट असते; कारण ' जे काही विद्यमान आहे त्यापासून काय असावयास हवे ' ह्याची आपण कल्पना करतो. तिसऱ्या आक्षेपाला तो ' विरोधशील-अर्थ-सिद्धान्त ' असे नांव देतो. याचा आशय असा की, ज्या वेळी पद हे व्यावर्तक असते तेव्हाच त्याला अर्थ येतो. चौथा आक्षेप : ज्या अर्थी शब्दाचे अनेक उपयोग असतात त्या अर्थी त्यांचा सर्वसामान्य प्रयोग अशक्य आहे. हे चार सिद्धान्त भाषिक तत्त्वज्ञानाचे चार स्तंभच होत. यातून असें अनुमान काढण्यांत येते की, सर्वसामान्य भाषा शुद्ध व परिपूर्ण असून तिच्यांत कसलीहि सुधारणा करता येणे अशक्य आहे.

गेल्नरच्या मते ' भाषिक तत्त्वज्ञानाची दृष्टि विपर्यस्त असल्यामुळे तिला खरे चिंतन रोगासारखे दिसते व निर्जीव विचारात स्वास्थ्याचा आभास झाल्यासारखा वाटतो ' जे जे काही जिव्हाळ्याचे व खऱ्या अर्थाने महत्त्वाचें आहे त्याचा ते परित्याग करतें, म्हणूनच गेल्नरने अशा तत्त्वज्ञानावर उघडउघड क्षुल्लकपणाचा (कॉन्स्पीक्युअस ट्रिव्हिॲलिटी) आरोप केला आहे. गेल्नरच्या या आरोपांना विश्लेषण-वादी भाषा-तत्त्वज्ञ विशेष महत्त्व देत नाहीत.

तत्त्वज्ञान हें अंगत. परिकल्पनांचें विशदीकरण आहे. असें करतांना ते त्यांचें मूल्यांकनपण करीत असते हीं प्रक्रिया अमूर्त नसून त्यात विशेष्य-विषयक विचाराचा कधीहि अव्हेर केला जात नाही. विचारविधींची सामान्य परिकल्पनापासून सुरुवात होऊन विशिष्ट दाखल्यांच्यामार्फत अशा कल्पनांचा खरेपणा ताडून पाहावा लागतो. तत्त्वज्ञान म्हणजेच विशदीकरण, व्याप्ति, समन्वय व मूल्यांकन होय.

समाजशास्त्र व्यक्तिवादी व समाजवादी ह्याच्यामध्ये व्यक्ति व समाज ह्याचा काय संबंध असावा ह्याविषयी बराच मतभेद आहे. व्यक्तिवाद्याचा पूर्वग्रह असा की, व्यक्तीवर कोणतीहि सामाजिकता लादून अथवा वरून लादणे शक्य नाही, ह्याउलट, सामाजिकतावादी अथवा पूर्णतावादी (होलिस्ट) असे म्हणतात की, व्यक्ति ही जन्मापासूनच सामाजिक परिस्थितीत वाढलेली असते; म्हणून सामाजिकतेपासून व्यक्तीला अलिप्त मानणे निव्वळ मूर्खपणा होय. गेल्नरच्या मते व्यक्तिवाद्याची पद्धती खरोखरच चमत्कारिक असते; कारण तिच्यामुळे इतिहासाची व्याख्या करताना मानवी व्यवहाराला – मग तो दुय्यम का होईना – महत्त्व असते ह्या गोष्टीची जाणीव अजिबात बाजूला पडते. वस्तुतः असे करणें अनुचित आहे; कारण ऐतिहासिक तथ्य हें संकीर्ण स्वरूपाचे असल्यामुळे त्यातील घटक कार्यकारणसंबंधाने एकमेकाशी निगडित असतात. ह्या गोष्टीकडे आपण दुर्लक्ष करतों. व्यक्तीच्या व्यवहाराची बारकाईने पाहणी करणाऱ्याला असे म्हणतां येईल की, प्रत्येकाला स्वतंत्र सामाजिक तथ्यांना तोंड द्यावे लागते. अशामुळेच सामाजिक व्यवहाराची व्याख्या करावयाची झाल्यास शेवटी व्यक्ति विशिष्ट परिस्थितीत ज्याप्रमाणे वागते ती वागणूक सामाजिक तथ्यावर अवलंबून असते, असें म्हटल्याशिवाय गत्यंतर नसतें.

संदर्भ-ग्रंथ : गेल्नर, ई. : *वर्ड्स अँड थिंग्ज* (लंडन, १९५९); –– : *होलिझम व्हर्सस इंडिव्हिज्युअॅलिझम* (इन् '*थिअरीज ऑफ हिस्टरी*' संपा. पी. गार्डिनर; न्यूयॉर्क, १९५९).

ना. वि. जोशी

गोविंदानंद : ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यावरील टीकाकारात गोविंदानंद याचे नाव बरेंच प्रसिद्ध असून त्यांची 'रत्नप्रभा' ही टीका आजहि बरीच लोकप्रिय आहे. मूलग्रंथातील विस्तृत भाष्य वाचण्याचा कंटाळा आलेल्या आळशी वाचकासाठी त्यानें थोडक्यांत सार देण्यासाठी त्यांनी ही टीका लिहिली आहे. भाषा सरळ व सोपी असल्याने हा ग्रंथ बराच उपयुक्त झाला आहे.

शिवरामार्य यांचे शिष्य गोपालसरस्वती हे याचे गुरु असून नारायणसरस्वती, रघुनाथसरस्वती व रामानंदसरस्वती असे यांचे तीन शिष्य होते. शिवरामार्य हे नृसिंहाश्रम यांचे शिष्य होते. त्यावरून गोविंदानंद यांचा काल स्थूलमानाने सोळाव्या शतकाचा शेवट मानावा लागेल. हे रामभक्त असून त्यांच्या ग्रंथांतून अधूनमधून श्रीरामास वंदनयुक्त श्लोक रचलेले आहेत. 'रत्नप्रभे'च्या सुरुवातीस श्रीरामानंतर श्रीकाशिकेश विश्वेश्वरास वंदन केले आहे. त्यावरून याचें वास्तव्य काशीस होते असे दिसते.

त्यांचे ग्रंथ : रत्नप्रभा, विवरणोपन्यास हे होत.

रत्नप्रभा : याच्या सुरुवातीस श्रीराम, काशिकेश शिव, सरस्वती वगैरे देवतांना वंदन असून नंतर शिवराम व गोपालसरस्वती तसेंच गोविंदानंद याचाहि वंदनपर उल्लेख केला आहे. त्यावरून कोणी हा ग्रंथ गोविंदानंद याचे शिष्य रामानंदसरस्वती यांनी लिहिला असावा असें मानतात; परंतु प्रत्येक अध्यायाच्या व पादाच्या शेवटीं ही गोविंदानंद यांची कृति असल्याचा उल्लेख आहे. या ग्रंथांत लेखकाने स्वतःच्या विवरणोपन्यास या ग्रंथाचा संदर्भ दिला आहे.

ब्रह्मसूत्रावरील शांकरभाष्याच्या चारहि अध्यायांवर ही संपूर्ण टीका रचली असून चतुःसूत्री-विवरणकारांनी दिल्याप्रमाणे ती नऊ वर्णकांत विभागली आहे. प्रत्येक अधिकरणाची संगति व्यवस्थित दाखविली असून विषयाचें विवरण विद्यार्थ्यास समजेल अशा रीतीने दिलें आहे. बऱ्याच ठिकाणी आनंदगिरी याच्या न्यायनिर्णय या टीकेची छाप दिसून येते. या ग्रंथात सुरेश्वराचार्य, प्रकटार्थकार, कल्पतरुकारा प्रकाशात्मश्रीचरण व आश्रमश्रीचरण (म्हणजेच नृसिंहाश्रम) यांच्या मतांचा उल्लेख आहे. तसेंच हा ग्रंथ रामानुज याच्या श्रीभाष्यांत उद्धृत केलेल्या वाग्जालबंधाचें छेदन करण्यासाठी रचला असून, ग्रंथांत जागोजागी अद्वैताचे तात्पर्य रामानुजांना नीट कळलें नसल्याचे दाखविलें आहे.

विवरणोपन्यास : हा ग्रंथ रामानंदसरस्वती यांच्या नांवावर प्रसिद्ध असला तरी रत्नप्रभा व या ग्रंथाचा लेखक एकच आहे. हा ग्रंथ प्रकाशात्मन् याच्या विवरणाचे तात्पर्य दाखविण्यासाठी रचला असून एकेका विषयाचे प्रतिपादन पूर्ण केल्यानंतर संग्रहकारिकाहि दिल्या आहेत.

अद्वैतमतप्रतिपादन : गोविंदानंद, प्रकाशात्मन् यांनी विवरणांत प्रतिपादिलेला प्रतिबिंबवाद स्वीकारतात. बिंबचैतन्य ईश्वराची माया अथवा अविद्या ही उपाधि असून तिच्यांतील प्रतिबिंब हेंच जीव होय. अविद्याशक्तीमुळे ब्रह्मास अथवा ईश्वरास जगत्कर्तृत्व, साक्षित्व वगैरे प्राप्त होतें. अविद्या व माया या एकच असून तिच्या आवरण व विक्षेप या दोन शक्तींना अनुसरून हे दोन शब्द वापरले जातात. आत्म्याची अविद्या ही एकच शक्ति पुरेशी असल्याने आणखी शक्तीची कल्पना करण्याची जरुरी नाही.

ईश्वर व जीव यांतील भेद कल्पित असून तो अविद्येमुळे झालेला आहे. जीव अविद्येतील प्रतिबिंब असल्यामुळे तो बिंबस्थानीय ईश्वराचा नियम्य होऊं शकतो. जीव मुळांत एक असला तरी बुद्ध्यादिसंघांत भिन्न असल्यामुळे जीव भिन्न वा अनेक भासतात; परंतु यावरून भाष्यकारास नानाजीववाद अभिप्रेत आहे असा गैरसमज कोणीहि करून घेऊं नये. कारण 'अजाम् एकाम्. . . .' या श्रुतीत दिल्याप्रमाणे व कल्पनालाघवाने अविद्या अथवा मूलप्रकृति एकच मानायला हवी. सुरेश्वराचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणे अविद्येंत स्वतःचामुद्धा थोडासाहि भेद नाही. अविद्या एकच तर बद्धमुक्तव्यवस्था कशी असा प्रश्न उद्भवल्यास जे अविद्यानानात्व मानतात, त्यांनाहि ती सांग मानावी लागेल. म्हणून अविद्येच्या उपाधिभेदामुळे जीवभेद मानावा. ज्याच्या अंतःकरणांत साक्षात्काराने ज्ञानोदय होतो, त्याच्या अंतःकरणांतील अज्ञानांश नष्ट होतो. तीसच 'मुक्ति' म्हणतात.

'सत्यं ज्ञानम् अनन्त ब्रह्म' या वाक्यात सर्व पदावर लक्षणा मानणे युक्त होईल. त्यावरून अखडब्रह्माचे ज्ञान होते, कारण वेदान्ताचे तात्पर्य अद्वितीय अखड ब्रह्म हेच आहे

प्रत्यगात्मन् म्हणजे असत्, जड व दु खात्मक अहकाराहून विलक्षण असा सच्चित्सुखात्मकत्वाने भासणारा आत्मा भोक्ता, कर्ता व साक्षी अशा जीवाचा ईश्वर हा आत्मा म्हणजेच स्वरूप असून ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यावर जीवन्मुक्ति व देहपातानतर विदेहकैवल्य प्राप्त होते.

गोविदानद याच्या मतावर प्रकाशात्मन् व नृसिहाश्रम याच्या मताचा प्रभाव पडलेला दिसून येतो

संदर्भ-ग्रंथ राधाकृष्णन, एस. इडियन फिलॉसफी, २ खं. (लडन, १९२३, सुधा आ १९२९); दासगुप्त, एस : *ए हिस्टरी ऑफ इडियन फिलॉसफी, ५ ख* (केंब्रिज, १९२२–१९५७)

सुलोचना नाचणे

गौडपाद : जीवन गौडपादाचार्य हे शंकराचार्यांचे आजेगुरु व गौडपादकारिका या ग्रंथाचे लेखक असे सर्वसाधारणपणे मानले जाते. गौडपादकारिकेला अद्वैत तत्त्वज्ञानांत अनन्यसाधारण महत्त्व असले तरी त्याच्या लेखकाबद्दल मतभेद आहेतच वॉलेसर हा जर्मन पंडित म्हणतो की, गौडपाद असा कोणी मनुष्य नव्हताच गौडपादी या ग्रथाचा कर्ता म्हणून कोणी त्याला कल्पनेतून निर्माण केला कारिकात लेखकाचा नामनिर्देश नाही. उलट, गौडदेशीय आचार्य व द्रविडदेशीय आचार्य असा सुरेश्वराचार्यानी जो उल्लेख केला आहे तो गौडपादाचार्य व शकराचार्य याना उद्देशून आहे, असे म्हणतात गौड देश म्हणजे बंगाल. गौडदेशाचे ते गौडपादाचार्य बालकृष्णानदसरस्वती हे शारीरिक मीमांसाभाष्यवार्तिकात म्हणतात की, कुरुक्षेत्र देशात हिरण्यवती नदीच्या काठी गौड लोक होते. त्यातील मुख्य गौडपादाचार्य होत. हे तपश्चर्येत गुतले असल्याने त्याचे खरे नाव माहीत नाही. गौडपादाचार्यानी इ स. २०० ते ४०० च्या सुमारास होऊन गेलेल्या काही बौद्ध लेखकाचा उल्लेख केला आहे. सबब, ते त्यानतर झाले असावेत. तसेच भावविवेक या बौद्ध लेखकाने गौडपादाचार्याचा उल्लेख केलेला आहे, म्हणून ते इ. स. ५०० नतर झाले नसावेत अशा रीतीने साधारणपणे इ. स ५०० हा त्याचा काळ मानला जातो.

ग्रंथ : गौडपादकारिका, माडूक्यकारिका किवा आगमशास्त्र या नावाने प्रसिद्ध असलेली कारिका हे गौडपादाचार्याचे प्रमुख ग्रथ. यांशिवाय सांख्य-कारिकेवर एक भाष्य उत्तरगीतेवरील एक भाष्य, नृसिहोत्तरतापिनी उपनिषदावरील भाष्य, दुर्गासप्तशतीवरील भाष्य, तसेंच सुभगोदय व श्रीविद्यारण्यसूत्र हे तात्विक ग्रथ – या ग्रथांचे लेखक गौडपाद नांवाचे आहेत; पण ते कारिकाकारक की काय याबद्दल विद्वानांचें एकमत नाही प्रमुख ग्रथ म्हणजे गौडपादकारिका किवा आगमशास्त्र. यातील चारी प्रकरणे त्यांचीच याबद्दलहि विद्वानांत एकमत नाही कोणी म्हणतात की, आगमशास्त्रातील पहिल्या प्रकरणातील २९ कारिका हा माडूक्योपनिषदाचा भाग होय; परंतु शंकराचार्य व सुरेश्वराचार्य 'हा भाग गौडपादकारिकेचाच आहे,' असे म्हणतात सर्वसामान्यपणे आगमशास्त्र हे मांडूक्योपनिषदावरील भाष्य समजले जाते, पण प्रा विधुशेखर भट्टाचार्य हे माडूक्यकारिका मूळ असून मांडूक्योपनिषद् हेच तीवरील भाष्य आहे असे म्हणतात त्याचे पुढे असे म्हणणें आहे की, आगमशास्त्रातील चार प्रकरणे हे चार स्वतत्र ग्रथ असून त्या सर्वाचा आगमशास्त्रात नुसता समावेश केला आहे पण त्याचे हे मत इतर विद्वानाना ग्राह्य नाही माडूक्यकारिकेत (१) आगम, (२) वैतथ्य, (३) अद्वैत व (४) अलातशाति, अशी चार प्रकरणे आहेत. शकराचार्य गौडपादकारिकेवरील आपल्या भाष्याच्या सुरुवातीला म्हणतात, "ओकार-निर्णयाकरिता व आत्मतत्त्वाच्या प्रस्थापनेसाठी पहिले प्रकरण आहे हें श्रुतिप्रामाण्यावर आधारलेले आहे. नतर तर्काने अद्वैतप्रस्थापनेसाठी दुसरें प्रकरण आहे अद्वैतहि द्वैताप्रमाणे मायिक आहे असा सशय आला तर त्याचे निराकरण करण्यास तिसरे प्रकरण आहे. अद्वैतमताविरुद्ध जी काही अवैदिक मते आहेत ती खोडून काढण्यासाठी चौथे प्रकरण आहे.' हे शंकराचार्यांचे म्हणणे पाहिले म्हणजे या चारी प्रकरणात एकात्मता आहे हे सिद्ध होते. अद्वैताची स्थापना व परमतखंडन या दोन्ही गोप्टी श्रुति व तर्क या दोन प्रमाणानी साध्य करून घेण्यासाठी चार प्रकरणाची मांडणी आहे हे लक्षात घेतले तर ही चार प्रकरणे स्वतंत्र समजणे बरोबर ठरणार नाही. पहिले आगमप्रकरण हा माडूक्योपनिषदाचाच भाग आहे हे मत व प्रा. विधुशेखर भट्टाचार्याची इतरहि काही मते बरोबर नसल्याचे डॉ. महादेवन यानी आपल्या गौडपादाचार्यावरील ग्रंथांत सप्रमाण दाखविलें आहे

ज्ञानशास्त्र : गौडपादाचार्य मुख्यत. दोन प्रमाणे वापरतात (१) अनुमान किवा तर्क व (२) श्रुति. परमतखंडनासाठी त्यानी तर्काचा उपयोग केला आहे परमतातील 'अप्रसिद्ध हेतु' म्हणजे माहीत नसलेली कारणे देणे, 'साध्यसम' म्हणजे उदाहरणालाच सिद्धतेची आवश्यकता असणे, हे व असे इतर तार्किक दोष त्यानी उघडकीला आणले आहेत. शंकराचार्यहि गौडपादाचार्यानी आपले म्हणणे 'हेतुत. युक्तित, उपपत्तिभि म्हणजेच बुद्धीच्या साहाय्याने मांडले' असे म्हणतात. अर्थात् बुद्धीच्या मदतीने अंतिम सत्याप्रत पोहोचतां येत नाही. बुद्धीच्या मागे अनुभवाचे भक्कम अधिष्ठान पाहिजे पण प्रत्येक गोष्टीत स्वत.च्या अनुभूतीवर विसंबता येत नाही; म्हणून त्याबाबत पूर्वसूरीचे म्हणणे प्रमाण धरावे लागते. हेच श्रुतिप्रामाण्य. आगमशास्त्र श्रुतीवरच आधारलेलें आहे; मात्र श्रुतीवर आपण अधश्रद्धा ठेवीत नाही असे गौडपादाचार्य म्हणतात.

सामान्य ज्ञानाला आवश्यक असणारें ज्ञाता-ज्ञेय हें द्वंद्व सत्य नाही तुर्यावस्था ही विषयसापेक्ष विषयी नसून द्वंद्वातीत व सर्वसबधरहित आहे व सर्वाचे अधिष्ठान आहे. विषय-विषयिभाव, बधमोक्ष, सृष्टिलय या गोष्टी अज्ञानजन्य असून चंचल मनापासून निर्माण होतात; म्हणून या मनापलीकडील अमनीभावाला पोहोचले पाहिजे ज्ञानाचे तीन प्रकार केले आहेत : (१) वस्तु व तिचे प्रत्यक्ष ग्रहण हे दोन्ही जिथे आहेत ते जागृत किवा लौकिकज्ञान, (२) जिथे वस्तु नसूनहि ती असल्यासारखे ग्रहण आहे ते स्वप्न किवा शुद्ध लौकिकज्ञान (३) जिथे वस्तूहि नाही व तिचें ग्रहणहि नाही ते सुपुप्ति किंवा लोकोत्तरज्ञान या तीनहि अवस्था तुर्येच्या दृष्टीने ज्ञेय होतात म्हणजे त्यांचें तुर्येला ज्ञान होते. तुर्या म्हणजेच विज्ञेय असे परमार्थ तत्त्व असून हेच अद्वय,

अज असे आत्मतत्त्व आहे असे परमार्थदर्शी लोक म्हणतात. जिथे लौकिक, हा शुद्ध लौकिक, लोकोत्तर अशी स्थानत्रयी नाही अशा तऱ्हेचें परमार्थ-तत्त्व ज्याना कळले अशा श्रेष्ठ विद्वानाना सर्वज्ञता प्राप्त होते.

सत्ताशास्त्र : ओंकार किंवा प्रणव सर्वस्व असून तो ब्रह्मच आहे आत्मा व ब्रह्म एकच आहेत, अर्थात् आत्मा हेंच एक सत्य आहे. हा स्वत चें व इतर सर्व गोष्टींचें अधिष्ठान आहे. आपल्या अनुभवाचे विश्लेषण केलें असतां तीन गोष्टी दिसतात : जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति· जागरित स्थानांतील आत्मा – विश्व – हा स्थूलाचा उपभोग घेतो स्वप्न-स्थानातील आत्मा – तैजस – हा सूक्ष्माचा वाटेकरी असून सुषुप्ति-स्थानांतील आत्मा – प्राज्ञ – हा आनंदाचा मानकरी आहे. आत्मा खरोखरी चतुष्पाद असून प्रणवाच्या अ, उ, म या तीन मात्रा म्हणजेच आत्म्याचे विश्व, तैजस व प्राज्ञ हे तीन पाद होत. यापलीकडे सर्वेश्वर तुरीय असून अविश्लेषित प्रणवाप्रमाणेच अमात्र आहे, त्याला मात्रा नाही, त्याचे विश्लेषण शक्य नाही. हा द्वंद्वापलीकडे असून याच्या साक्षात्काराने क्लेश नष्ट होतात. घटकांश महाकाशात विलीन होते, तसा जीव आत्म्यांत विलीन होतो. जीव आत्म्याचा अशहि नव्हे किंवा परिणामहि नव्हे. आत्मा हें अद्वैत असें अंतिम सत्य मानणाऱ्याशी आपला काहीच मतभेद नाही असें गौडपादाचार्य म्हणतात.

आगमशास्त्रातील दुसरें प्रकरण 'तथ्य' सागते की, जग हे उत्पन्नच झालें नाही. जागृतावस्थेंतील जगत् हें मनाची निर्मिति आहे. जागेपणी स्वप्नाचे वैतथ्य कळून येतें, तसेच जागृतावस्थेतील जगाचें असून त्याला स्वप्न, माया किंवा गंधर्वनगर म्हटलें आहे सृष्टि व लय नाही असे मानणे म्हणजेच परमसत्य होय कारणकल्पना चुकीची आहे. स्वत.पासून किंवा दुसऱ्यापासून वस्तु निर्माण होत नाही. सत्कार्य-वाद किंवा असत्कार्यवाद हे दोन्ही जाति-वाद गौडपादाचार्यांना मान्य नाहीत यालाच अजाति-वाद किंवा अजातवाद म्हणतात. कारणकल्पना अशी आहे की, तिचा उपयोग केला की अनवस्था प्रसगाला तोंड द्यावे लागते. वस्तु निर्माण झाली असे समजणे ही माया आहे. मात्र मायेला सद्वस्तु म्हणता येत नाही. माया हे अविद्यमान वस्तूचें नाव आहे. गौडपादाचार्यांच्या समर्पक उदाहरणाप्रमाणे ती अलातचक्रासारखी म्हणजे पेटती मशाल गरगर फिरविल्यावर दिसणाऱ्या तेजोवर्तुळाप्रमाणे आहे. ते तेजोवर्तुळ खरे नाही. मशाल फिरविणे थावलें की चक्र नाहीसें होते हीच अलातशांति. जन्म, हालचाल, वस्तु हे सर्व आभास आहेत. अज, अचल, अवस्तु व अद्वय विज्ञान हेंच खरे सत्य. ज्याचे ज्ञान अशा प्रकारे स्थिर आहे त्याला जगाचा आभास होत नाही. जगातील वस्तु खऱ्या आहेत हें दाखविण्यासाठी प्रत्यक्ष अनुभव म्हणजे उपलंभ व तत्संबंधी व्यवहार म्हणजे समाचार अशी दोन प्रमाणें दिली जातात; परंतु ज्याचे खोटेपण स्पष्ट आहे अशा मायिक हत्तीचा अनुभव साध्या हत्तीप्रमाणेच येतो. त्याला बाधणे, त्यावर बसणें या क्रिया होतात. अर्थात् उपलंभ व समाचार मायाहस्तीतहि आहेत. प्रमाणेच खोटी ठरल्यावर अशा प्रमाणानी जगाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही हे उघडच आहे. जग अस्तित्वातच आलें नाही, असेंच अखेरीस म्हणावे लागेल.

सर्व दु खांची निवृत्ति करणारा तृतीय आत्मा हाच ईश्वर. हा अव्यय व अद्वैत असा असून त्यालाच 'प्रभु' म्हणतात प्रत्येकाच्या हृदयात असणाऱ्या व विश्व व्यापणाऱ्या प्रणवालाच ईश्वर म्हणावें. विश्वांतर्गत असणारा हा आत्मा सर्वांना मधाप्रमाणे व सर्व त्याला मधाप्रमाणे आहेत. यालाच 'मधुविद्या' किंवा 'मधुज्ञान' म्हणतात.

नीतिशास्त्र व धर्मशास्त्र : जग अनुत्पन्न आहे हे पारमार्थिक सत्य झाले व्यवहाराकरिता व नैतिक आचारासाठी ते आहे असें मानावें लागतें. याला सवृतिसत्य म्हणतात. प्रणव-योगाची व प्रणव-ध्यान करणाऱ्याची गौडपादाचार्यांनी स्तुति केली आहे. प्रणवाशी मनाची सांगड घातली पाहिजे, कारण प्रणव म्हणजेच निर्भय ब्रह्म. प्रणव अमात्र म्हणजे मोजमाप नसणारा आहेच तसा तो अनंतमात्र म्हणजे अमर्याद आहे. येथे सर्व द्वैतांचा नाश झाला आहे अशा ओंकाराला जो जाणतो त्यालाच मुनि म्हणावें. अशा मुनींना कोठेहि, किंचित्सुद्धा भेद दिसत नाहीत. सर्व आत्मे सुरुवातीपासून स्वभावत च नित्यमुक्त, व न जन्मलेले आहेत, सम आहेत, नि सग असून सर्व एकच आहेत अर्थात् त्यांना मोक्षाची जरुरी नाही. द्वैत व अद्वैत याच्यामध्ये अद्वैत आहे. ज्याना हे कळले त्यानाच वैशारद्य किंवा विशुद्ध आत्मतत्त्व प्राप्त झालें. जे अजून भेद व नानात्व याच्याच घोटाळ्यांत आहेत अशा कृपणांना वैशारद्य कुठले? मन स्पदित अशा नानात्वाचा पगडा ज्याच्या मनावरुन दूर झाला आहे त्याना अमनीभाव प्राप्त होतो मन पूर्ण शुद्ध होऊन सर्व (चैतसिक) धर्म नाहीसे होतात. यावद्दल गौडपादाचार्यांचा मौलिक सिद्धान्त म्हणजे अस्पर्शयोग किंवा सर्वथा सर्वस्पर्शविरहित एकाग्रता. अस्पर्शयोग हीच खरी समाधि. येथे चिंता नाहीशी होऊन आत्मा सुप्रशांत होतो इथे उत्तमसुख व अक्षयशांति आहे. हा आत्मसत्यानुबोध म्हणजे आत्म्याच्या सत्यतेचा साक्षात्कार आहे योग्यानाहि अस्पर्शयोग प्राप्त करुन घेणे कठीण आहे जे सर्वथैव सर्वभयवर्जित असें आहे अशा अस्पर्शयोगाची योग्याना भीति वाटते; कां? शंकराचार्य म्हणतात, 'अस्पर्शयोग खरोखरी आत्मचैतन्यस्वरुप आहे; पण ज्या योग्याना तिथे आत्मनाश होतो असे वाटते त्याना भीति वाटते अस्पर्शयोग हा शब्द उपनिषदात नसला तरी मूळ कल्पना औपनिषदीय आहे हे सुस्पष्ट आहे. आत्मसाक्षात्कार झालेल्याला काही प्रयोजन उरलेले नसते. त्याच्यात विनय किंवा शांति हे सद्गुण स्वाभाविकपणे येतात. अशा ब्रह्मस्वरुपानेच त्याने जगात वावरावे

उपसंहार : गौडपादाचार्य बौद्ध होते काय? ते बौद्ध आहेत, वेदान्ती नव्हेत असे डॉ. दासगुप्त ('हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी,' व्हॉल्युम १, पृष्ठे ४२३–४२९) व इतरहि काही लोकांचे मत आहे· डॉ. शिवशंकर रॉय यानी आपल्या पुस्तकात म्हटले आहे की, गौड-पादाचार्यांना बौद्ध म्हणणारे लोक आपल्या सिद्धान्ताच्या पुष्टचर्थ तीन प्रकारचे पुरावे देतात . (१) सैद्धान्तिक साम्य अजातवाद व अस्पर्शयोग हे दोन्ही सिद्धान्त बौद्धतत्त्वज्ञानातील आहेत असे माडले जातें. (२) पद्धतीतील साम्य द्वंद्वविकास-पद्धती बौद्ध तत्त्वज्ञाची आहे. (३) वचनातील व शब्दातील साम्य. नागार्जुन ह्या बौद्ध तत्त्वज्ञाच्या व गौडपादाचार्यांच्या अनेक कारिकात विलक्षण साम्य आहे तसेंच प्रपंच, उपशम, अग्रयान, शांति हे शब्द बौद्धाचे आहेत. "द्विपदा वरं वन्दे' असे म्हणून गौडपादाचार्यांनी बुद्धाला नमन केले आहे असेहि म्हटले जाते.

डॉ. रॉय हे तीनहि मुद्दे खालीलप्रमाणे खोडून काढतात : (१) विज्ञान-वादी बौद्धाचा अस्पर्शयोग – जिथे फक्त विज्ञप्तिमात्रता आहे

व माध्यमिक बौद्धांचा अजातवाद – जिथे काहीच नाही – अशी हीं दोन तत्त्वें तात्त्विक व तांत्रिकदृष्टया एकत्र आणणे अशक्य आहे. ज्या अर्थी गौडपादाचार्यांनी ही दोन्ही तत्त्वे पुरस्कारिली त्या अर्थी हे शब्द बौद्ध तत्त्वे दर्शवीत नाहीत. गौडपादाचार्यांचा अर्थ वेगळा आहे. अस्पर्शयोग या ध्यानाच्या पद्धतीने काय किंवा अजातवाद या युक्तीच्या पद्धतीने काय दोन्हींनी त्याना अद्वैतस्थापना करावयाची आहे. (२) द्वंद्वविकासपद्धती बौद्ध तत्त्वज्ञानी मोठ्या प्रमाणांत वापरली हे खरें असलें तरी ती पद्धती वापरणाऱ्या प्रत्येकाला बौद्ध मते मान्य आहेत असें होत नाही, शिवाय गौडपादाचार्यांच्या या पद्धतीमागे श्रुतिवचनांचा आधार आहे. (३) कारिकात साम्य आहे हें कबूल; परंतु पद्धती व कारिका यातील साम्याबद्दल असे म्हणतात की, बौद्धांनी वापरलेली पद्धती व शब्द मुद्दाम वापरून गौडपादाचार्यांनी बौद्धाविरुद्ध आपले अद्वैत तत्त्वज्ञान मांडलें कोणतेहि शब्द कोणीहि वापरूं शकतो. प्रपंचोपशम, शिव हे शब्द मांडूक्योपनिषदांतच आहेत. 'द्विपदां वरं' या शब्दांबद्दल असे सांगतां येईल की, बृहदारण्यकाच्या ज्या मधुब्राह्मणावर कारिका आधारलेल्या आहेत तिथे मनुष्य या अर्थी 'द्विपद' शब्द आहे. म्हणून 'द्विपदा वरं' म्हणजे पुरुषोत्तम किंवा नारायण, बुद्ध नव्हे. अशा रीतीने हे तीनहि पुरावे फोल ठरतात गौडपादाचार्यांचें आत्मतत्त्व व बौद्ध तत्त्वज्ञ वसुबंधु व असंग यांचें विज्ञान, तसेंच नागार्जुन व चंद्रकीर्ति यांच्या शून्य या परमसत्याबद्दलच्या कल्पना वेगळ्या आहेतच. शिवाय त्या परमसत्याला अनुसरून येणारे आचार-विचारहि वेगळे आहेत. मग गौडपादमत व बौद्धमत एक कशीं असतील ?

गौडपादाचार्य वेदान्तीच नव्हे तर अद्वैती आहेत. त्यांनी बृहदारण्यक व माडूक्य यांसारख्या उपनिषदाची शिकवण आपल्या ग्रंथांत सुस्पष्ट व पद्धतशीररीतीने मांडली कारिका सरळ असून त्यांच्या वाङ्मयीन शैलीचे मूल्य उच्च दर्जाचें आहे गहन तात्त्विक विचार अतिरसाळ कारिकेतून त्यांनी माडले. याज्ञवल्क्यऋषीसारख्या तत्त्ववेत्त्यांच्या मालिकेत गौडपादाचार्यांना बसविणेंच योग्य आहे

संदर्भ-ग्रंथ . करमरकर, र. दा. संपा. : *गौडपादकारिका* (पुणे, १९५३); महादेवन, टी एम. पी. : *गौडपाद, ए स्टडी इन अर्ली अद्वैत वेदान्त* (मद्रास, १९५२ ; आ. २, १९५४); भट्टाचार्य, व्ही. अनु. : *दि आगमशास्त्र ऑफ गौडपाद* (कलकत्ता, १९४३); रॉय, एस. : *दि हेरिटेज ऑफ शंकर* (अलाहाबाद, १९६५); शेरबाट्स्की, टी. . *दि कन्सेप्शन ऑफ दि बुद्धिस्ट निर्वाण* (लेनिनग्राड, १९२७); शास्त्री, पी. डी. : *दि डॉक्ट्रिन ऑफ माया इन दि फिलॉसफी ऑफ दि वेदान्त* (लंडन, १९११).

भी. रा. कुलकर्णी

गौतम : गौतम, अक्षपाद, अक्षचरण अशा अनेक नांवानी गौतमाचा उल्लेख केलेला आढळून येतो. सतीशचंद्र विद्याभूषणांनी मेधातिथि गौतम आणि अक्षपाद गौतम अशा नावाच्या दोन भिन्न व्यक्ति होत्या असे प्रतिपादन केले आहे. त्यांतील मेधातिथीने प्रचलित न्यायसूत्रांतील पहिला अध्याय लिहिला. न्यायसूत्राचे दोन ते पांच हे अध्याय अक्षपादाने लिहिले असे ते म्हणतात. या दोहोपैकी मेधातिथि इ. स. पू ५५५ च्या सुमारास मिथिलेत राहत होता, तर अक्षपाद इ. स. १५० च्या सुमारास सौराष्ट्रांतील प्रभासक्षेत्री वास्तव्य करीत होता, असें सतीशचंद्र म्हणतात; पण त्यांच्या कल्पनांस बळकट आधार दिसून येत नाही. शांतिपर्व २६५.४५ मध्ये मेधातिथीस महाप्राज्ञ (महाबुद्धिमान्) म्हटलें आहे; पण तेवढ्यावरूनच तो न्यायसूत्रकार होता असे मानणें योग्य होणार नाही या लेखाच्या आरंभी जी अनेक नांवें या ऋषींनी दिलेली आहेत, ती न्यायभाष्यकारादिकानी या व्यक्तीची म्हणून निर्दिष्ट केलेली आहेत; परंतु त्या ग्रंथकारांनी मेधातिथि असें या सूत्रकाराचे नांव दिलेलें नाही यावरूनहि विद्याभूषणांची कल्पना निराधारच ठरते. न्यायसूत्रांत पूर्वपक्ष म्हणून शून्यवाद, विज्ञानवाद इत्यादि नांवांनी ओळखल्या जाणाऱ्या मताचे जे उल्लेख आढळतात, ते बौद्धमतांचेच आहेत असें मानून विद्याभूषणांनी न्यायसूत्र या गौतमप्रणीत ग्रंथाचा काळ इसवी सनाचें दुसरे शतक ठरविला आहे; पण उपनिषदें किंवा तत्पूर्वकालीन ग्रंथ पाहिल्यास त्यांतहि विज्ञानवादादि मते उपलब्ध होत असल्यामुळे, न्यायसूत्रातील पूर्वपक्ष बौद्धमताचेच द्योतक आहेत असें मानावयास निश्चित पुरावा नाही. न्यायसूत्रांतील विषयाची मांडणी रेखीव आणि इतर सूत्राच्या मानाने प्रगत असलेली दिसून येते. उदा.– न्यायसूत्रांतील प्रत्यक्ष आणि अनुमान या दोन प्रमाणांचे विवेचन पाहिल्यास ते वेदान्त-पूर्वमीमांसा याच्या सूत्रांहून, एवढेंच नव्हे तर वैशेषिक सूत्रांहूनदेखील प्रगत असल्याचें दिसून येतें. म्हणून न्यायसूत्रकार अक्षपाद गौतम इसवी सनपूर्व दुसऱ्या शतकांतील असावा असे वाटतें.

न्यायसूत्रांतील सोळा विषय : गौतमाच्या न्यायसूत्र या ग्रंथांत प्रमाण, प्रमेय आणि वाद अशा तीन विषयांवर विवेचन आढळतें. यांतील तिसरा विषय जो वाद त्याचें विवेचन संशय, प्रयोजन, दृष्टात, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति आणि निग्रहस्थान अशा एकूण चौदा मथळ्याखाली सूत्रांत केलेलें आहे. या चौदांमध्ये आरंभीच्या प्रमाण आणि प्रमेय या दोन विषयाची भर घातली म्हणजे एकूण सोळा विषय होतात. न्यायसूत्रांत गौतमाने या एकूण सोळा विषयांचें विवेचन केलें आहे. या विषयाना 'अर्थ' असें न्यायसूत्रांवरील भाष्यांत पुष्कळ ठिकाणी म्हटलेलें आहे. या विषयांस 'पदार्थ' म्हणण्याची प्रथा उद्योतकाराच्या न्यायवार्तिकापासून (इ. स. ६३५) पडली असावी.

न्यायसूत्रांत वर दर्शविलेल्या एकूण सोळा विषयावर विवेचन केलेले आहे. हे विवेचन उद्देश, लक्षण आणि परीक्षा अशा तीन प्रकारांनी सूत्रकाराने केलेलें आहे उद्देश म्हणजे विषयाचें नांव सांगणे. त्या त्या विषयाचा इतरांहून भेद दर्शविणारा विशेष गुण अथवा धर्म प्रतिपादणे यास 'लक्षण' असें नांव आहे. तें तें लक्षण त्या त्या विषयाच्या ठिकाणी यथार्थपणे उपपन्न असल्याचे दाखविणे यास 'परीक्षा' म्हणतात. या तीन प्रकारांनी प्रत्येक विषयावर विवेचन करतांना एकाच विषयावर दोन दोन भिन्नस्थळी विवेचन करावें लागलें आहे वरवर पाहणाऱ्यास ही पुनरुक्ति वाटते आणि क्वचित् दुसरे विवेचन प्रक्षिप्त असावें असाहि संशय कित्येकांस येतो; परंतु ग्रंथलेखनपद्धतीचा वरील विशेष ध्यानांत घेतल्यास तो संशय दूर होईल.

वादविद्येचें समर्थन : न्यायसूत्रांत वादाची पूर्वांगे, वादाचे प्रकार आणि वादांतील दोष यांचें जें विस्तृत विवेचन आहे, त्याची आवश्यकता

आणि महत्त्व स्वत: गौतमानेच सागितली आहेत. बीजापासून उत्पन्न होणाऱ्या अंकुराचे रक्षण व्हावें म्हणून ज्याप्रमाणे काटेरी कुंपण आवश्यक असतें, त्याचप्रमाणे मुमुक्षूचा तत्त्वनिश्चय प्रतीक्षाच्या आक्षेपापासून सुरक्षित राहावा म्हणून जल्प आणि वितण्डा या वाद-प्रकारांचीहि मुमुक्षूला आवश्यकता आहे, असें एका सूत्रांत (न्यायसूत्र ४.२.५०) वादविद्येचे समर्थन करणारें स्पष्टच विधान गौतमाने केले आहे त्यावरून वाद, त्याचे तीन प्रकार आणि त्यांतील विविध दोष यांवर प्रकाश टाकणारे विवेचन गौतमाने विशिष्ट उद्देशाने या शास्त्रांत समाविष्ट केलें असें दिसून येतें. गौतमापूर्वी असणाऱ्या आन्वीक्षिकी (ज्ञानाच्या सत्या-सत्यत्वाचा निर्णय कसा करावा हें सांगणारें शास्त्र), आत्मविद्या आणि वादविद्या अशा तीन वेगळ्या विद्या गौतमाने एकाच शास्त्रात गोवून त्या सूत्रबद्ध करून टाकल्या असें दिसतें.

न्यायसूत्राचे घटकविभाग न्यायसूत्रांची एकूण संख्या ५२८ असून ती पाच अध्यायांत वाटलेली आहेत. प्रत्येक अध्यायाचे दोन आन्हिक नावाचे विभाग असल्यामुळे एकूण दहा आह्निकांत ही सूत्रे विभागली गेलीं आहेत प्रत्येक आन्हिकांत वरीलपैकी काही विषय प्रकरणशः प्रतिपादिलेले आहेत. न्यायसूत्रांत अशी एकूण ८४ प्रकरणें आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : विद्याभूषण, एस. सी. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन लॉजिक* (कलकत्ता, १९२१).

रघुनाथशास्त्री फोकजे

ग्यूलिंक्स, आर्नोल्ड (१६२५–१६६९) : जन्म : अँडवर्प (बेल्जम). लोवेन व लीडन येथील विद्यापीठांतून तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक.

महत्त्वाचे ग्रंथ : लॉजिका (१६६२), मेथॉडस (१६६३); एथिका (१६६५).

मन व शरीर हीं स्वतंत्र द्रव्यें असूनहि त्यांत अन्योन्यकारणता आहे. अशा परस्परविरोधी कल्पना देकार्तच्या तत्त्वज्ञानांत होत्या. ग्यूलिंक्सने मन व शरीर यांचा एकमेकांवर परिणाम होत नाही, असें सांगून हा विरोध घालवण्याचा प्रयत्न केला कोणतीहि कृति करण्यासाठी तिचें ज्ञान व्हावे लागतें, यावर ग्यूलिंक्सने भर दिला. शारीरिक बदलाचें ज्ञान आत्म्याला होत नाही आणि शरीर तर बोलूनचालून जडच आहे, त्याला कशाचीच जाणीव नाही; म्हणून त्याची अन्योन्यकारकता हा केवळ आभासच आहे. संवेदनाचें कारण बाह्य वस्तु नसून ईश्वर आहे. प्रत्यक्षांत आहे त्यापेक्षा कितीतरी सुंदर व संपन्न विश्व तो आपल्यापुढे उभें करतो. तसेंच आपल्या इच्छेने बाह्य जगांत बदल घडत नसून येथेहि ईश्वर मध्ये पडतो शरीर व मन नुसती प्रासंगिक कारणें आहेत, असा प्रसंगवाद ग्यूलिंक्सने मांडला. सर्व बदलांचे निमित्तकारण ईश्वर असून त्या बदलांत ईश्वरी नियमानुसार विशिष्ट साचे दिसून येतात. दोन घड्याळांचे एकसमयावच्छेदेकरून ठोके पडले तरी त्यांत अन्योन्यसंबंध नसून त्यांची पूर्वरचना तशी असते आता ईश्वर प्रत्येक कृतीच्या प्रसगी मध्ये पडतो की, मुळांतच कायमची सुसगत रचना करून ठेवतो यावद्दल ग्यूलिंक्सचें ठाम मत कोणतें हे कळत नाही. पहिलें मत त्याने काही वेळेस मांडलें आहे तरी त्याचा एकूण कल दुसऱ्या मताकडेच दिसतो. यांत लायब्निझच्या पूर्वसंस्थापित सुसगतीचे पूर्वरूप दिसतें विशिष्ट मने अनंत चित्तत्त्वाचे म्हणजेच ईश्वराचे प्रकार आहेत. जड वस्तूचें अस्तित्व त्याने गृहीत धरले आहे. आपण ईश्वरांतून येतों व ईश्वरांतच राहतों, तोच आपल्यांतून कार्य करतो. आपल्या सीमा नाहीशा केल्या तर ईश्वरच उरतो. सीमित बुद्धीच्यापलीकडे जाऊन आपण स्वतःच सद्वस्तु पाहूं लागलो, तर आपण ईश्वराशी एकरूप होऊं. अशा रीतीने ग्यूलिंक्सचे सत्ताशास्त्र सर्वेश्वरवादाकडे झुकते.

याचा नीतिशास्त्रावरील परिणाम म्हणजे आत्मस्वातंत्र्याचा इन्कार. सद्गुण म्हणजे ईश्वरी नियमाबद्दल प्रेम. तत्परता म्हणजे बुद्धीच्या सागण्याकडे लक्ष ठेवणें, आज्ञापालन किंवा त्यानुसार वागणे. न्याय म्हणजे तदनुरूप आयुष्याला वळण लावणें व सर्वांत महत्त्वाचा नम्रपणा किंवा ईश्वरप्रेमापुढे स्वत ची मातब्बरी न वाटणे हे चार मुख्य सद्गुण सागितले आहेत. स्वार्थ सर्वांत वाईट आहे सुख शोधू पाहिल्यास दूर जातें; म्हणून आत्म्याने शरीराच्या मोहातून मुक्त व्हावें अशी काहीशी संन्यासवादी शिकवण त्याने दिली

ग्यूलिंक्सच्या सर्वेश्वरवादी सत्ताशास्त्राने व नियतिवादी नीतिशास्त्राने आत्म्याचे द्रव्यत्व हिरावून घेतलें. बाह्य जगावर आत्म्याला परिणाम घडवून आणतां येत नाही; म्हणून आतरिक कृतीपुरतीच त्याची कृति मर्यादित राहते. अशा रीतीने स्वविचारच ग्यूलिंक्सच्या तत्त्वज्ञानाची ज्ञानशास्त्रीय सुरुवात होय; आणि तो त्याच्या नीतिशास्त्राचा शेवटहि आहे; कारण सद्गुण कृतीत नसून बुद्धीत आहे. ईश्वरार्पण-बुद्धीलाच ग्यूलिंक्स चरमसद्गुण म्हणतो.

संदर्भ-ग्रंथ : कॅल्किन्स, एम डब्ल्यू. : *दि पर्सिस्टंट प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९०७); अॅडॅम्सन, आर : *दि डेव्हलप्मेंट ऑफ मॉडर्न फिलॉसफी वुइथ अदर लेक्चर्स अँड एसेज,* २ खं संपा. डब्ल्यू. आर. सोर्ले (लंडन, १९०३); विंडेलबंड, डब्ल्यू. *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी,* अनु. जे एच. टफ्टस (न्यूयॉर्क, १८९३).

पद्मा भी. कुलकर्णी

ग्रीन, टी. एच. : [**ग्रीन, थॉमस हिल** (१८३६–१८८९)]. हा इंग्लिश तत्त्वज्ञ असून त्याच्याकाळीं ज्याला नवकांटीयवाद अथवा नवहेगेलीयवाद म्हणत असत त्याचा तो इग्लंडमधील विशिष्ट असा प्रतिनिधि होता. ऑक्सफर्ड येथील रग्बी व बॅलिओल कॉलेजमध्ये त्याचें शिक्षण झालें. १८७८ पासून ते थेट मृत्यूपर्यंत तो नीतिशास्त्राचा प्राध्यापक होता. त्याच्या नांवावर जे दोन ग्रंथ आहेत त्याचा समग्र आशय त्याने आपल्या व्याख्यानांतूनच सांगितला होता. 'प्रॉलेगॉमिना टु एथिक्स' व 'लेक्चर्स ऑन दि प्रिन्सिपल्स ऑफ पोलिटिकल ऑब्लिगेशन' हे ते ग्रथ होत.

एकोणिसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या चरणांत इंग्लंडच्या तात्त्विक विचारसरणीवर हर्बर्ट स्पेन्सरचा निसर्गवाद व जे. एस. मिल्ल ह्याचा अनुभववाद ह्यांचें फार वर्चस्व होतें. ग्रीनने ह्या दोघाना शिकस्तीने विरोध केला. त्याची मुख्य तक्रार अशी होती की, निसर्गवाद हा मानवी कर्मप्रवृत्तीची समाधानकारक व्याख्या करूं शकत नाही; तसेंच अनुभववाद हा आपल्या ज्ञानाचें स्वरूप सम्यक् प्रकारें समजावून देऊं शकत नाही. ग्रीनने स्वत.च्या तत्त्वज्ञानाची सुरुवातच मुळी मानव व निसर्ग ह्यांच्या

संबधाविषयी प्रश्न विचारून केली आहे निसर्ग म्हणजे काय ? ह्या प्रश्नाचा दुसरा पर्याय, अनुभव म्हणजे काय ? हा प्रश्न आहे. विषय जाणणे ह्याचाच अर्थ अनुभव असा आहे तर्कशास्त्रदृष्टचा चैतन्याला अवगत अशी तथ्येच सत्यज्ञानाची प्रतीति करून देण्यास उपयुक्त साधनें आहेत आत्मचैतन्य हेच मानवी अनुभवाचे प्रमुख लक्षण आहे. अतिशय साधारण मानसिक क्रिया किंवा इद्रियानुभवाची क्रिया ही केवळ शारीरिक अथवा मानसिक फेरवदलाचा प्रकार नमून, त्यात वदल झाल्याची जाणीव अंतर्हित असते; आणि म्हणूनच त्यात विषय व आत्मा ह्यामधील फरक हासुद्धा अर्तांहित असतो. ज्ञानाची साधी क्रिया घ्या किवा त्याचे अनेक घटकानी तयार झालेले समवायी रूप घ्या, ह्या दोघांमध्ये ज्ञान हे मनोव्यापाराचाच परिणाम आहे, कारण जाणणे ह्याचा अर्थच मुळी सवध प्रस्थापित करणे असा आहे 'मनोव्यापार' हा अनियन्त्रित असतो हें लॉक व ह्यूम याचे म्हणणे चुकीचें आहे. विज्ञानामुळे हे सिद्ध करता येते; कारण विज्ञानात आपण सत्य व असत्य ह्यामध्ये सर्वाना समत होईल अशा तऱ्हेने फरक करतांना ज्ञानाचा विषय हा ज्ञानगम्य वैचारिक सत्य असून त्यात वैचारिक सवधाचा समन्वय झालेला असतो हे मुळी गृहीततत्त्व असते आदर्श वैचारिक समन्वयामागे एक 'तत्त्व' असून त्यामुळेच समस्त संभाव्य संवध कायम होऊं शकतात; परतु हे 'तत्त्व' मात्र ह्या सवधामुळे निर्माण होत नाही, कारण हे तत्त्व म्हणजे दुसरे-तिसरे काही नसून 'चिरंतन आत्मचैतन्य'च आहे ह्यामुळेच अशामध्ये आपणास पूर्णाचे ज्ञान होतें जे जगत् परिमित मानवी अनुभवाला 'चल' आहे असें वाटते त्याचेच स्वरूप ईश्वराच्या अपरिमित मनात अचल व ध्रुव असे असते अशा तऱ्हेने निसर्ग हा केवळ जडपदार्थाचा सघात नसून, त्यात चैतन्यमय चिरतन आत्म्याचा आविष्कार असतो असे ग्रीनचे म्हणणें आहे

नीतिशास्त्राचें कार्य : ग्रीनच्या मते, ज्ञानमीमासेत आपण जे निष्कर्ष काढतों, तेच निष्कर्ष सामाजिक जीवनाला लावून ते पडताळून पाहणे हेच नीतिशास्त्राचे मुख्य कार्य होय मानवाची आध्यात्मिकता हाच नीतिशास्त्राचा मूलाधार होय आत्मचितनाच्याद्वारेच आपल्याला स्वत चे सामर्थ्य, आपले कार्य व त्याबरोबरच आपल्या जवाबदारीची जाणीव होते ह्या सामर्थ्याच्या प्रत्यक्षीकरणातच मानवाचे खरे श्रेय असते ह्या श्रेयसिद्धीचे दोन पैलू असतात एक असतो प्रेरक हेतु. ह्याच्याद्वारे मानव आपल्या परमआत्म्याच्या प्रत्यक्षीकरणासाठी जें 'अंतिम साध्य' अथवा 'श्रेयस्कर' असते त्याचा विचार स्वत.समोर प्रस्तुत करीत असतो. दुसरा पैलू इच्छाशक्तीचा, तिच्याद्वारे आपण आपल्या आत्म्याच्या प्रत्यक्षीकरणासाठी काही निश्चित कार्यप्रणाली आखतो. ही कार्यप्रणाली अनियंत्रितहि नसते किवा वाहेरून लादलेलीपण नसते. आपल्या आत्म्याचें अशा हेतुमत्तेशी तादात्म्य हे आत्म-निश्चयाचेच द्योतक आहे असा आत्म-निश्चय विवेकयुक्त असून तो स्वतंत्रपणे केलेला असतो स्वातत्र्याचा अर्थ मनात येईल तसें वागणें ह्या नसून, ज्यात आपले खरे कल्याण आहे असे आपल्या विवेकवुद्धीला पटते, त्याच्याशी आत्म्याचे सर्वाशाने तादात्म्य करणे असा असतो ह्या कल्याण-कामनेमुळेच व्यक्तीचें चारित्र्य घडते परमकल्याणाच्या सिद्धीसाठी अनेक व्यक्तीच्या समाजाची आवश्यकता असते; कारण अशा समाजातच व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्व कायम राहूनदेखील समाजाच्या पूर्णत्वात ते एकरूप होऊन जाते. म्हणूनच समाजासाठी जशी व्यक्तीची आवश्यकता असते, तशी व्यक्तिमत्त्वासाठीदेखील समाज हा आवश्यक असतो.

ह्या विचारसरणीतूनच ग्रीनचे राजकीय तत्त्वज्ञान निघाले आहे. वैयक्तिक रीतीने सद्गुण सपादन करण्यातच नीतिमत्ता नसून ती विवेकबुद्धीला संमत अशा सर्वोच्च आदर्शाला कार्यान्वित करण्यात व्यक्त होते, हे जर एकदा कळले तर त्यायोगे राजकीय कर्तव्याची आधारभूमि काय हें समजणें फारसें कठीण होणार नाही. राजकीय सस्था व नागरिक जीवन ह्यांत आपणास नैतिक आदर्शाचेच साकार स्वरूप सापडत असते. त्याचें महत्त्व व उपयोग हाच की, त्यायोगे नागरिकांच्या नैतिक चारित्र्याचा विकास होत असतो. ह्याचा अर्थ असा नव्हे की, सर्वोच्च नैतिक आदर्श ह्या वास्तविक नागरिक संस्थातच सापडतो; परतु ज्या वैचारिक विश्लेषणाने आपल्याला ह्या सस्थाच्या अपूर्णतेचें ज्ञान होतें तेच विश्लेषण त्याच्या परिपूर्ण विकासाची दिशा आपणास दाखवू शकतें ह्यातूनच कायद्याला समत अशा अधिकाराची व कर्तव्याची जाणीव निर्माण होते गमत अशी की, ह्या विश्लेषणाच्याद्वारे राज्याच्या कल्याणासाठी दर्पाविष्ट राज्यशक्तीच्या विरुद्ध वड कसे उभारावें हेहि आपल्याला कळते राज्य म्हणजे एकदाच नेहमीसाठी निर्माण करून ठेवलेली वास्तविक सघटना नव्हे. त्यात 'सर्वसाधारण इच्छाशक्तीचा' आविष्कार होत असून, ह्या इच्छाशक्तीतच समान हिताकडे जाण्याची प्रेरणा असते ह्या सर्वसाधारण इच्छेचा आधार वाहेरील वळाचा वापर हा नसून, ज्यात नागरिकाना आपला सपूर्णपणे आविष्कार करतां येईल अशा तऱ्हेच्या आध्यात्मिक जाणिवेत सापडतो. "राज्याचा आधार वळ हें नसून इच्छाशक्ति आहे" हे ग्रीनच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचे मूलसूत्र आहे.

एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटी इग्लंडमध्ये ग्रीनची शिकवणूक फारच परिणामकारक सिद्ध झाली; परतु ग्रीनच्या तत्त्वज्ञानातील अस्पष्टता व त्यात निर्माण झालेल्या वैचारिक संकुलतेमुळे साप्रतच्या काळांत त्याचे महत्त्व फारसे राहिले नाही.

ना. वि. जोशी

ग्रोशियस, ह्यूगो (१५८३–१६४५) : ग्रोशियस, ह्यूगो अथवा ह्यूग द ग्रूट हा एक कायदेपंडित आणि मुत्सद्दी असून त्याचा जन्म हॉलंडमध्ये डेल्फ्त या ठिकाणी झाला केवळ चौदा वर्षांचा असताना लाइडन विद्यापीठांतून तो सन्मान्य पदवीधर झाला. पधराव्या वर्षी डच शिष्टमडळाचा एक सदस्य म्हणून तो फ्रान्सला गेला. 'हॉलंडचें एक आश्चर्य' म्हणून तो तेथे ओळखला गेला अत्यंत मोठ्या आणि जवाबदारीच्या मुत्सद्देगिरीच्या हुद्द्यावर त्याने कामे केली. कालांतराने, सनातनी कॅल्व्हिनवादाच्या धर्मशास्त्रीय वादामध्ये तो गुरफटला गेला, आणि त्यामुळे त्याला आजन्म कारावासाची शिक्षा झाली; तथापि तो फ्रान्सला पळून गेला आणि तेथे त्याने आपला 'द ज्यूरे वेली अँक पॅसिस' हा प्रख्यात ग्रंथ लिहिला नंतर तो हॉलडला परत आला. काही वर्षे फ्रान्समधील स्वीडनचा वकील या नात्याने त्याने काम केलें आणि स्वीडनहून हॉलंडला परत येत असतां मरण पावला

ग्रोशियस हा नैसर्गिक कायद्याचा तत्त्वज्ञ होता. कृत्रिम कायदा हा मनुष्याने हेतुपूर्वक निर्माण केलेला असतो; आणि नैसर्गिक कायदा मात्र मानवी स्वभावावर अधिष्ठित असल्यामुळे, स्टोइक तत्त्वज्ञ म्हणतात

त्याप्रमाणे, मूलत. बुद्धिनिष्ठच असतो. नैसर्गिक कायदा हा परमेश्वरी रचनेचा भाग आहे हे त्याने अमान्य केलें त्याउलट, हा कायदा परमेश्वराहून संपूर्णत स्वतंत्र आणि परमेश्वरावरहि बंधनकारक आहे, असें त्याने सांगितले. अशा रीतीने विविध तत्त्वज्ञानाची धर्मशास्त्रापासून मुक्तता करणारा ग्रोशियस हा पहिला तत्त्वज्ञ होता.

युद्धाच्या कायदेशीरपणाची चर्चा . ग्रोशियसच्या काळी युरोपमधील परिस्थिति सर्वस्वी गोंधळाची होती. चर्चची धार्मिक अधिसत्ता आणि राष्ट्राराष्ट्रांतील संबंधावर नियंत्रण ठेवणारी सम्राटांची राजकीय सत्ता, या आता नष्ट झाल्या होत्या आणि युरोपचा बहुतेक भाग त्रिदशवार्षिक युद्धामध्ये सामील झाला होता आंतरराष्ट्रीय बेबंदशाहीच्या अशा काळामध्ये ग्रोशियसने नैसर्गिक कायद्याच्या सिद्धान्तावरून राष्ट्राराष्ट्रांतील संबंधाबाबतची काही व्यापक तत्त्वे प्रतिपादन केली. त्या तत्त्वामुळे ती राष्ट्रे एक किमान आचारसंहिता पाळण्यास बांधली जातात वचनपूर्ति आणि सहानें परिपालन हे अशा तऱ्हेचे एक तत्त्व होतें मानवाच्या भूमिकेवरून युद्ध चालवण्याच्या बाबतीतहि ग्रोशियसच्या विचाराची खूप मदत झाली सध्याच्या आतरराष्ट्रीय परिस्थितीमध्येसुद्धा युद्धाच्या कायदेशीरपणाची त्याने केलेली चर्चा उद्बोधक ठरेल

राजाच्या परमेश्वरी हक्काना विरोध करणाऱ्या सामाजिक करारसिद्धान्ताचा ग्रोशियसने पुरस्कार केला, तथापि नंतरच्या अशा सिद्धान्ताहून ग्रोशियसचे मत भिन्न आहे, कारण त्याच्या दृष्टीने असा करार म्हणजे एक ऐतिहासिक सत्य आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : ग्रोशियस, एच. ' द ज्यूरे बेली अँक पॅसिस, अनु· एफ. डब्ल्यू. केल्सी व इतर (ऑक्स्फर्ड, १९२५); नसबाम, ए ' *ए कन्साइज हिस्टरी ऑफ दि लॉ ऑफ नेशन्स* (न्यूयॉर्क, १९५४)·

गोवर्धन पी. भट्ट

चक्रधर व संप्रदाय : चरित्राची रूपरेषा : महानुभाव तत्त्वज्ञानाचे प्रवर्तक श्रीचक्रधरस्वामी हे मूळचे गुजरातचे. इ. स. बाराव्या शतकाच्या शेवटी किंवा तेराव्या शतकाच्या आरंभी भरवस (भडोच) येथे मल्लदेव नांवाचा राजा राज्य करीत होता. त्याच्या प्रधानाचें नाव विशालदेव. त्याला माल्हणदेवी नामक पत्नीपासून झालेल्या मुलाचे नांव हरिपाळदेव हाच पुढे चक्रधर या नावाने प्रसिद्ध होऊन महानुभाव पंथाचा आणि तत्त्वज्ञानाचा प्रवर्तक बनला.

प्रधानपुत्र असल्याकारणाने हरिपाळानें शिक्षण उत्तम प्रकारे झालें असावे उत्तरायुष्यांतील घटनावरून शास्त्राभ्यासाबरोबर त्याचा शस्त्राभ्यासहि चांगला झाला असावा असें दिसते. यादव नृपति सिंघण याने गुजराथवर केलेल्या स्वारीला तोंड देताना त्याने चांगला पराक्रम दाखविला होता. हरिपाळदेवाच्या पत्नीचें नाव कमळाइसा. हरिपाळदेवाला द्यूताचे व्यसन असले तरी स्वभावाने तो भक्तिप्रवण होता. गोपाळकृष्णावर त्याची भक्ति होती वयाच्या सुमारे सोळाव्या वर्षी काही रोग होऊन त्याला मृत्यु आला. त्याच वेळी द्वारावती येथे श्रीचांगदेव राऊळ या ईश्वरावताराने कामाख्या नामक योगिनीच्या निमित्ताने योगबलाने देहत्याग केला. त्या ईश्वरस्वरूपाने हरिपाळदेवाच्या प्रेतांत प्रवेश करून नवीन अवतार स्वीकारला. हरिपाळदेव जिवंत झाला. अर्थात् जिवंत असलेला हरिपाळदेव पूर्वीचा जीवात्मा नसून ईश्वरावतार होता. पूर्वीच्या जीवस्वरूप हरिपाळाचे सर्व गुणधर्म स्वीकारून तो संसार करू लागला. त्याला एक मुलगाहि झाला त्याचें द्यूताचें व्यसन वाढले. द्यूतात हरलेले द्रव्य फेडण्यासाठी आपले दागिने देण्याचे कमळाइसाने नाकारल्यामुळे हरिपाळाचें मन संसाराला विटले· तो उदास वृत्तीने राहू लागला. रामयात्रेच्या निमित्ताने आपलें घरदार व सर्व संसार सोडून हरिपाळदेव महाराष्ट्रांत आला देऊळवाडा (ता· मोर्शी, जि अमरावती) येथून अकाली भ्रमण करीत तो ऋद्धिपूर नगरात येऊन पोचला. तेथे श्रीगोविंदप्रभु नावाचे ईश्वरपुरुष होते त्याच्यापासून हरिपाळदेवाने पर आणि अवर शक्तींचा स्वीकार केला. त्याच वेळी गोविंदप्रभूंनी त्याचे चक्रधर असे नाव ठेवले.

यानतर अत्यंत विरक्तावस्थेत चक्रधरानी सुमारे बारा वर्षांचा काळ ऋद्धिपुरापासून जवळच असलेल्या सालबर्डी येथील डोंगरात घालविला त्यानतर अनेक वर्षांपर्यंत त्यानी महाराष्ट्रात व तेलंगणात एकाकी परिभ्रमण केले. तेलंगणात ते तुंगभद्रेपर्यंत पदयात्रा करीत असत इ स १२६७ च्या सिंहस्थाच्या निमित्ताने मेहेकरहून नाशिककडे जात असताना पैठण येथे त्यानी संन्यासदीक्षा घेतली. तेथ त्यांच्या आयुष्याचा ' एकाकी ' काळ संपला. त्यानंतर त्याचे पट्टशिष्य नागदेव याच्या अनुसरणापर्यंतचा काळ हा त्याच्या आयुष्याचा ' पूर्वार्ध ' समजण्यांत येतो तेव्हापासून तो इ. स. १२७४ मध्ये उत्तरापथे प्रयाण करीपर्यंतचा काळ ' उत्तरार्ध ' म्हणून समजला जातो. हा पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध काळ साधारणपणे आठ वर्षांचा असून त्यांत त्यानी अनेकदा महाराष्ट्र-भ्रमण केले या भ्रमतीत ते आपल्या तत्त्वज्ञानाचें निरूपण करीत असत या निरूपणातूनच त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा आणि आचारधर्मांचा आविष्कार झाला

तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ चक्रधरानी आपल्या तत्त्वज्ञानाचे विवरण करणारा स्वतंत्र ग्रंथ लिहिलेला नाही. त्यांच्या प्रयाणानंतर त्यांचे एक शिष्य म्हाइंभट्ट यानी त्याच्यासंबंधीच्या अनेक लीळा, चरित्रे, ठिकठिकाणाहून गोळा केल्या आणि नागदेवाचार्य याच्याकडून त्या संशोधित करून घेऊन ' लीळाचरित्र ' ग्रंथ तयार केला. त्यातून नागदेवाचार्यांचे शिष्य केसोबास यानी चक्रधरांचे तत्त्वज्ञान विशद करणारी वचनें निवडून काढली आणि ' सूत्रपाठ ' या नावाचा ग्रंथ सिद्ध केला. त्याचप्रमाणें, निरूपण करतांना वेळोवेळी चक्रधरांनी जे दृष्टांत दिलेले होते ते वेगळे काढून ' दृष्टांतपाठ ' तयार केला. ' सूत्रपाठ ' हा ग्रंथ चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रमुख ग्रंथ होय. कालांतराने सूत्रपाठातील तत्त्वज्ञानाचें विवरण करणारे ग्रंथ निर्माण होऊं लागले. चक्रधराच्या प्रयाणानंतर त्यांचे पट्टशिष्य नागदेवाचार्य जवळजवळ बत्तीस वर्षे विद्यमान होते. त्यानी चक्रधरांच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रचार फार मोठ्या प्रमाणात केला. चक्रधराने आचारविचार स्पष्ट करणारी अनेक निरूपणे त्यानी केली; ती ' स्मृतिस्थळ ' नावाच्या ग्रंथात अंतर्भूत झालेली आहेत, तथापि ' स्मृतिस्थळ ' हा ग्रंथ प्रामुख्याने तत्त्वज्ञानाचा नव्हे. ते श्रेय नागदेवाचार्यांचे शिष्य परशरामबास याना दिले पाहिजे· ' लक्षण ' विभागांत अंतर्भूत झालेल्या बारा प्रकरणातील प्रत्येक प्रकरणावर परशरामबासाने प्रमेय लिहिलेले आहे. हे प्रमेयग्रंथ ' द्वादशप्रमेयें ' म्हणून प्रसिद्ध आहेत. अर्थात् हे प्रमेयग्रंथ ही चक्रधरांच्या सूत्रपाठावरील पहिली टीका होय, असे म्हणावयास हरकत नाही.

त्यानंतर इ. स. च्या पंधराव्या शतकांत गुजरशिववास आणि सिद्धान्ते हरिवास यांनी स्थळग्रंथ निर्माण केले. गुजरशिववास हे मूळ गुजराथचे खंबायत येथील चक्रधराच्याच वंशात त्यांचा जन्म झाला असे म्हणतात. त्यांनी अचळ मुरारीवासाचें शिष्यत्व स्वीकारलें होतें. सिद्धान्ते हरिवास हे धारासिवकर ओंकारवासाचे शिष्य. या उभयतांनी मिळून सूत्रपाठांतील प्रत्येक वचनावर टीका लिहिली. सूत्रपाठाचे मुख्य तीन भाग : (१) लक्षण, (२) विचार आणि (३) आचार. 'लक्षण' विभागांत चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानाचा मूळ गाभा भरलेला आहे. 'विचार' विभाग हा त्यालाच पूरक होय. ईश्वरप्राप्तीची साधना करीत असतांना साधकाने कसें आचरण करावे यासवधीची चक्रधराची मतें सूत्रपाठांच्या 'आचार' विभागात समाविष्ट झालेली आहेत या तिन्ही विभागातील चक्रधरोक्त सूत्रावर गुजरशिववास आणि सिद्धान्ते हरिवास यानी लिहिलेले भाष्य 'लक्षणस्थळ', 'विचारस्थळ' आणि 'आचारस्थळ' म्हणून प्रसिद्ध आहे; आणि या तिन्ही ग्रथांना मिळून 'तिन्ही स्थळें' सबोधिले जाते.

कालातराने स्थळग्रथातील टीका अपुऱ्या वाटू लागल्या. चक्रधरांच्या वचनाचें अधिक स्पष्टीकरण होणे आवश्यक झाले. त्यामुळे सूत्रपाठांतील वचनावर या स्थळग्रथाच्या आधारे अनेक भाष्ये लिहिली जाऊं लागली. ही भाष्ये 'वद' म्हणून प्रसिद्ध आहेत. लक्षण, विचार व आचार यांवर प्रत्येकी अनेक 'वद' निर्माण झालेले आहेत. त्यांचे अद्यापि व्यवस्थित संशोधन झालेले नाही ही दुर्दैवाची गोष्ट होय. वहुतेक 'वंद'कारांची नावेहि अज्ञात आहेत त्यामुळे त्यांचा निर्देश निश्चित स्वरूपांत या ठिकाणी करणे अशक्य आहे. तेव्हा स्थूलमानाने असे म्हणावयास हरकत नाही की, सूत्रपाठ, प्रमेयें, तिन्ही स्थळे आणि त्यांवरील वंद हे चक्रधरांच्या तत्त्वज्ञानाचे आणि आचारधर्माचे प्रमुख ग्रंथ होत.

तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमि : चक्रधराच्या काळी हिंदुधर्मातील वैदिक तत्त्वज्ञानाचा, विशेपतः शंकराचार्यांच्या अद्वैत तत्त्वज्ञानाचा प्रामुख्याने प्रभाव होता काही प्रमाणात रामानुजाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैतमताचा प्रभाव पडण्याला सुरुवात झाली होती. पूर्णद्वैताचें प्रतिपादन करणाऱ्या मध्वाचार्याचा त्या वेळी नुकताच उदय झालेला होता. चक्रधरांच्या प्रयाणानंतर मध्वाचार्याचा देहान्त झाला ही गोष्ट अवश्य लक्षांत ठेवली पाहिजे. वैदिक तत्त्वज्ञानाव्यतिरिक्त भारतांत त्या वेळी जैन तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव होता. बौद्ध धर्माची छाया या काळांत फारशी दिसून येत नव्हती. वैदिक धर्माच्या पकडीतून सुटका करून घेण्यासाठी धडपडणारे अनेक धार्मिक पथ त्या वेळी उदय पावू लागले होते. द्रविड देशांतील अळ्वार, कर्नाटक प्रांतांतील वीरशैव व महाराष्ट्रांतील वारकरी यांचा त्यात समावेश करण्याला हरकत नाही. चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानावर या सर्वांचा, विशेपतः गुजराथेतील धार्मिक परिस्थितीचा, परिणाम झालेला असणें शक्य आहे. या वेळी गुजराथमध्ये वैदिक मतावरोवरच जोग्यांचा व जैनांचा प्रभाव विशेप होता; आणि इस्लामच्या तत्त्वज्ञानाने नुकताच प्रवेश केला होता. त्या मतांचाहि परिणाम चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानावर झालेला असणें असभवनीय नाही. तथापि, चक्रधराचें तत्त्वज्ञान या भिन्न धर्मांच्या तत्त्वज्ञानांच्या प्रभावांतून आविष्कृत झालें असें म्हणण्याला निश्चित आधार मात्र दाखवतां येणार नाही. भारतवर्षातील वेदोपनिपदाच्या तत्त्वज्ञानांतूनच त्याचा आविष्कार झाला असें म्हणणें अधिक योग्य ठरेल.

तत्त्वज्ञानाची रूपरेषा : मूलतत्त्वें : खुद्द चक्रधरांच्या दृष्टीने त्यांचें तत्त्वज्ञान आणि गीतेंतील तत्त्वज्ञान एकच आहे. त्यांत भिन्नता नाही. चक्रधरांच्या तत्त्वज्ञानांतील मुख्य सिद्धान्त हा की, सृष्टीत अनादिकालापासून चार मूलभूत वस्तु विद्यमान आहेत. (सू पा. संहार, १०, आमा. १८९) त्या म्हणजे (१) जीव, (२) देवता, (३) प्रपंच आणि (४) परमेश्वर. जीव अनंत आहेत. देवतांची संख्या ८१ कोटि १ लक्ष १० असून त्यांचे ९ थोवे आहेत. खालचा थोवा कर्मभूमीचा असून त्यांतील शेवटची देवता यक्षिणी होय. माया ही सर्वांत श्रेष्ठ देवता असून तिचें स्वरूप सर्व देवतांना व्यापून आहे. हिलाच चैतन्य असेंहि म्हणतात (सू. पा. वि १). मायेच्या पलीकडे ब्रह्मस्वरूप आहे, आणि त्याहीपलीकडे ईश्वरस्वरूप होय (सू. पा. अव्या. १०) ब्रह्म आणि ईश्वर ही एकच वस्तु असली तरी एकाच शरीराच्या पाठीप्रमाणे ब्रह्मस्वरूप तर पोटाप्रमाणे ईश्वरस्वरूप होय. ब्रह्म (सत्) + माया (चित्) + ईश्वर (आनंद) मिळून सच्चिदानंद 'परमेश्वरा'चे स्वरूप होय (सू. पा. मवा. ५). यांतूनच त्याचे अनेक अवतार अवतरतात. 'जीव हा वद्धयुक्त, देवता नित्यवद्ध, प्रपंच जड आणि परमेश्वर नित्यमुक्त होय' (सू. पा. वि. ४५) 'वद्धमुक्त' म्हणजे अनादि अविद्येने वद्ध असूनहि मुक्त होण्याची पात्रता जीवाच्या ठिकाणीं आहे. देवता 'नित्यवद्ध' आहेत; याचा अर्थ असा की, त्यांच्या ठिकाणीं असलेली स्वरूपसमृद्धि सर्व वावतींत मर्यादित आहे. त्या मर्यादेच्या किंवा वंधनाच्यापलीकडे त्या जाऊं शकत नाहीत; आणि कार्येहि करूं शकत नाहीत. प्रपंच हा 'जड' असल्यामुळे तो कोणत्याहि सुखदु:खाला मुळांतच अपात्र होय आणि सर्वगुणसंपन्न परमेश्वर हा सर्वच वावतींत स्वतंत्र होय, मुक्त होय. या चारहि वस्तु जशा अनादि आहेत तशाच नित्य आहेत. त्या सर्वांचें मूळस्वरूप अव्यक्त आहे. सृष्टिरचनेनंतर ही स्वरूपें कार्याला येतात.

सृष्टिरचनेचा हेतु : सृष्टिरचना तरी कशासाठी ? आनंदस्वरूप परमेश्वराने आपला आनंद सत्पात्र वस्तूंना द्यावा या हेतूसाठी. जीवाला अनादि अविद्येपासून मुक्त करून आपला आनंद द्यावा अशी परमेश्वराला प्रवृत्ति झाली; तथापि जीवाने या आनंदाला पात्र होण्याचे अधिकार जोडले पाहिजेत. त्यासाठी परमेश्वरप्राप्तिविपयक क्रिया केली पाहिजे. ही क्रिया तो सगुण साकार झाल्याशिवाय होणार कशी ? त्याने परमेश्वरप्राप्तिविपयक क्रिया करावयाच्या कुठे ? त्यासाठी प्रापंचिक सृष्टि तयार झाली पाहिजे. या सृष्टीत आल्यावर जीवाने केलेल्या निरनिराळ्या क्रियांची फळे त्याला देण्यासाठी देवताहि अवतरल्या पाहिजेत. ईश्वरप्राप्तिविपयक क्रिया कोणत्या याचें ज्ञान जीवाला करून देण्यासाठी परमेश्वराने अवतार घेतला पाहिजे. या विचारपरंपरेतून सृष्टीची रचना होऊन सर्व व्यवहार सुरू झाले.

परमेश्वरप्राप्तीचें मुख्य सूत्र : मुक्ति प्राप्त होण्यासाठी आवश्यक तें ज्ञान परमेश्वरावतार जीवाला देतो. त्याचे मुख्य सूत्र हे की, जीवाला केवळ परमेश्वरच मुक्ति देऊं शकतो. जड प्रपंच किंवा नित्यवद्ध देवता मुक्ति देऊं शकत नाहीत. तेव्हा जीवाने केवळ परमेश्वरालाच शरण जाऊन त्याच्या प्राप्तीची कर्तव्यकर्में करणें अवश्य आहे. जीव आणि देवता आपल्या उपासकाला काहीच देऊं शकत नाहीत, असे मात्र नाही. एखाद्या जीवाने दुसऱ्या एखाद्या जीवाची मुक्ति केली, तर तो दुसरा जीव

उपासकाला जास्तीत जास्त काय देणार ? त्याच्या ठिकाणी जेवढे ज्ञान-सुखसामर्थ्य असेल तेवढेच तो देणार तसेंच जीवाने एखाद्या देवतेची उपासना केली, उदा.– सर्वात श्रेष्ठ असलेल्या मायेची जरी त्याने उपासना केली, तरी ती त्याला आपल्या स्वरूपसमृद्धीपेक्षा अधिक काहीच देऊ शकणार नाही भगवद्‌गीतेतदेखील स्पष्टपणे सागितले आहे की, देवाची ऊर्फ देवतेची उपासना करणारे (फारतर) त्या देवतेला जाऊन पोहोचतील आणि पितरांची उपासना करणारे पितृ-लोकाला जाऊन पोहोचतील भूताची उपासना करणारे भूताना जाऊन पोहोचतील आणि माझी उपासना करणारे माझ्याकडे येतील (गीता, ९.२५) असे असल्यामुळेच भगवान् श्रीकृष्णांनी सागितले आहे की, सर्व धर्माचा परित्याग करून फक्त मला तू शरण ये (गीता, १८.६६) हेच गीतेचे सारसर्वस्व असून चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानाचेहि तेच मुख्य सूत्र होय.

चक्रधरानी प्रतिपादन केलेले परमेश्वरप्राप्तीचे मार्ग दोन : एक ज्ञानमार्ग आणि दुसरा प्रेम म्हणजे भक्तिमार्ग ज्ञानमार्गापेक्षा भक्तिमार्ग हा श्रेष्ठ होय (सू. पा विमा. ३०).

ज्ञान : व्याख्या व प्रकार : ज्ञान म्हणजे काय ? ‘ जे जैसें असे तें तैसे जाणिजे ते ज्ञान ’ (सू. पा. वि. १४७). पण ‘ जे जैसें असे ते तैसें ’ हे ओळखावयाचे कशावरून ? इतर दर्शनानी ज्ञानाची निश्चिति करण्यासाठी प्रत्यक्षप्रमाणादि जी साधनें सांगितलेली आहेत तशी चक्रधरांनी स्पष्टपणे सागितल्याचें आढळत नाही. तेव्हा चक्रधरांनी प्रतिपादन केलेल्या चार नित्य वस्तूच्या अनादि-नित्यत्वाचें आणि स्वरूप-समृद्धीचे प्रमाणादि साधनांनी विश्लेषण करून त्यांची सत्या-सत्यता ठरवण्याचा मार्ग नाही. सूत्रपाठावरील टीकाकारानीहि याचे निर्वचन केलेले उपलब्ध नाही. चक्रधर हा ईश्वरावतार आणि म्हणून त्यांनी सागितलेले ज्ञान तेच सत्य ज्ञान अशा श्रद्धेने ते स्वीकारावयाचें एवढेंच. या ज्ञानाचें सामान्यज्ञान, खंडज्ञान, विज्ञान, विशेप ज्ञान, अखंड ज्ञान (सु. पा. वि. १४८) असे प्रकार आहेत. त्याच्या ज्ञानमार्गात शाब्दज्ञान, अपरोक्ष ज्ञान, सामान्य ज्ञान आणि विशेप ज्ञान या चार पायऱ्या चढत्या प्रमाणाने सागितलेल्या आहेत. ज्या साधकाने ज्ञानाचा अधिकार जोडला असेल त्यालाच परमेश्वर स्वत. किवा आपल्या अधिकरणाच्याद्वारे आपलें ज्ञान देतात, म्हणजे त्याच्या ठिकाणी ज्ञान-शक्तीचा संचार करतात. या शाब्दज्ञानात साधकाला चहुपदार्थाचे यथार्थ ज्ञान होते. असती परीचें म्हणजे आचारधर्माचें पालन करून शाब्दज्ञान चरितार्थ झाले म्हणजे अपरोक्ष ज्ञान होऊन त्यांत ‘ ज्ञानिया आपली अनुपभुक्त कर्मे क्षाळतो ’ (सूपा. उद्ध. ३४); सामान्य ज्ञानांत त्याचीं सर्व कर्में नासून शिवाय देवतामळाचाहि तो नाश करतो (सूपा. उद्ध. ४४); आणि विशेप ज्ञानांत त्याच्या अयोग्यतेचे दोप नष्ट झाल्यावर परमेश्वर त्याच्या जीवस्वरूपीचें अज्ञान नासून अविद्येचा छेद करतात व त्याला ब्रह्मस्वरूपांत मिसळून घेतात (सूपा. उद्ध. ५४). अर्थात्, विशेप ज्ञानानतरच ज्ञानमार्गाचा उपासक ब्रह्मानदाला प्राप्त होऊ शकतो. ईश्वरासंबधीचें तें ज्ञान आणि ईश्वराव्यतिरिक्त इतरांसबधीचे म्हणजे जीवदेवताप्रपचाचे, त्याची उपासना प्रतिपादन करणारे तें सर्व अन्यथा-ज्ञान होय. या अन्यथा-ज्ञानापासून मोक्षाच्या साधकाने नेहमी दूर राहिलें पाहिजे. त्याने परमेश्वरावताराने सांगितलेल्या ज्ञानमार्गानेच मोक्ष प्राप्त करून घेतला पाहिजे असें चक्रधराचे प्रतिपादन आहे.

भक्ति-मार्ग : ईश्वरप्राप्तीच्या या ज्ञानमार्गापेक्षा भक्तिमार्ग श्रेष्ठ होय. ज्या जीवाने प्रेमाधिकार जोडला असेल त्याला परमेश्वर प्रेम देतात म्हणजे त्याच्या ठिकाणी आपल्या प्रेमशक्तीचा संचार करतात. हा प्रेमसचार होताच त्याचे विकार, विकल्प व स्वभाव यांचा उच्छेद होऊन साधक सर्वसंगपरित्याग करून परमेश्वराला अनुसरतो, तो त्याचा भक्त बनतो (सूपा. उद्ध १५). त्याला परमेश्वराचा वियोग कधीच होत नाही. प्रेमात ऊर्फ भक्तीत ज्ञान अंतर्भूत असल्यामुळे, ज्ञानियाला ज्याप्रमाणे निरनिराळ्या ज्ञानात आपल्या मळकर्मादिकांचा नाश आपल्या साधनेने करावा लागतो, तसा भक्ताला करावा लागत नाही. त्याच्या ठिकाणी परमेश्वराने संचारिलेल्या प्रेमशक्तीच्या-द्वारा तो आपोआप होत असतो. कारण, भक्ताला परमेश्वराचे अखंड सेवादास्य घडत असते (सूपा. उद्ध १६). प्रेमशक्तीच्याद्वारे परमेश्वरच त्याची चारहि ज्ञाने परिपूर्ण करून घेतात. ज्ञानियाला परमेश्वर पाठीशी घालतात म्हणजे ब्रह्मानद देतात, तर भक्ताला पोटाशी धरतात म्हणजे आपल्या ईश्वर-स्वरूपाचा आनंद देतात (सूपा. उद्ध. ६०–६३). अर्थात्, ब्रह्मानदापेक्षा ईश्वराचा आनंद श्रेष्ठ होय. मुंगी ज्या-प्रमाणे आपली वेगळीक कायम ठेवून साखरेची गोडी सेवन करते, त्याप्रमाणे ज्ञानिया ब्रह्मानद आणि भक्त ईश्वरानद उपभोगीत असतात (सूपा. उद्ध. ६४–६५). त्यापासून त्याना च्युति नाही, हाच त्याचा आत्यतिक मोक्ष होय.

आचारधर्म महानुभावाच्या आचारधर्माचे मुख्य सूत्र असें की, परमेश्वराला अनुसरल्यानंतर साधकांनी विकारविकल्पशून्य होऊन, स्वभावावर नियत्रण ठेवून, अन्य कोणाचाहि अवलब न करता केवळ ईश्वराधीन होऊन त्याच्या स्मरणांत जीवन व्यतीत केले पाहिजे (सूपा अप. १–६). विकारशून्यतेसाठी सर्वसगपरित्याग करून म्हणजेच संन्यस्त होऊन विपयसंबंध वर्ज्य करणे आवश्यक होय. स्त्रीचें दर्शनच नाही (सू. पा. आ. ८–१२) तर गायनवादनाचे श्रवणहि त्याला निपिद्ध होय (सूपा. आमा. १७१). विकल्पाचे प्रकार दोन : (१) देवता-जनित विकल्प, (२) विचिकित्सारूप विकल्प. देवताजनित विकल्प टाळण्यासाठी परमेश्वराव्यतिरिक्त इतर कुणावरहि साधकाने ईश्वराची भावना आपल्या मनात निर्भाण होऊं देता कामा नये आणि त्यांची उपासना करता कामा नये. याच हेतूने देवतांच्या मंदिरांत जाणें किंवा त्यांच्या उत्सवात भाग घेणे महानुभावाना वर्ज्य आहे (सूपा. आमा. १३४, आ. ८४). हा मोठा, तो लहान; हा श्रेष्ठ, तो कनिष्ठ; हा चांगल तो वाईट अशा प्रकारची विपमता मनांत बाळगणें हा विचिकित्सारूप विकल्प होय.

सर्वत्र समतेची भावना ठेवून साधकाने तोहि टाळला पाहिजे. स्वभावांना मात्रा देणें म्हणजे क्षुत्पिपासा, मलमूत्र, शीतोष्ण आणि भयनिद्रा या द्वद्वांवर नियमन ठेवणे. त्यासाठी साधकाने चारहि वर्णातील घरीं भिक्षा करून मिळालेल्या अन्नावर केवळ देहधारण करणे अवश्य आहे. अशा रीतीने विजनांत राहून एका परमेश्वराच्याच चितनात

काल व्यतीत करणे व परमेश्वराच्या पुन.सवधाला पात्र होणें हेंच साधकाचे एकमेव ध्येय. परमेश्वर-स्मरण निर्वेधपणे करता यावे म्हणून त्याने अन्यवार्ता न करता मौन धारण करून राहावे. प्रसंगी सर्वांशी आर्जव-पूर्वक मित पण प्रिय वोलून आणि मारितापुजिता समान मानून अहिंसा-वृत्तीने काळ कंठावा (सूपा आ. १५१, १९९, १८८, ६४).

उपसंहार : चक्रधराच्या अर्थात् महानुभावाच्या तत्त्वज्ञानाचे आणि आचारधर्माचे स्वरूप थोडक्यात हे असे आहे. त्यावरून दिसून येईल की, महानुभाव तत्त्वज्ञान पूर्ण द्वैती आहे, इतकेंच नाही तर अनंत-वादी आहे वेद केवळ मायेची ऊर्फ चैतन्याची म्हणजेच देवतेची प्राप्ति करून देणारे असल्यामुळे ईश्वरप्राप्तीचें साधन म्हणून महानुभावांना वेद प्रमाण नाहीत (सूपा वि. १४). अर्थात् ते अवैदिक आहेत; पण अवैदिक वौद्धाप्रमाणे ते अनात्मवादी किंवा जैनाप्रमाणे निरीश्वरवादी नाहीत. सांख्य आणि वैशेषिक तत्त्वज्ञान निरीश्वरवादी असले तरी वैदिक असल्यामुळे महानुभावाना मान्य नाही. नैयायिकाचे ज्ञान हें अन्यथाज्ञान होय असे चक्रधराचें स्पष्ट मत होते जगांत सर्वत्र एक ब्रह्म काय ते भरलेले आहे. जग मिथ्या आहे, जग म्हणजे ब्रह्मावरील अध्यास होय हा शकराचार्याचा ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्यावाद आणि विवर्तवाद त्यांना मान्य नाही (सू. पा. वि. ६०) चिदचिद्विशिष्ट परमेश्वरांतील चिदशापासून जीव व अचित् अशापासून सृष्टि परिणाम पावली हा रामानुजाचार्याचा परिणामवादहि त्याना मान्य नाही (सूपा. वि. ६०). मध्वाचार्याप्रमाणे जीव, जगत् आणि परमेश्वर हे एकमेकाहून भिन्न असे अनादि व अनंत पदार्थ आहेत, या माध्वमताशी महानुभाव तत्त्वज्ञानाचे साम्य आहे; तथापि माध्व वेदप्रामाण्यवादी आहेत, तसे महानुभाव नाहीत. माध्वाना विष्णुसर्वोत्तमत्व मान्य आहे, पण महानु-भावांच्या मतें विष्णु ही सामान्य देवता असल्यामुळे तिची उपासना त्यांनी त्याज्य ठरविली आहे. शकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानातील 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्' हे ज्ञानाचे माहात्म्य महानुभाव तत्त्वज्ञानांत आहे. चक्रधरांनी 'ज्ञानापसि प्रेम उत्तम' (सूपा. विमा. ३०) ठरविलें असले तरी भक्तींत अंतर्भूत असलेल्या ज्ञानमार्गानेच साधक प्राप्तीला पोहोचतो. रामानुज आणि मध्व यानी ज्ञानापेक्षा भक्तीला अधिक महत्त्व दिलेलें आहे. चक्रधराच्या तत्त्वज्ञानात ज्ञानाचे व भक्तीचें मधुर मीलन झालेलें आहे, असें दिसून येईल.

महानुभावांच्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानामुळे या आचारधर्मालाहि आगळें स्वरूप प्राप्त झालें आहे. चातुर्वर्ण्य न पाळणे (सूपा. आ. ८१), रजस्वलेचा विटाळ न मानणे (लीच. उत्त. ३४७) इत्यादि आचार विकल्पशून्यतेतूनच निर्माण झालेले आहेत. असे असूनहि त्यांच्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानांतूनच निर्माण झालेल्या या आचारधर्माविषयी महाराष्ट्रांत अनेक गैरसमज निर्माण झाले आहेत ही दुर्दैवाची गोष्ट होय. त्यांच्या आचारधर्मात शंकराचार्यांच्या संन्यासाला प्राधान्य आहे, इतकेच नाही तर ते त्यांच्याहि पुढे गेलेले आहेत. त्रैवर्णिकांनाच नव्हे, तर महानुभावांत स्त्रीशूद्रादिकांनाहि संन्यास देण्यात येतो. संन्यास-स्वीकारासंवंधीचे महानुभावाचे हे मत शंकराचार्यांच्या मतापेक्षा बौद्ध व जैन याच्या मताशी अधिक जुळतें आहे. बुद्धाने मानलेली संसाराची दुःखमूलता चक्रधरांच्या विचारसरणीतहि आढळते (सूपा. वि. १९१). वौद्धांचा आणि जैनांचा अहिंसावादहि त्यांच्या विचार-सरणीत आहे. ही अहिंसाव्रताची मर्यादा किती व्यापक वनलेली होती हे पाहण्यासारखे आहे चक्रधरानी आपल्या अनुयायाना "एथौनि तुम्ही ऐसेया होआवे की हा जनु तुमते डोइये डोइये मारील परि तुम्ही डोइचि ओडवावी की" (सूपा. आ. ६३), असें सांगितले, यावरून चक्रधर म्हणजे 'एका गालांत मारली असतां दुसरा गाल पुढे कर' म्हणून उपदेश करणाऱ्या येशू ख्रिस्ताची प्रतिमा होय असे वाटते महानुभाव साधकाना मौन विहित आहे; आणि म्हणूनच ते आपले शास्त्र इतरांना सांगत नाहीत. 'इद ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन। न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मा योऽभ्यसूयति' (गीता १८-६७) या आदेशाचें परिपालन महानुभाव आत्यंतिकतेने करतात. त्याचमुळे त्यानी सकळ, सुंदरी आदि सांकेतिक लिप्या निर्माण केल्या आहेत त्यामुळे ते समाजविमुख वाटले तरी त्यांचा हा आचारधर्म गीतोक्तीला सोडून नाही.

संक्षेप : सूपा.– सूत्रपाठ अप.– असती परी. अव्या.– *अन्यव्यावृत्ति*. आ.– आचार. आमा.– आचारमाळिका. उद्ध.– उद्धरण. मवा.– महावाक्य. वि.– विचार विमा.– विचारमाळिका.

संदर्भ-ग्रंथ : नेने, ह. ना. संपा. : *श्रीचक्रधरोक्त सूत्रपाठ*, आ. २ (नागपूर, १९३६); वाळकृष्ण महानुभाव . *महानुभाव पंथ* (अमरावती, १९४७); कोलते, वि. भि. : *महानुभाव तत्त्वज्ञान* (मलकापूर, १९४५), — : *महानुभावांचा आचारधर्म* (मलका-पूर, १९४८); — : *श्रीचक्रधर-चरित्र* (मलकापूर, १९५२).

वि. भि कोलते

चतर्जी, एस. सी. : (जन्म १८९३) : दि. ३ ऑगस्ट १८९३ रोजी पश्चिम बंगालमध्ये माझा जन्म झाला. माझें आरंभीचे शिक्षण खेडेगावांतील शाळेत झालें आणि पुढील शिक्षण कलकत्त्यांतील काही महाविद्यालयांत व कलकत्ता विश्वविद्यालयांत झाले. १९१४ साली कलकत्ता विश्वविद्यालयांतून मी तत्त्वज्ञान विषय घेऊन पदवीधर झालो; आणि त्याच विश्वविद्यालयांतून १९१६ साली मी एम. ए. व १९३४ साली पीएच. डी. ची पदवी मिळविली. कलकत्ता विश्व-विद्यालयाच्या पदव्युत्तर शाखेत मी ४१ वर्षे तत्त्वज्ञान हा विषय शिकविला आणि तत्त्वज्ञान-शाखा प्रमुख म्हणून १९५८ साली तेथून सेवानिवृत्त झालो. हवाई विश्वविद्यालयांत निमंत्रित प्राध्यापक म्हणून (१९५२ – १९५३) मी काम केलें.

भौतिक सृष्टीविषयीच्या ऐंद्रिय अनुभवांचें सोपपत्तिक विवेचन म्हणजे ज्याप्रमाणे विज्ञान त्याचप्रमाणे तत्त्वज्ञान हे सत्याच्या अतींद्रिय अनुभवांचें सयुक्तिक विवेचन अशी मी तत्त्वज्ञानाची व्याख्या करतो माझ्या मते, तत्त्वज्ञान हे भौतिक जगाच्या बुडाशी असलेल्या इंद्रियातीत सत्तत्त्वाच्या विशिष्ट, प्रत्यक्ष, प्रातिभ अनुभवांवर उभारलेलें आहे; पण खरे पाहतां, आपल्या जीवनांतील इतर सर्व अनुभवांचा या अनुभवाशी संवंध लावून त्या अनुभवांचें सयुक्तिक विवेचन करण्याचा बौद्धिक प्रयत्न हाच तत्त्वज्ञानाचा गाभा आहे. म्हणजेच, त्या अनुभवांच्या आधारें आपले जीवन आणि सारें जग यांची सार्थकता स्पष्ट करणे हाच त्याचा अर्थ आहे. माझ्या मतें, सत्तत्त्वाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे ज्या आत्म्याचें अस्तित्व प्रत्यक्षपणें व असंदिग्धपणे आपणास आकलन होते, त्या सत्तत्त्वाचें ध्यान आणि चिंतन हा होय. सत्तत्त्वाच्या इंद्रियातीत अनुभवाचे सयुक्तिक विवेचन करण्यासाठी

आपण जीवनांतील सर्व अनुभवांची चिकित्सापूर्वक छाननी केली पाहिजे आणि जगाच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचीहि चिकित्सा करून आपल्या विश्वविषयक सम्यक् दृष्टीची यथार्थता दाखविली पाहिजे. म्हणून मला असें वाटते की, ध्यान आणि चिकित्सापूर्वक विवेचन हेच तत्त्वज्ञानाचे योग्य मार्ग होत.

आपल्या आत्म्याचे प्रातिभ अनुभवाने होणारें ज्ञान म्हणजेच अतींद्रिय सद्वस्तूचे ज्ञान. या सद्वस्तूचें स्वरूप अद्वैत वेदान्त-सिद्धान्ताने निर्देशित केलेले शुद्ध सच्चिदानंदस्वरूपी आहे. ते अद्वय, विश्वव्यापी आणि आध्यात्मिक सत्तत्त्व असून तें भौतिक जगापलीकडचें पण त्याद्वारेच प्रकटलेले आहे. या सत्तत्त्वाचे अनुभवांच्या निरनिराळ्या थरातून आपणांस वेगवेगळे ज्ञान होतें. विविध तत्त्वदर्शने अनुभवांच्या विविध थरांतून या सत्तत्त्वाकडे पाहतात आणि वेगवेगळें ज्ञान देतात. अशा रीतीने ही विविध दर्शने एकाच सर्वकष तत्त्वदर्शनाचे अंशभाग म्हणून त्यांचा समन्वय करून त्यांची संगति लावतां येईल. यालाच मी 'समन्वयी वेदान्त' असें म्हणतो. या वेदान्तांत सगुण आणि निर्गुण अशा दोन्ही प्रकारच्या अनेक सत्तावादांची, द्वैतवादांची व एकसत्तावादांची एकत्र संगति लागते.

संदर्भ-ग्रंथ : चतर्जी, एस. सी. : *दि न्याय थिअरी ऑफ नॉलेज* (कलकत्ता, १९३९; आ. २, १९५०); चतर्जी, एस. सी. व दत्त, डी. एम. : *ॲन इंट्रोडक्शन टु इंडियन फिलॉसफी* (कलकत्ता, १९३९; आ. ६, १९६०); चतर्जी, एस. सी. : *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी* (कलकत्ता, १९४९; आ. २, १९६४);— : *दि फंडामेंटल्स ऑफ हिंदुइझम* (कलकत्ता, १९५०);— : *क्लासिकल इंडियन फिलॉसफीज : देअर सिंथिसिस इन दि फिलॉसफी ऑफ श्रीरामकृष्ण* (कलकत्ता, १९६३).

एस. सी. चतर्जी

'चत्वारि आर्यसत्यानि' (चार आर्यसत्यें) : जीवनाच अन्वयार्थ लावीत असतां भगवान् बुद्धाला चार आर्यसत्ये प्रतीत झाली या आर्यसत्यांच्या सम्यक् ज्ञानानेच गौतमाला संबोधी प्राप्त होऊन तो 'बुद्ध' झाला. सत्यांची संख्या मोठी असली तरी त्यांतील ही चार सर्वाधिक महत्त्वाची मानली आहेत. त्यांना 'आर्य' म्हणावयाचें; कारण केवळ आर्य म्हणजे विद्वज्जनच या सत्यांप्रत पोहोचू शकतात. हीं सत्यें अशी – (१) दुःख, (२) दु.ख-समुदय, (३) दु.ख-निरोध आणि (४) दुःख-निरोधगामिनी प्रतिपद्.

(१) **दुःख** : बुद्ध म्हणतो– "भिक्षूनो, दु ख हे एक आर्यसत्य आहे. या लोकांतील जन्म, जरा, व्याधि, मरण, अनिष्ट-संयोग, इष्ट-वियोग व इच्छा-हानि या गोष्टी दु.खमय आहेत. थोडक्यांत म्हणजे रागद्वारा उत्पन्न झालेले पाचहि स्कंध (रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान) दु.ख आहेत." संसार दुःखमय असल्याचें सर्वांनाच जाणवते; परंतु मनुष्य अज्ञानाने संसाराचे दु.खमयत्व लक्षांत न घेतां भोगांच्या पाठी लागतो. बुद्धाला मात्र दु खाचा सत्य अनुभव आला. पतंजलीने म्हटले आहे की, विवेकी पुरुपाला संसार दु.खमयच दिसतो. बुद्धाचे स्वत.चे सूत्र म्हणजे – जे अनित्य तें दु ख.

(२) **दुःख-समुदय** : दु ख-समुदय म्हणजे दु.खनिर्मितीचें कारण. कारणावाचून कार्य नाही दुःखाचें मूळ कारण आहे अनिवार्य अशी तृष्णा. ती प्रामुख्याने तीन प्रकारची आहे – कामतृष्णा (इंद्रियसुखाची लालसा), भवतृष्णा (संसाराची आसक्ति), आणि विभव–तृष्णा (ऐहिक व पारलौकिक वैभवाची तृष्णा). तृष्णेचेंहि मूळ अविद्या आहे. या संदर्भांत 'प्रतीत्यसमुत्पाद' चिंतनीय आहे.

(३) **दुःखनिरोध** : तृष्णतेचा सपूर्ण त्याग किंवा सम्यक् वैराग्य याने दु.खनिरोध होऊं शकतो हे तिसरे आर्यसत्य. तृष्णाक्षयाने सर्व दु खावर मात करून निर्वाण प्राप्त करून घेणे शक्य आहे, हा त्याचा साराश.

(४) **दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपद्** : दु.खनिरोधाप्रत पोहोचविणारा मार्ग हे चौथें आर्यसत्य होय. बुद्धाने केवळ संसार दुःखमय आहे एवढेच सागितले नाही, तर तें निःशेषपणे दूर करण्याचा निश्चित मार्गहि सांगितला आहे. निर्वाण हें प्रत्येकाचें प्राप्तव्य आहे. त्याप्रत पोहोचविणाऱ्या मार्गास आर्य-अष्टांगिक-मार्ग म्हणतात. ही आठ अंगें म्हणजे – सम्यक् दृष्टि, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्मान्त, सम्यक् आजीव, सम्यक् व्यायाम, सम्यक स्मृति आणि सम्यक् समाधि.

बुद्धाच्या गंभीर चिंतनातून प्रकट झालेली ही चार आर्यसत्यें म्हणजे त्याच्या संदेशाचें सारसर्वस्व होय. त्यांच्या आधारेच पुढे बौद्ध तत्त्वज्ञांनी क्षणिकवाद, अनात्मवाद वगैरे तात्त्विक सिद्धान्ताची उभारणी केली. यांना 'बौद्ध चतु.सूत्री' म्हणता येईल.

संदर्भ-ग्रंथ : जोशी, म. संपा. : *भारतीय संस्कृतिकोश, खं. १* (पुणे, १९६२), कोलगडे, रा. गो. : *बुद्ध-दर्शन* (मुंबई, १९५९); बर्ट, ई. ए. संपा. : *दि टीचिंग्ज ऑफ दि कंपॅशनेट बुद्ध* (न्यूयॉर्क, १९५५).

शं. रा. तळघट्टी

चर्च, ए. (जन्म १९०३) : या विद्यमान तर्कशास्त्रज्ञाने गणिती तर्कशास्त्रात अतिशय महत्त्वाचें कार्य केले आहे. त्याच्या लेखनामुळे प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र, शब्दार्थशास्त्र व पद्धतिशास्त्र या विषयांच्या अभ्यासाला चालना मिळाली आहे. त्यांनी 'जर्नल ऑफ सिम्बॉलिक लॉजिक' मध्ये (१९३६ आणि १९३८) तर्कशास्त्रातील नवीन विकासाची माहिती देणारी उत्कृष्ट संदर्भ-ग्रंथसूचि प्रसिद्ध केली आहे. त्याच नियतकालिकांत (१९४५) त्यांनी एच. आर. स्मार्ट यांच्या फ्रेगच्या तर्कशास्त्रावरील लेखांचें परीक्षण केलें आहे, व 'ॲनॅलिसिस' या नियतकालिकांत (१९५०) अस्तिविधेयनात्मक आणि श्रद्धात्मक विधानांच्या कारनॅपने केलेल्या विश्लेपणाचें परीक्षण केलें आहे. डी. डी. रून्स यांनी संपादिलेल्या 'तत्त्वज्ञान-कोशा'मध्ये त्यांनी तार्किक विरोधाभासावर लेख लिहिला आहे. सत्ताशास्त्राला प्रतिबंध आणि विज्ञानाचे जतन करण्यासाठी एअरने निकपण-तत्त्वाचे जे पुनर्विधान केलें त्याची समीक्षा चर्च यानी ('जर्नल ऑफ सिम्बॉलिक लॉजिक'मध्ये – १९४९) केली. जेव्हा कर्ट गोडेल यानी (१९३१ मध्ये) असे दाखविले की, 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'मधील प्रणालीसारख्या प्रणालीमध्ये किंवा अंकगणित सामावून घेऊ शकणाऱ्या कोणत्याहि व्यापक प्रणालीमध्ये त्या त्या प्रणालीच्या चौकटीत सिद्ध होऊं न शकणारीं विधानें

असणें अपरिहार्य असते, आणि अंकगणितांतील सुसंगति सिद्ध करण्याचे आकारवादी तत्त्वज्ञांनी अंगीकारलेले कार्य पूर्ण होणे कधीहि शक्य नाही, कारण त्या कार्याचें स्वरूपच तसे आहे; तेव्हा ए. चर्चने 'जर्नल ऑफ सिम्बॉलिक लॉजिक'मध्ये (१९३६) प्रसिद्ध केलेल्या आपल्या टिपणांत, गोडेलचा युक्तिवाद इतर काही बाबतींत लागू करून दाखविला आणि गोडेलच्या सिद्धान्ताच्या जोडीला स्वतःच्या एका नवीन सिद्धान्ताची भर घातली. शब्दार्थशास्त्रीय विश्लेपणांत 'अमूर्त घटकांची आवश्यकता' या निबधात (प्रोसीडिंग्ज, अमे. ॲकॅडेमी ऑफ आर्ट्स ॲंड सायन्सेस, १९५१) चर्च यानी नामवादाला ज्या अडचणीना तोड द्यावे लागतें त्या मान्य केल्या आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : चर्च, ए. : *इंट्रोडक्शन टु मॅथेमॅटिकल लॉजिक, खं. १* (प्रिन्स्टन, १९४४; आ. २, १९५६); — : *कॅल्क्यूली ऑफ लॅम्डा कॉन्व्हर्शन* (प्रिन्स्टन, १९४१).

बी. जी. तिवारी

चार्वाकमत : आख्यायिका, इतिहास : चार्वाकमत हे देहात्मवादी, नास्तिक, जडवादी म्हणून प्राचीन काळापासून प्रसिद्ध असून ते सर्व लोकात स्वभावत.च रूढ असल्याने 'लोकायत' किंवा 'लोकायतिक' अशा नावानेहि ओळखले जाते. चार्वाकमताचा प्रवर्तक 'बृहस्पति' हा देवाचा गुरु होता आणि असुरांना खऱ्या पुरुषार्थापासून भ्रष्ट करण्यासाठी व त्यायोगे त्यांचा नाश करण्यासाठी, असुराच्या शुक्राचार्य नामक गुरूच्या गैरहजेरीत, त्यांचें रूप घेऊन, बृहस्पतीने असुरांना देहात्मवादी बनविले अशी आख्यायिका आहे. बृहस्पतीचीं सूत्रे होती; (परतु अलीकडे '*बार्हस्पत्य अर्थशास्त्र*' नांवाचा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला आहे त्याचा या जडवादाशी काही संबंध नाही.) चार्वाक हा बहुधा बृहस्पतीचा मोठा बुद्धिमान् शिष्य असावा. तो ब्राह्मण अथवा राक्षस म्हणूनहि प्रसिद्ध आहे. चार्वाकाच्या अनुयायांनाहि चार्वाक म्हणून सामान्य नावाने सबोधिले जाते. चारु + वाक् म्हणजे गोड वाटेल असें बोलणारे अशीहि काही उपपत्ति करतात.

लोकायतवाद वेदाइतकाच किंवा त्यांहूनहि एक प्रकारें जुनाच म्हणतां येईल, कारण खंडनासाठी त्या विचारसरणीचा उल्लेख वेदांत आढळतो श्वेताश्वतर, बृहदारण्यक, कठ, छांदोग्य इत्यादि उपनिषदांतून या मताचा अनुवाद केला आहे. छांदोग्यात विरोचन नामक असुराच्या देहात्मवादाचा उल्लेख आहे. विष्णुपुराणात महामोहाच्या व रामायणातील अयोध्याकांडांत जाबालीच्या तोंडी चार्वाकमत घातलें आहे. महाभारतातहि ठिकठिकाणी या मताचा उल्लेख येतो शांतिपर्वांत भरद्वाजांच्या तोंडी हेच मत आहे. भगवद्गीतेमध्ये सोळाव्या अध्यायांत असुरांच्या मताचा अनुवाद केला आहे. पद्मपुराणांतील सृष्टखंडांत बृहस्पतीच्या मताचें वर्णन आले आहे. भागवत आणि मनुस्मृतीतहि असेच उल्लेख येतात

जैन व बौद्ध ग्रंथांतहि चार्वाकाच्या मताचें वर्णन व खडन अनेक ठिकाणी आहे मस्करी किंवा मख्खली गोशाल हा महावीर व बुद्ध यांचा समकालीन होता. त्याने आजीवकपंथाची स्थापना केली. त्याची काही मते चार्वाकासारखी आहेत. सूत्रकृताग सूत्रावरील शीलांकांच्या भाष्यात त्याचे वर्णन आहे. संयुत्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय, दीघनिकाय यांमध्येहि उल्लेख सापडतो. दीघनिकायवरील बुद्धघोषाच्या सुमंगलविलासिनी या टीकेंत पूरणकाश्यप आणि अजित केशकंबली यांच्या चार्वाकसदृश मताचा निर्देश आहे

बृहस्पतिसूत्रें किंवा लोकायतशास्त्र मूळ स्वरूपांत उपलब्ध नाही भागुरीचे लोकायतशास्त्रावरील भाष्य ख्रिस्तपूर्व २०० ते ३०० वर्षें विख्यात होतें. कमलशील, जयन्त, प्रभाचंद्र, गुणरत्न इत्यादीच्या टीकांमधून बृहस्पतीच्या काही सूत्राचा निर्देश आढळतो. कमलशीलाने सूत्रांवरील दोन टीकांचा उल्लेख केलेला आहे. चार्वाकातील ते दोन पंथ वेगळे असून एकास 'धूर्त चार्वाक' आणि दुसऱ्यास 'सुशिक्षित चार्वाक' असें म्हणतात. न्यायमंजरीमध्ये याप्रमाणे उल्लेख आहे. त्यांपैकी 'धूर्त' हे अतिरेकी विचारसरणीचे असून 'सुशिक्षित' हे सौम्य विचारसरणीचे आहेत. माधवाच्या सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये बृहस्पतिरचित श्लोकांचाहि उपयोग चार्वाकमताच्या स्पष्टीकरणार्थ केला आहे. बृहस्पतीच्याऐवजी वाचस्पति असाहि निर्देश कोठें-कोठें आढळतो.

चार्वाकमताचें उपलब्ध ज्ञान जरी तुटपुंजे असले आणि त्यातील काही मतें जरी पाखंडी व अशिष्ट असली, तरी हरिभद्र आणि माधव यांच्या मते त्याला दर्शनाचा दर्जा आहे. त्या मताची एवढी तरी प्रतिष्ठा मान्य करावयास हवी की, इतर सर्व दर्शनानी चार्वाकाचें खंडन करण्यासाठी आपली लेखणी झिजविली आहे चार्वाकमत उपेक्षणीय खचित नाही. आधुनिक जडवादाच्या प्रचाराने चार्वाकाला उजाळाच मिळाला आहे. त्या दृष्टीने श्री. चट्टोपाध्याय यानी इंग्रजीत लिहिलेल्या 'लोकायत' या ग्रंथाचा उल्लेख करणे योग्य होईल. आचार्यभक्त द. वा. जोगरचित 'भारतीय दर्शन-संग्रह' या ग्रंथांत "वैदिक दर्शनाविषयी अधिक सूक्ष्म विचार करण्यासाठी प्रेरणा करणाऱ्या त्या दर्शनाचे आम्ही अभिनंदन करतो" असें म्हटले आहे, तें योग्यच आहे.

मुळांत लोकायत हा एक प्रकारचा जल्प किंवा वितंडवाद होता ही हैतुकीविद्या ब्राह्मण इतर विद्याप्रमाणेच शिकत असत सुरुवातीस अभिप्रेत नसलेला जडवाद व वेदनिंदा पुढे निर्माण झाली त्याचबरोबर मतमतांतरेहि या वादात निर्माण झाली. ज्ञानमीमासेत प्रत्यक्षैकप्रमाणवाद, सत्ताशास्त्रांत स्वभाववाद व देहात्मवाद, नीतिमीमांसेत भोगवाद आणि अनुमानावर आधारलेल्या सर्व प्रकारच्या दर्शनांची, व विशेषत वैदिकाची निंदा अशा तऱ्हेची चार्वाकाची मुख्य विचारसरणी आहे. ती वरकरणी पटण्यासारखी, पण खोलवर सूक्ष्म विचार केल्याशिवाय न पटण्याजोगी आहे. इतर दर्शनांप्रमाणेच ती टिकली आहे व आताहि वर डोके काढू पाहत आहे, त्या अर्थी या दर्शनात काही सामर्थ्य आहे हे निश्चित; परंतु तें त्याचें सामर्थ्य त्याच्या तर्कशुद्धतेपेक्षा मानवी स्वभावावरच अधिक अवलंबून आहे असे दिसून येते.

प्रत्यक्षमेव प्रमाणम् : चार्वाक फक्त प्रत्यक्ष प्रमाण मानतात. अनुमान, शब्द इत्यादि प्रमाणे त्याना मान्य नाहीत. अनुमानाविषयी त्यांचे आक्षेप असे : (१) त्याच्या मते, ज्या व्याप्तिज्ञानावर अनुमान अवलंबून आहे ते संभवतच नाही. अनुमान मानणारे 'व्याप्तिपक्षधर्मताशालि हि लिंगं गमकम्', म्हणजे व्याप्ति (नियमाने साहचर्य असणे) व पक्षधर्मता (अशा साहचर्याने युक्त असलेल्या पक्षावर राहणे) याच्या योगाने सुशोभित झालेले लिग अनुमित पदार्थाचें सूचक असतें, असे म्हणतात. व्याप्ति म्हणजे निश्चित व सदिग्ध अशा

दोन्ही प्रकारच्या उपाधींनी रहित असा संबंध. परंतु यासंबधाचें ज्ञान, तो पदार्थ नसल्याने, प्रत्यक्षप्रमाणाने होणें शक्य नाही. वर्तमानसमयी असे ज्ञान जरी संभाव्य आहे, असें गहीत धरले, तरी सर्वकाळी – भूत व भविष्य यातसुद्धा असा संबंध असतो, हे प्रत्यक्षज्ञान अशक्यच आहे (सर्वोपसहारवती व्याप्ति). अग्नि व धूर यांच्यामध्ये, जेथें धूर आहे तेथें अग्नि आहे, अशी व्याप्ति स्थापन करणें येणेप्रमाणे शक्य नाही. आता हे व्याप्तिज्ञान व्यक्तिविषयक नसून जातिविषयक आहे असें म्हणावें, तर विशिष्ट अग्नि आणि विशेष धूर यांमध्ये व्याप्ति नसते असें मान्य करावे लागेल बाह्यप्रत्यक्षाने जसे हे व्याप्तिज्ञान होत नाही, तसेच तें आतरप्रत्यक्षानेहि असभवनीय आहे; कारण बाह्यविषयाचे ग्रहण करण्यास अत करण स्वतत्र नाही.

(२) अनुमानानेच व्याप्तिज्ञान होते म्हणावे तर प्रत्येक अनुमानांतील व्याप्तीच्या ज्ञानाला निराळ्या अनुमानाची गरज लागणार. यांत अनवस्था दोष उद्भवतो. एकाच अनुमानाने व्याप्तीचेहि ज्ञान होतें असे म्हणावें, तर त्यात स्वस्कंधारोहणाचा किंवा चक्रक दोष येतो.

(३) चार्वाकांना धूमत्व किंवा वन्हित्व अशा सामान्यांचें अस्तित्वहि मान्य नाही; कारण तें प्रत्यक्ष नाही. ती केवळ कपोलकल्पना आहे. म्हणून धूम व अग्नि याच्या साहचर्याची कितीहि उदाहरणे पाहिली तरी साहचर्याच्या अभावाचे उदाहरण असण्याचा संभव दूर होत नाही हेतु आणि साध्य यांच्या साहचर्याला बाध आणणाऱ्या उपाधि नसतातच अशी खात्री होणेंहि अशक्य आहे; म्हणजेच जेथे अग्नि नाही तेथें धूम नाही अशा व्याप्तीचेंहि ज्ञान खात्रीशीरपणें व्हावयास पाहिजे; पण ते शक्य नाही. भावात्मक साहचर्याची सिद्धि अभावात्मक साहचर्यावरहि अवलंबून आहे, असा उभयविध समन्वय साधणे सर्वथैव असंभवनीय आहे.

(४) साध्य-व्यापक असून साधन-अव्यापक असलेला जो धर्म किंवा भाव तिला उपाधि म्हणतात; पण सर्व साध्यें व सर्व साधने यांची यौगपद्याने उपस्थिति होत नसल्यामुळे उपाधीचा निश्चय करतां येत नाही. उपाधिज्ञानावाचून व्याप्तिज्ञान नाही आणि व्याप्तिज्ञानावाचून उपाधिज्ञान नाही याप्रमाणे त्या ज्ञानामध्ये अन्योन्याश्रयाचा दोष येतो.

(५) धूर पाहून तेथें अग्नि असावा असा मनाशी निश्चय करून, एखादा मनुष्य तिकडे प्रवृत्त होतो व त्यास अग्नि दिसतोहि; परंतु हे फळ यदृच्छेने किंवा काकतालीयन्यायाने प्राप्त होते. केव्हा-केव्हा मंत्राने इष्ट गोष्ट साध्य होतें किंवा औषधाने रोग बरा होतो. हे फळ जसे अनियमित आहे, तसेच धुराच्या जागी अग्नि सापडणे ही अनियत गोष्ट आहे; म्हणून अनुमानाने प्राप्त झालेलें ज्ञान निश्चित नाही; फारतर संभाव्य म्हणतां येईल.

(६) अनुमानामध्ये इतरहि अनेक दोष आहेत प्रत्यक्षाप्रमाणे अनुमानज्ञान स्पष्ट नसते. ते पूर्वप्रत्यक्षावर अधिष्ठित असते. त्याला इतर सामग्रीची जरूर असते. त्यापासून होणारे ज्ञान विषयाशी साक्षात् संबंधित नसते, म्हणजे त्याचा विषय अवस्तु किंवा अमूर्त असतो. कित्येक अनुमानें बाधित होतात. वास्तव ते 'प्रमाण' या दर्जाला कधीच प्राप्त होऊ शकत नाही.

जेथे अनुमानाची ही वाट लागली तेथे शब्द, उपमान इत्यादि प्रमाणे मानणे व्यर्थच होय. कारण त्या प्रमाणांमध्ये उपाधिरहित संबंधाचा बोध करणें हा धर्म संभवत नाही. शब्दप्रमाणात अमुक शब्द अमुक अर्थी आहे असा संकेत ज्ञात असणे ही उपाधि आहे. उपमानांत संज्ञा-सज्ञिसंबंधाचे ज्ञान असणे ही उपाधि आहे. या उपाधिज्ञानावाचून ही प्रमाणे सभवत नाहीत, म्हणूनच चार्वाकांचा असा आग्रह आहे की, निरुपाधिकपणे अर्थबोध करणें हे प्रमाणाचें लक्षण, एका प्रत्यक्षावाचून, इतर प्रमाणात दुरापास्त आहे तात्पर्य, प्रत्यक्ष हे एकमेव शुद्ध प्रमाण आहे; बाकीची सदोष आहेत. धूर्त चार्वाकांच्या मते प्रत्यक्षज्ञानांतसुद्धा भ्रमज्ञान होत असल्याने प्रत्यक्षदेखील सदोषच आहे

चार्वाकाचा सातव्या शतकांतील एक अनुयायी पुरंदर म्हणून होता. त्याने असें म्हटले आहे की, अनुमान हे जर प्रत्यक्षाने परिपूरित असेल तर व्यवहारात उपयुक्त आहे. अतींद्रिय सृष्टि सिद्ध करण्यासाठी मात्र असें अनुमान गैरलागू आहे; कारण तेथें प्रत्यक्षीकरण अशक्य आहे.

जडवाद, स्वभाववाद . चार्वाकाच्या मते प्रत्यक्ष हेच एक प्रमाण असल्याने ते साहजिकच जडाचेच अस्तित्व मानतात पृथ्वी, आप, तेज आणि वायु ही चार भूतेंच जगताचें कारण होत ते आकाशतत्त्व, प्रत्यक्ष नसल्याने, मानीत नाहीत अग्नि उष्ण असणे, पाणी थंड असणें, वायु समस्पर्श असणे इत्यादि प्रकारचें जगतातील जे वैचित्र्य आहे ते त्यांच्या स्वभावानुरूप आहे. या सिद्धान्तास 'स्वभाववाद' म्हणतात.

देहाव्यतिरिक्त चेतन असे दुसरे तत्त्व ते मानीत नाहीत. देह हाच आत्मा आहे. या वादास 'देहात्मवाद' म्हणतात. कात, चुना, नागवेलीची पाने एकत्र केल्याने जसा, त्यातील कोणाएकामध्ये नसलेला लाल रंग निर्माण होतो किंवा मद्यामध्ये मदशक्ति निर्माण होते, तद्वतच जडतत्त्वाच्या विशिष्ट मिश्रणाने चैतन्य निर्माण होतें; तोच आत्मा होय. तो देहाबरोबर उत्पन्न होतो व त्याबरोबरच नाहीसा होतो. देहाव्यतिरिक्त आत्मा नसल्याने अमृतत्व नाही, पुनर्जन्म नाही, अदृष्ट कर्म, पापपुण्य नाही, स्वर्ग-नरक इत्यादि नाहीत असा हा नास्तिकवाद व निरीश्वरवाद आहे.

भोगवाद : धर्म व मोक्ष हे पुरुषार्थ चार्वाक मानीत नाहीत. काम व त्याचे साधन म्हणून अर्थ हे दोनच पुरुषार्थ ते मानतात. "यावज्जीवं सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृत पिबेत् । भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमन कुत. ॥" हा श्लोक प्रसिद्ध आहे. जोपर्यंत जीव आहे तोंपर्यंत सुखाने जगावे, फार काय, कर्ज करूनहि तूप प्यावें; कारण देहाचे भस्म झाल्यावर पुनः परत येणे कोठचे ? अशा प्रकारचा त्यांचा भोगवाद आहे.

स्थिर आत्मा नसल्याने वर्णाश्रमादिकांच्या क्रियाहि विफल आहेत. अग्निहोत्रादि वैदिक कर्मे, श्राद्धादिक कार्ये, हीं सर्व बुद्धिहीन व पौरुषहीन पुरुषांची आजीविका साधण्यासाठी लबाडांनी निर्माण केली आहेत. मूर्ख, धूर्त व निशाचरानी स्वार्थासाठी वेद रचले आहेत, अशी चार्वाकांची धारणा आहे.

चार्वाकांच्या ज्ञानमीमांसेचें खंडन · आधुनिक पाश्चात्त्य दार्शनिक विचारप्रणालीमधील तार्किक प्रत्यक्षानुभववाद (लॉजिकल एम्पिरिसिझम) हा चार्वाकाच्या ज्ञानमीमासेजवळ येणारा आहे. त्यांच्या मताप्रमाणेहि व्याप्तीचें निश्चित ज्ञान संभवत नाही. प्रत्यक्षप्रमाणाने जेवढें ज्ञान परीक्षित केलें जातें तेवढेच ज्ञान प्रमाणभूत होय. आधुनिक अनुभववादी अनुमान प्रमाण मानतात, पण तें प्रत्यक्षावलंबी असेल तरच.

तेव्हा प्रश्न असा आहे की, प्रत्यक्षज्ञान तरी निरुपाधिक असते काय ? तेहि सोपाधिक असल्याने एकतर सर्वच प्रमाणें व्यर्थ होत किंवा सर्व ज्ञान हें स्वप्रकाश म्हणूनच स्वत प्रमाण समजले पाहिजे वेदान्ताप्रमाणे एका साक्षिज्ञानाला सोडून इतर कोणतेहि ज्ञान शुद्ध नाही

'जेथे कार्य आहे तेथे कारण आहे' ही व्याप्ति अवाधित आहे, मात्र कारण असेल तेथे कार्य असतेच, असा नियम नाही; म्हणून कार्यावरून कारणाचे ज्ञान हा सरळ मार्ग आहे. नुसत्या प्रत्यक्षप्रमाणाने व्यवहार सिद्ध होत नाही अनुमान, शब्द या प्रमाणाचे साहाय्य घ्यावेच लागते इष्टानिष्टज्ञानावाचून इष्टाकडे प्रवृत्ति व अनिष्टापासून निवृत्ति सभवत नाही इष्टानिष्टाचे ज्ञान काही प्रत्यक्ष नसतें. मात्र ते असल्याशिवाय व्यवहार होतच नाही शिवाय प्रत्यक्षप्रमाणवाद्याला इद्रियाचे ज्ञान प्रत्यक्ष आहे असे दाखविता येणार नाही. त्यांत 'वदतो व्याघात' होतो कोणत्याहि वाक्याचा अर्थ प्रत्यक्ष नसतो. दुसऱ्याच्या शब्दाला लिग मानून, त्याच्या मनातील आशय जाणणें अनुमानप्रमाणाशिवाय शक्य नाही चार्वाकाचे अनुयायी चार्वाकाचा शब्द मानूनच प्रवृत्त होतात याप्रमाणे शब्द हे अनिवार्य प्रमाण आहे.

आकाश हेंहि भूत मानलें पाहिजे चार्वाक आकाश हे भूत मानीत नाहीत तें योग्य नव्हे; कारण ज्याचा विशेष गुण बाह्य इद्रियाने ग्राह्य असतो ते भूत असे भूतत्वाचे लक्षण असल्याने, शब्द हा ज्याचा विशेष गुण आहे ते आकाश मानलेच पाहिजे आकाशच शब्दगुणाचा आश्रय आहे बाकीची इद्रिये व त्याचे इतर भूताशी असलेले संबंध जसे व्यवस्थित आहेत तशीच व्यवस्था, श्रोत्र हे पृथक् इद्रिय, शब्द हा गुण व आकाश हे भूत यामध्ये आहे. कोणतेहि भूत अथवा द्रव्य त्याच्या गुणाच्याद्वाराच जाणले जातें. येथे भूत हे अनुमेयच असतें. जसे स्पर्शावरून डोळ्यांस न दिसणाऱ्या वायूचें अनुमान करतात, तसेच शब्दावरून आकाशाचे करणे योग्य आहे.

देहात्मवादाचें खंडन . देहाच्या आकाराने परिणाम पावलेल्या चार भूतांपासून चैतन्य उत्पन्न होतें हे चार्वाकांचे म्हणणे आधुनिक जडवादीहि उचलून धरतात. केवळ जडद्रव्याच्या विशिष्ट जटिल रचनेतून चैतन्य हा अभिनव गुण उत्क्रांतिवादाप्रमाणे स्वाभाविकरीतीने उत्पन्न होतो असे समजतात कृत्रिमपणे जीव निर्माण करण्याचे प्रयोग रसायनशास्त्रामध्ये चालू आहेत जडापेक्षा निराळे चेतनतत्त्व मानल्याशिवाय सचेतन व अचेतन असा फरक करतां येणे शक्य नाही. शरीराची वृद्धि होणें, अन्नाने पोषण होणे हे सचेतन शरीराला शक्य आहे ते तत्त्व म्हणजे शरीर नव्हे.

चार्वाकाने दिलेली विड्याची व मद्याची उदाहरणें गैरलागू आहेत तेथे कारण व कार्य दोन्ही जडच म्हणजे एकजातीय आहेत. भूतें व चैतन्य ही एकजातीय नाहीत. जड हें विषय, दृश्य, साकार, स्थूल आहे. चैतन्य हें विषयी, अदृश्य, निराकार व सूक्ष्म आहे. जडापासून उत्पन्न झालेल्या कार्यरूप चैतन्याचे नियंत्रण त्याच्या कारणावर होणे शक्य नाही; तथापि चैतन्याला जडद्रव्य विषयभूत होते असा आपला अनुभव आहे. आत्मा देहाचा अध्यक्ष आहे, त्याचा स्वामी, ज्ञाता, नियंता आहे. साख्यानी म्हटल्याप्रमाणे भूतसघात हा भोग्य पदार्थ आहे. आत्मा हा त्याचा अधिष्ठाता आहे. कैवल्यार्थप्रवृत्ति ही आत्म्यामुळे आहे. शरीर विकारी आहे, आत्मा अविकृत आहे. शरीर उपकरण आहे, आत्म्याच्या अधीन आहे 'माझे शरीर' हा वाक्यप्रयोग आत्म्याचे पृथक्त्व दर्शवितो. आत्म्याच्या नैरतर्याने स्मृति संभवते. देहात्मवादांत ह्याचे स्पष्टीकरण होऊं शकत नाही.

स्वभाववादाच्या मर्यादा : सृष्टीची नियमबद्धता केवळ स्वभाववादाने उलगडत नाही. सर्व वस्तु बदलत असता स्वभावमात्र कायम राहावा ही गोष्ट यादृच्छिक नाही. त्यांत नियामकत्व दिसतें ते चेतनतत्त्वाशिवाय पटण्याजोगें नाही मानवी स्वातंत्र्याला काही अर्थ उरणार नाही. सुखदुःखाला किंवा जीवनमूल्यांना काही तारतम्य प्राप्त होणार नाही. कर्माप्रमाणे चांगले-वाईट फळ मिळणार नसेल तर कोणी नीतीने वागणार नाही.

प्राणिमात्रांची नैसर्गिक होणारी प्रवृत्ति जरी कामार्थाकडे असली तरी अशा स्वभावप्राप्त अर्थाला पुरुषार्थ म्हणणे अनुचित होय. देहेंद्रियाच्या स्वाभाविक प्रवृत्तीचे, कष्टप्रद वाटणारे, दमन करून परिणामी निरतिशय आनंदाची प्राप्ति होईल असा प्रयत्न करणें यालाच पुरुषार्थ म्हणतात. तो धर्माच्या नियंत्रणाने शक्य आहे. स्वभावाप्रमाणे वागण्यात विचाराची, विवेकाची आवश्यकता नसते परमार्थाचा उदय विवेकावर अवलंबून असतो. पशुपक्ष्याप्रमाणे मानवी जीवन केवळ भोगासाठीच नसतें. धर्म आणि मोक्ष या अर्थामुळेच मानवी जीवनाला अर्थवत्त्व प्राप्त होते. जशी आपली मूल्यें असतात तसे आपले चरित्र घडते व्यक्तीची आणि समाजाची धारणा भोगप्रधानतेत नसून, सर्व प्रकारच्या मूल्याच्या तारतम्याने, जीवनाची व्यवस्था करण्यामध्ये असते. असा व्यापक व मूलग्राही विचार चार्वाकांच्या जडवादात नाही. चार्वाकापासून काही घेण्याजोगे असेल तर एवढेंच की, प्रत्यक्ष ऐहिक सृष्टि व ऐहिक जीवन यांविषयी संन्यास-मार्गात किंवा परलोकवादांत जशी आत्यंतिक उपेक्षा आढळून येते तशी उपेक्षा करण्याचे काही प्रयोजन नाही. प्रापंचिक जीवन व नैसर्गिक शास्त्रे याविषयी उदासीन राहणे उचित नव्हे; व तेवढ्यापुरता तरी प्रत्यक्षाधिष्ठित बुद्धिवाद स्वीकारणें योग्यच होईल. ऐकांतिक अध्यात्मवादामध्ये जगताचें वैतथ्य मानण्यावर भर पडतो त्यापासून परावृत्त करण्याइतके सामर्थ्य जडवादात आहे; मात्र हा जडवाद चार्वाकाप्रमाणे ऐकान्तिक नसावा म्हणजे झाले

संदर्भ-ग्रंथ : जोग, द. वा. सपा. . *भारतीय दर्शन-सग्रह* (पुणे, १९५८); जोशी, ल. . *जडवाद अर्थात् अनीश्वरवाद* (पुणे, १९४१); आठवले, स : *चार्वाक, इतिहास आणि तत्त्वज्ञान* (वाई, १९५८); दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं ३* (केंब्रिज, १९४०); राधाकृष्णन, एस. . *इंडियन फिलॉसफी, खं. १* (लंडन, १९२३ ; सुधा. आ १९२९); चट्टोपाध्याय, डी. : *लोकायत, ए स्टडी इन एन्शन्ट इंडियन मटीरिॲलिझम* (दिल्ली, १९५९).

अ. ग. जावडेकर

चित्त (योगमत) : पतंजलीच्या योगसूत्रांत 'योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तीचा निरोध' (यो सू. १.२) अशी व्याख्या केली आहे. चित्ताच्या सर्व वृत्तीचा निरोध केल्यावर जी अवस्था व्यक्तीला लाभते तीच योगशास्त्रांतील 'असंप्रज्ञात समाधि' होय. त्या अवस्थेंत

द्रष्टा जो पुरुष तो चित्तापासून (आणि इतर सर्व प्राकृतिक गोष्टीपासून) स्वत.चा अलिप्तपणा उमगून आपल्या वास्तविक रूपाने अवस्थित राहतो

चित्त हा शब्द जरी चित् (= विचार करणे, आकलन करणें) या धातूपासून बनला असला तरी योगप्रक्रियेत चित्त हा जडपदार्थच मानला आहे; कारण ते ज्ञानाचा विषय होऊ शकते आणि त्यांत एकसारखे विकार घडत असतात

इतर कोणत्याहि जड पदार्थाप्रमाणे सत्त्व, रजस् आणि तमस् या प्रकृतीच्या तिन्ही गुणानी चित्त बनलेलें असते, पण त्यांत सत्त्वाचे आधिक्य असल्याने पुरुषाच्या चैतन्यरूपी प्रकाशाचे परिवर्तन चित्ताकडून सहजतया होते व चित्त स्वत च चेतन असल्याचा भास होणे शक्य होतें.

हा भास होतो याचें मुख्य कारण म्हणजे चित्ताच्या वृत्तीची प्रवाहशीलता. वृत्ति म्हणजे चित्ताचा विकार. प्रवाहशील चित्तवृत्तीचा निरोध झाला की, चेतन पुरुष स्वत.च्या 'केवल' स्वरूपात स्वत.ला पाहतो मनुष्यमात्राचे परमप्राप्तव्य जे कैवल्य ते हेच होय. चित्तवृत्तीचा निरोध कसा करावा हे सांगण्यासाठीच योगदर्शनाची प्रवृत्ति आहे.

चित्तवृत्तीचे पांच प्रकार . पाश्चात्त्य मानसशास्त्रांत अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत मनाचे सर्व व्यापार बोधन, भावना व प्रेरणा या तिन्हीत विभागले जात असत योगशास्त्रांत मात्र चित्तवृत्तीचे पाच प्रकार केले आहेत. : (१) प्रमाण म्हणजे यथार्थ बोधावस्था, (२) विपर्यय म्हणजे अयथार्थ बोधावस्था, (३) विकल्प म्हणजे यथार्थ अथवा अयथार्थ यांपैकी कोणत्याहि रीतीने अनवधारित अशी बोधावस्था, (४) निद्रेमध्ये वृत्तिप्रवाह सुरू असतो; पण त्यास अभाव हा विषय असतो. (५) स्मरणांत पूर्वी अनुभवलेल्या विषयाच्या संस्कारामुळे पुन्हा भान होतें. वृत्तीचें हे वर्गीकरण मानसशास्त्रीय असण्यापेक्षा ज्ञानशास्त्रीय आहे.

चित्तवृत्तिनिरोध हा परमोच्च बिंदु कल्पून त्याच्या अपेक्षेने चित्ताच्या विकासाच्या पांच अवस्था म्हणजे चित्तभूमि होत. ज्या अवस्थेत चित्त सैरावैरा धावते ती क्षिप्त, चित्तास काही सुचतच नाही अशी अवस्था म्हणजे मूढ, दैनंदिन व्यवहारांतील चित्ताची दोलायमान अवस्था ही विक्षिप्त, एकाच पदार्थाच्या ठिकाणी काही काळ स्थिर असलेली वृत्ति ही एकाग्रचित्तभूमि होय. त्याच्यापुढील निरुद्ध चित्तभूमीवर चित्ताच्या वृत्ति सर्वस्वी थांबून चित्त संस्कारमात्र राहतें.

संदर्भ-ग्रंथ : कोल्हटकर, कृ. के. : *भारतीय मानसशास्त्र अथवा सार्थ आणि सविवरण पातंजल-योगदर्शन* (मुंबई, १९५१; आ. २, १९५९).

श्री. ह. दीक्षित

चित्सुख : श्रीहर्षानंतर अद्वैतमताचे नैयायिकांविरुद्ध रक्षण करणाऱ्या आचार्यांत चित्सुखाचार्य (१२२०) यांचा प्रामुख्याने उल्लेख करावा लागेल. नैयायिकांची दुधारी खंडनात्मक शैली वापरून यांनी अद्वैतमत-प्रतिपादनांत जोम आणला. यांचे गुरु ज्ञानसिद्धि व न्यायसुधाकार गौडेश्वर ज्ञानोत्तम असून यांचा उल्लेख चित्सुखाचार्यांनी 'आराध्यपाद' असाहि केला आहे. यांचे प्रसिद्ध शिष्य सुखप्रकाश यांनी त्यांच्या ग्रंथावर टीका लिहिली आहे

चित्सुखाचार्यांचा नक्की समय देतां आला नाही तरी त्यांनी रचलेल्या टीकाग्रंथांवरून ते तेराव्या शतकाच्या सुरुवातीस होऊन गेले असें दिसतें.

ग्रंथ : तत्त्वप्रदीपिका अथवा 'चित्सुखी', न्यायमकरन्दव्याख्या, खंडनखंडखाद्यव्याख्या, भाष्यभावप्रकाशिका, अधिकरणमंजरी, विष्णुपुराणव्याख्या, भावतत्त्वप्रकाशिका, ब्रह्मस्तुति, षड्दर्शनसंग्रह, अभिप्रायप्रकाशिका, विवरणतात्पर्यटीका, तात्पर्यदीपिका.

यांपैकी न्यायमकरंदव्याख्या हा आनंदबोध याच्या न्यायमकरंद या ग्रंथावर व खंडनखंडखाद्यव्याख्या हा श्रीहर्षाच्या ग्रंथावर टीकात्मक ग्रंथ असून, भाष्यभावप्रकाशिका ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यावर, भावतत्त्वप्रकाशिका सुरेश्वराचार्यांच्या नैष्कर्म्यसिद्धीवर, अभिप्रायप्रकाशिका मण्डनमिश्र याच्या ब्रह्मसिद्धीवर, विवरणतात्पर्यटीका आनंदबोध याच्या *प्रमाणमालेवर* व *तात्पर्यदीपिका प्रकाशात्ममुनि याच्या पंचपादिकाविवरणावर* लिहिल्या आहेत.

याचा मुख्य ग्रंथ तत्त्वप्रदीपिका (अथवा चित्सुखी) हा ब्रह्मसूत्राप्रमाणे अनुक्रमे समन्वय, अविरोध, साधन व फल या चार प्रकरणात विभागला आहे. पहिल्या समन्वय या प्रकरणात ब्रह्माचें स्वप्रकाशत्व, संविद्, तमस्, मिथ्यात्व, अविद्या, वेदप्रामाण्य, ख्याति व वेदांचे अपौरुषेयत्व यांचा क्रमवार संपूर्ण विचार केला आहे दुसऱ्या प्रकरणांत बाकी सर्व दर्शनाचे व पक्षाचें खंडन केलें असून भेद व प्रमाणे याची चर्चा, तसेंच ब्रह्म हे सृष्टीचे आदिकारण कसे होते ते सिद्ध केले आहे. तिसऱ्या प्रकरणात मोक्षाच्या साधनांचा विचार करून ज्ञानानेच मोक्ष होतो असे दाखविलें आहे. शेवटच्या प्रकरणात फलाचा म्हणजेच मोक्षाच्या स्वरूपाचा विचार करून अविद्यानिवृत्ति म्हणजेच मोक्ष हे सिद्ध करून जीवन्मुक्तीचे वर्णन केले आहे. हा ग्रंथ अद्वैतमताचा फक्त रक्षकच नसून प्रकाशकहि आहे

अद्वैताचा सांगोपांग विचार चित्सुखाचार्यांच्या ग्रंथरचनेवरून त्यांनी केलेल्या अद्वैताच्या संपूर्ण अभ्यासाची कल्पना येईल. श्रीहर्षांनी नैयायिकांची शैली स्वीकारून त्याचे खंडन केलें व अविद्येच्या निर्वाच्यत्वाची प्रस्थापना केली; परंतु चित्सुखाचार्यांनी त्यापुढे जाऊन अद्वैतांतील सर्व विषयाचा सांगोपांग विचार केला.

याच्या मते ब्रह्म हेच अविद्येचा आश्रय असून विषयचैतन्य हे तिचा विषय असते. अविद्येचे भावरूपत्व उपचाराने होते. अविद्यानिवृत्ति ब्रह्मज्ञानाने होऊन निवर्तकज्ञानहि अविद्येबरोबरच लुप्त होते. गुरुशिष्यादिव्यवस्था आविद्यक असून जीवात्मक शुद्धब्रह्म साक्षी असतें. आनंद, ज्ञान वगैरे ब्रह्माचे धर्म नसून स्वरूपच होत. ब्रह्माश्रित मूलविद्या एकच असून इष्टसिद्धिकारानी म्हटल्याप्रमाणे एकच जीव कल्पक होऊन पुष्कळ अविद्या कल्पूं शकतो असे मानण्यास प्रत्यवाय नाही. कारण श्रुतीमध्येहि 'विश्वमाया' असा निर्देश आहे; परंतु बाह्य जग हे मात्र ईश्वराच्या मायेमुळे झाले असल्याने सर्वांना सारखेच दिसतें. त्यामुळे गुरुशिष्यादि व्यवस्था साधित होते

अवच्छेदवादानुसार नानाजीववाद स्वीकारल्यास प्रत्येक जीवाची भिन्न अविद्या मानल्याने अनवस्था होऊं लागेल. म्हणून एकजीववादच

स्वीकारणें युक्त आहे नाहीतर श्रुतीत दिल्याप्रमाणे ईश्वराचे नियतृत्व बाधित होईल

ब्रह्म हेच अविद्यानिवृत्ति असल्याने मुक्ताच्या पुनरुत्थानाचा संभव येत नाही. प्रारब्ध-कर्माचा नाश होण्यासाठी जीवन्मुक्तीची आवश्यकता आहे. न्यायसुधारकानी म्हटल्याप्रमाणे त्यात्मक अविद्येचा नाश होतो पहिली अविद्या जग हे सत्य आहे या भ्रान्तीचें कारण, दुसरी व्यावहारिक विषयाची कल्पनारूपी व तिसरी विषयप्रत्यक्षरूपी माया. पहिलीची निवृत्ति अद्वैत-सत्यत्व-निश्चयाने, दुसरीची ब्रह्म-साक्षात्काराने व तिसरीची जीवन्मुक्तीच्या शेवटी जी समाधि लागते त्या वेळी होते.

चित्सुखाचार्यांची मते प्रामुख्याने विवरण, इष्टसिद्धि, न्यायमकरंद व खडनखंडखाद्य यावर आधारलेली आहेत; परंतु जरूर पडेल तेव्हा ते स्पष्टवक्तेहि असून स्वत चे मत देतात अवच्छेदवादाच्या खडनावरून याना प्रतिबिंबवाद मान्य असावा असे वाटते याच्या मते सुरेश्वराचार्य व मडनमिश्र वेगळे होते त्यानी उदयनानतर येणाऱ्या लीलावतीकार व कदलीकार या नैयायिकाचें खडन केले आहे

हा काळ वादप्रतियोगितेचा होता. तेव्हा अद्वैताला न्यायाच्या मुशीत घालून तावून-सुलाखून बाहेर काढण्याचे काम त्यानी उत्कृष्टपणे केले आहे.

संदर्भ-ग्रंथ दासगुप्त, एस : *ए हिस्टरी ऑफ इडियन फिलॉसफी*, खं. २ (केंब्रिज, १९३२).

सुलोचना नाचणे

चिद्‌वाद (चित्सत्तावाद) : जगताचें आद्यतत्त्व किंवा स्वरूप चिद्रूप आहे, अथवा जड नाही असे मानणारा तत्त्वज्ञानसिद्धान्त. अर्थात् या व्याख्येच्या मर्यादा पण लक्षात घ्यावयास पाहिजेत. कारण या व्याख्येनुसार शाकर वेदान्ताचाच नव्हे तर ॲनिमिझम अथवा चेतनवस्तुवादासारख्या मानववंशशास्त्रीय सिद्धान्ताचाहि चिद्वादात अतर्भाव करावा लागेल. अर्थात् चेतनवस्तुवादांत चिद्‌वाद सूक्ष्म आणि प्राकृतिक रूपात आहे हे नमूद करणे भाग आहे. तत्त्व-ज्ञानाच्या विकासात आणि इतिहासात चिद्‌वाद शुद्ध व मिश्र रूपात आणि निरनिराळ्या स्वरूपांत प्रगट झाला आहे. उदा.— जगताचें स्वरूप मनोमय आहे, आणि लोहकाष्ठपाषाणादि ज्यांना आपण जड वस्तु मानतों त्या वस्तु मनोमय किंवा चैतन्यतत्त्वातून निर्माण झाल्या आहेत असें मानणे, हा चिद्‌वादाचाच एक आविष्कार होईल. तसेच जगत् किंवा जगतातील वस्तु ज्ञानसापेक्ष आणि ज्ञानावलंबी आहेत, ज्ञाननिरपेक्ष अशी जगत् किंवा जगतांतील वस्तु यांना सत्ता नाही हा ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्तसुद्धा चिद्‌वादात मोडेल. थोडक्यात चिद्‌वाद हा सत्ताशास्त्रीय जडवादाच्या आणि ज्ञानशास्त्रीय ज्ञान-निरपेक्ष वास्तववादाच्या विरोधी असा सिद्धान्त आहे आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांत चिद्‌वाद आपणांस विषयिसापेक्ष चिद्‌वाद (विषयि-सत्तावाद) आणि विषयसापेक्ष चिद्‌वाद (वस्तुचैतन्यवाद) या दोन स्वरूपात आढळतो. यांपैकी पहिला प्रकार हा ज्ञानशास्त्रीय असून, दुसरा मूलत सत्ताशास्त्रीय आहे. अर्थात् सत्ताशास्त्र आणि ज्ञानशास्त्र याच्या परस्परसबधामुळे सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्तांत ज्ञान-शास्त्रीय सिद्धान्त बीजरूपाने असू शकतो सब्जेक्टिव्ह आणि ऑब्जेक्टिव्ह हे इंग्रजी शब्द या संदर्भात रूढ असले तरी त्यामुळे बुद्धिविपर्यय होऊ शकतो एवढे मात्र लक्षात ठेवले पाहिजे.

व्यावहारिक परिभाषेत आयडिॲलिझम हा शब्द ध्येयवाद या अर्थीहि रूढ आहे. हा अर्थ व्यक्ति-समाज-सदर्भात महत्त्वाचा असला तरी तो लक्षित अर्थ होय हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे ध्येय मूर्त झालेले नसते, त्याची सत्ता विकल्पात्मक असते. या विचारसरणीतून आयडिॲलिझम म्हणजे ध्येयवाद हा अर्थ व्युत्पन्न झाला असला पाहिजे

आद्यतत्त्व : वर चिद्‌वादाची व्याख्या देताना जगताचें 'आद्यतत्त्व चित्स्वरूप आहे' असा शब्दप्रयोग आला आहे. 'आद्य' शब्द प्रथम म्हणजे कालिक अर्थी व मूलभूत या दोन्ही अर्थी वापरला जाऊ शकतो. जर कालिक अर्थी या शब्दाचा प्रयोग केला तर सर्व प्रकारचा ईश्वरवाद हा चिद्‌वादाचाच प्रकार ठरेल. शरीर-शरीरिभावाने जीव, जगत् आणि ईश्वर यांच्या सबंधाकडे पाहणारे आणि तरीहि जगताला ब्रह्माचा परिणाम मानणारे विशिष्टाद्वैतहि चिद्‌वादाचाच एक विशेष प्रकार होईल. अर्थात् मार्क्सवादाप्रमाणे जगात चैतन्यवाद व जडवाद ह्या दोनच प्रणाली असल्यामुळे आणि बाकीचे सर्व या दोन विचा-रांचेच उपप्रकार असल्यामुळे सर्व प्रकारच्या ईश्वरवादी विचाराची चिद्‌वादात गणना करतां यावी. तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात मात्र ईश्वरवाद आणि चिद्‌वाद याचा एकत्र समावेश केला गेला नाही, आणि याचे कारण उघड आहे ईश्वरवादी जड जगताला असत्य मानतीलच असे नाही. ईश्वराने ते निर्माण केले आहे असे ते मानतील. या दृष्टीने पाहता आपणांस विरोधविकासवादी जडवादी म्हणविणारे मार्क्सवादीपण खरोखर जडवादी नाहीत. सृष्टीचे आद्य म्हणजे प्रथम तत्त्व चेतन नसून जड आहे; आणि त्यातून कालौघांत चैतन्याचा उदय झाला आहे एवढाच त्यांच्या म्हणण्याचा मथितार्थ.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात आयडिॲलिझम या शब्दाला विशेष इतिहास आहे. त्या शब्दाचे केवळ भाषांतर केल्याने आयडिॲ-लिझम या शब्दाच्या सर्व कडा, त्या शब्दाचा अर्थसंकोच किंवा अर्थ-विकास स्पष्ट होणार नाही.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांतील विचार : आयडिॲलिझम या शब्दाचा प्रयोग प्रथम लायब्निझ या जर्मन तत्त्वज्ञाने केलेला आढळतो; पण हा शब्द 'इड्' या मूळ ग्रीक शब्दातून आला असून त्याचा अर्थ पाहणे असा आहे. आयडिआ या शब्दाच्या व्युत्पत्तीकरिता आणखी खोलात शिरलें पाहिजे असे मला वाटते. स्लाव्ह भाषेत विदि म्हणजे पाहणे, संस्कृतमध्ये विद् म्हणजे जाणणे. मूळ इंडो-युरोपियन भाषेत या सर्व शब्दांची एकच व्युत्पत्ति असली पाहिजे असे मला वाटते याच मूळ अर्थातून आयडिआ शब्दाचा फॉर्म, काइड, टाइप हा प्लेटोप्रणीत अर्थ परिणत झाला आहे, आणि त्यातूनच पुढे असत्कोटिक, वैकल्पिक, मानसिक अशी अर्थपुटे आयडिआ या शब्दावर बसली. आयडिॲलिझम या तत्त्वविचारांत ही सर्व अर्थपुटे परिस्फुट होतात.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांत आयडिॲलिझम या विचारप्रणालीशी प्लेटो, बर्क्ले, लायब्निझ, कांट, हेगेल, शोपेनहॉवर, लॉटझे, ग्रीन, ब्रॅड्ले, क्रोचे, (एका अर्थी) बर्गसन अशा कितीतरी विचारवंतांची नावे निगडित होऊं शकतात. विज्ञानवादी आणि माध्यमिक बौद्ध व शंकराचार्यांचा अद्वैत संप्रदाय ह्या पौरस्त्य तत्त्वज्ञानप्रणालींचाहि

चिद्वादामध्ये अतर्भाव व्हावा; परंतु साम्यापेक्षा भिन्नतेवरच वरील प्रत्येक तत्त्वज्ञाचें तत्त्वज्ञान अधिष्ठित आहे. आज तत्त्वज्ञानांत वास्तववाद आणि चिद्वाद किंवा जडवाद आणि चैतन्यवाद असें वर्गीकरण करणें कठीण आहे चिद्वाद्याचे सर्वच बरोबर किंवा सर्वच चूक असा निर्णय देतां येणार नाही उदा.—सौंदर्यशास्त्र आणि नीतिशास्त्र याना चिद्वाद्याची फार मोठी देणगी आहे. तत्त्वज्ञानांतसुद्धा कल्पनांची सत्ता मान्य करून किंवा वस्तूची सत्ता अमान्य करून त्यांनी बुद्धीला धार लावली आहे आणि त्यांतूनच एकापरी गणिताच्या स्वरूपासंबंधीच्या विचाराला चालना मिळाली आहे 'अस्तित्व' आणि 'अर्थ' याची किंवा 'अस्तित्व' व 'दृश्यत्व' यांची गफलत ह्या सामान्यपणें चिद्वादाच्या चुकापण दाखवितां येतील, कारण त्यातूनच तत्त्वज्ञानांतील पुष्कळसा गोंधळ उत्पन्न झाला आहे.

प्लेटोच्या नावाशी निगडित झालेल्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे न्याय, शौर्य यासारख्या अमूर्त सामान्य तत्त्वाना निरपेक्ष सत्ता देण्यात आली आहे. अर्थात् वाक्यांतील प्रत्येक शब्द सामान्यवाचक असतो. सामान्य अथवा युनिव्हर्सल्स मानल्यावाचून एकसुद्धा वाक्य उच्चारणे शक्य होणार नाही हे खरे आहे; परंतु वरील वाक्यांतील 'मानल्यावाचून' या शब्दाचा 'असल्यावाचून', 'अस्तित्वांत असल्यावाचून' असा अर्थ घेण्याची खरोखर आवश्यकता नाही, पण 'मानल्यावाचून' आणि 'असल्यावाचून' यांना एकार्थी समजल्यावरोवर सामान्य अथवा युनिव्हर्सल्स यांना स्वतन्त्र सत्ता द्यावी लागेल; अर्थात् वस्तुनिरपेक्ष, मनोनिरपेक्ष अशा सामान्यांचें एक स्वतंत्र विश्व होईल अर्थात् असा सामान्यसत्तावादाचा सिद्धान्त अनेकत्ववाद आणि निर्जडत्ववाद यांचा प्रकार होईल; आणि प्लेटोच्या ह्या तत्त्वज्ञानाचा केंद्रबिंदु 'आयडिआ' हा शब्द असल्याने प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाचा आयडिॲलिझममध्येहि अंतर्भाव करतां येईल; परंतु हा ज्ञानसत्तावाद किंवा चिद्वाद नव्हे हें उघड आहे. अर्थात् थोडासा विचार केला असतां असें दिसून येईल की, या मताचीं बीजेसुद्धा मुळात ज्ञानशास्त्रगत आहेत आणि हें मत प्रतिपादन करताना प्लेटोच्या मनांत एक प्रकारचा ज्ञान-सत्ता-वाद असला पाहिजे. तसेच हा चिद्वाद नव्हे हे जरी खरे असलें तरी प्लेटोच्या मनांत एक प्रकारचा चिद्वाद नसेलच असें नाही. फीडो या संभाषणात आत्म्याचें अमरत्व सिद्ध करीत असतां शरीर-आत्मा आणि वस्तु-वस्तुसामान्य अशी दोन चित्रे सतत प्लेटोच्या डोळ्यांसमोर आहेत. त्यांतून वस्तु-सामान्य म्हणजे वस्तूचा आत्मा असें सूचित होतें. (अनुमित होत नाही व प्लेटो तसें अनुमानहि करीत नाही.) अर्थात् वरील तर्क खरा असल्यास चित्सत्तावादाच्या पार्श्वभूमीवरच सामान्य-सत्तावादाची इमारत उभारली गेली आहे, असें म्हणतां यावें.

सामान्य आणि सामान्यसत्तावादासंबंधी विचार प्लेटोच्या-ग्रंथांत अनेक ठिकाणी आढळतो. उदा. – रिपब्लिक, मेनो, फीडो, टीमियस. पण केवळ डायलॉग्जवरून प्लेटोने सामान्यांची स्वतंत्र सत्ता मानली असें निश्चितपणें सिद्ध होत नाही. उलट, पार्मेनायडीस, सोफिस्ट्स, आणि एका अर्थी क्रायटेलस या डायलॉग्जवरून सामान्यसत्तावादासंबंधी प्रतिकूलच मत दिसून येतें.

बर्क्ले या तत्त्वज्ञाने वस्तु किंवा जगत् हें ज्ञानरूप (विज्ञानरूप) होय असें मत प्रतिपादन केले आहे. हेच विज्ञानवादी बौद्धांचेहि मत होय. वस्तूचें अस्तित्व यांच्या दिसण्यावर अवलंबून असते हें या विचाराचे आधारभूत-तत्त्व होय. यांतूनच साऱ्या वस्तूंना मन.कल्पितता किंवा सविकल्पता येते; आणि आत्मा किंवा चैतन्य याला निरपेक्ष सत्ता प्राप्त होते व चिद्वाद सिद्ध होतो. मनुष्य जेव्हा एखादी वस्तु अवलोकीत नसेल तेव्हा ईश्वर तिचें अवलोकन करीत असतो असेंहि बर्क्लेने प्रतिपादन केले; पण हें मत चिद्वादाला आवश्यकच आहे, असें दिसत नाही.

कांट या तत्त्वज्ञाला चिद्वादी मानण्यात काही अडचणी आहेत. त्याने सविकल्पवस्तूची ज्ञात्र(तृ + अ)वलंबितत्व व ज्ञानसापेक्षता मान्य केली असल्यामुळे काटची गणना चिद्वादी विचारवंतांत केली जाऊं शकतें, परंतु निर्विकल्प वस्तूची ज्ञान–ज्ञातृ–निरपेक्ष सत्ता प्रतिपादन केल्यामुळे आणि अशा निर्विकल्प वस्तु ज्ञान-स्वरूप आहेत असे प्रतिपादन न केल्यामुळे कांटला निश्चितपणे चिद्वादी म्हणतां येत नाही. काटच्यानंतर आलेल्या जर्मन तत्त्वज्ञानी कांटच्या निर्विकल्प वस्तूना एकतर फाटा दिला, नाहीतर ज्ञानरूप किंवा इच्छारूप तरी मानले आणि त्यातूनच पुढे फिश्ट, हेगेल, शोपेनहॉवर इत्यादीच्या मताना नवे वळण लागले. शंकराचार्यांच्या विचारसरणीतहि निर्गुण-निराकार ब्रह्माला उपनिषदांच्या आधारें ज्ञानरूप मानण्याची कल्पना दिसते. त्यामुळे शांकरमतहि चिद्वादाचा प्रकार होतो लायब्निझच्या अनेकत्ववादाच्या मुळाशी चिदणूचें तत्त्व असल्यामुळे लायब्निझ व हेगेलच्या मतें सर्व जगताचा विकास चित्शक्ति किंवा शुद्धास्तित्व या तत्त्वांतून झाल्यामुळे हेगेललाहि चिद्वादी म्हटलें पाहिजे.

संदर्भ-ग्रंथ : जोवेट, बी. अनु. व संपा : *डायलॉग्ज ऑफ प्लेटो*, २ खं. (न्यूयॉर्क, १९३७); काट, आय. : *क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन*, अनु. एन. के. स्मिथ (लंडन, १९२९) ; बर्क्ले, जी. : *दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज* (लंडन, १९४२), यूविंग, ए. सी. संपा. : *दि आयडिॲलिस्टिक ट्रॅडिशन फ्रॉम बर्क्ले टु ब्लॅन्शार्ड* (इलिनॉइस, १९३७);— : *आयडिॲलिझम, ए क्रिटिकल सर्व्हे* (लंडन, १९३४; आ. ३, १९६१).

सु. शि. वारलिंगे

चिनी तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, चिनी**

'चिंतयामि अतः अस्मि' : 'चिंतयामि अत. अस्मि', 'मी विचार करतो त्या अर्थी मी आहे' या शब्दांत देकार्तने, त्याच्या मतें, ज्ञानशास्त्रीयदृष्टचा ज्ञानाला पायाभूत असलेली अंत:प्रज्ञा सूत्ररूपाने मांडली.

स्वत.ला मिळालेल्या औपचारिक शिक्षणाने समाधान न होऊन शंकातीत काय आहे तें शोधून काढून, त्याद्वारें सत्य काय ते शोधण्याचें देकार्तने ठरविले लोकांना काय माहीत आहे ? याऐवजी मला काय माहीत आहे ? हा प्रश्न त्याने महत्त्वाचा गणला. या प्रश्नाचे उत्तर देण्याच्या प्रयत्नांत त्याने स्वत.च्याच विविध सामान्य समजुतीची अनुभवाच्या निकपावर नव्हे तर कसोशीपूर्वक बौद्धिक तपासणी केली.

देकार्तंचे तीन युक्तिवाद : सामान्य समजुतीबद्दल शंका घेणारे तीन युक्तिवाद देकार्तने केले एकेक युक्तिवाद त्याच्या पूर्वीच्या युक्तिवादास वळकटी देणारा आहे. प्रथमत त्याने असे दाखविलें की, कधीकधी अनुभवाधिष्ठित ज्ञान भ्रमात्मक असतें त्यामुळे आपण नेहमीच चुकत असू अशी त्याने कल्पना केली. या पहिल्या युक्तिवादावर त्याने आक्षेप कल्पिला की, कधीकधी अनुभवाधिष्ठित ज्ञानांत मुळीच चूक नसतें; परतु या आक्षेपावर त्याने असा प्रतिपक्ष केला की, स्वप्नांतील अनुभव व जागृतीतील अनुभव यांमध्ये काहीच फरक करतां येत नाही व त्यामुळे इद्रियानुभवावर आधारलेल्या समजुतीत नि.शंकनीयता आढळणे अशक्य आहे. स्वप्नांतहि अनुभवाचे काही साधेसाधे घटक (उदा.–वस्तूचे आकार) असतात, तेव्हा स्वप्नामध्येहि वास्तवाचा थोडासा अश असतोच या आक्षेपावर देकार्तने असा प्रतिपक्ष केला की, कदाचित् एखादे दुष्ट-बुद्धि पिशाच आपल्याला प्रत्येक बावतीत इतकेच काय, आजवर स्वत. निश्चिततेचा आदर्श मानलेल्या गणिती पद्धतीच्या बावतीतहि फसवीत असेल

देकार्तच्या मते ‘ चितयामि अत. अस्मि ’ या ठिकाणीमात्र सशय विराम पावतो, परंतु वोर्डीनने म्हटल्याप्रमाणे (आक्षेप ७) देकार्त विचार करीत आहे याबद्दलच दुसरा कुणीतरी शंका घेऊ शकेल आणि यावरून देकार्तच्या ज्ञानशास्त्राची आत्मकेंद्रितता पुनश्च दिसून येते. लिचेनवर्गप्रमाणेच रसेलनेहि असें सुचविले की, ‘ चितयामि ’ हे अधिक सावधगिरी राखून ‘ विचार आहेत ’ या शब्दात मांडावयास हवें; कारण ‘ अह ’ हा सवेदनप्राप्त नाही. या सूचनेचे समर्थन काही असो, ती देकार्तच्या विचारसरणीशी विसंगत आहे; कारण त्या विचारसरणीनुसार ‘ चितयामि ’ मध्ये ‘ अह ’चा साक्षात् प्रत्यय येतो.

‘ चितयामि ’चे स्वरूप काय हा प्रश्न शिल्लक राहतो. हें पद अनुमितिवाचक आहे काय ? ‘ अत. ’ हा शब्द तसें सुचवितो; परतु खुद्द देकार्तने हा मुद्दा स्पष्ट केलेला नाही. एवढे मात्र खरे की, ‘ जे विचारशील असतें त्याला अस्तित्व असते, ’ या साध्यविधानावर आधारलेले तें संविधान आहे याचा त्याने स्पष्ट इन्कार केला आहे. तसेच ते एक आनुमानिक टप्पा घेऊन केलेले विधान या रूपाने मनापुढे येते हेहि त्याने नाकारलेले दिसतें. ‘ विचार करतां येण्यासाठी अस्तित्व असणें हे आवश्यक होय ’ या चिरतन सत्याचा त्याला आश्रय आहे, इतके म्हणावयास मात्र त्याची हरकत नव्हती (प्रिन्सिपल्स, १, १० व **क्लेरसेलीयरला** लिहिलेलें पत्र, १९४६). हिटिक्काच्या मतें, ‘ चितयामि ’-मध्ये अनुमानात्मक व क्रियाकर्तृत्वात्मक असे दोन्ही घटक आहेत व त्याच्या खास नि शकनीयतेचे मूळ या दुसऱ्या घटकांत आहे. स्वतःच्या अस्तित्वाबद्दल आणि विचाराबद्दल शंका घेण्याचा माणसाचा प्रयत्न पराभूत होतो या देकार्तच्या मताशीं हिंटिक्काचे मत जुळतें आहे. हिटिक्काच्या मते असे मानलें तरच ‘ मी विचार करणारा पदार्थ आहे ’ या निष्कर्षाप्रत येणें हे समजू शकतें; कारण तसे पाहिल्यास देकार्तचे या संक्रमणार्थ दिलेले प्रगट युक्तिवाद फार कमकुवत आहेत. हा मुद्दा मालकमने विस्ताराने चर्चिला आहे.

ईश्वराच्या अस्तित्वाचें प्रमाण : ‘ चिंतयामि ’ पासून तसें काय निष्पन्न करतां येते हे कळणे कठीण आहे; परतु देकार्तला मात्र तें अत्यंत फलप्रद वाटले. अगदी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे, ईश्वराच्या अस्तित्वाचें सरळसरळ प्रमाण त्यामुळे मिळते असें त्याचें मत होते. कारण ‘चिंतयामि’-मधून प्रगट होणारा आत्मा संशयात्मा असल्याने अपूर्ण होय; व स्वत.च्या अपूर्णतेचे ज्ञान पूर्णत्वाच्या ज्ञानापासून म्हणजे ईश्वरापासूनच संभवते. दुसरे म्हणजे, आधी सूचित केल्याप्रमाणे ‘ चिंतयामि ’ हे स्वत.च्या स्वरूपाचें मर्म दर्शवते; आणि आपली वारंवार प्रतारणा होऊ न देणाऱ्या अशा सहृदय ईश्वराच्या आधारें आपल्या नैसर्गिक समजुतीची विश्वसनीयता अप्रत्यक्षरीत्या सिद्ध करते, असेहि त्यास वाटले.

संदर्भ-ग्रंथ : अन्स्कोम्ब, जी. ई. एम. व गीच, पी. टी. संपा . *देकार्तस फिलॉसॉफिकल रायटिंग्ज* (एडिंबरो, १९५४); एअर, ए. जे : *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ नॉलेज* (लडन, १९५६), पासमोर, जे. *फिलॉसॉफिकल रीझनिंग* (लडन, १९६१).

एस. कँडलिश

चैतन्य व संप्रदाय : चरित्र : वैष्णवसंप्रदायाचे थोर आचार्य आणि धर्मसुधारक श्रीचैतन्य महाप्रभु (१४८५–१५३३) याचा जन्म वंगालमधील नवद्वीप येथे डोल (होळी) पौर्णिमेच्या दिवशी झाला. जातीने ब्राह्मण असून वेदविद्येत निष्णात असलेले श्रीजगन्नाथ मिश्र व शचीदेवी याचें ते दहावे अपत्य होतें. श्रीचैतन्य याना निमाई किवा अधिक करून त्याच्या अनुपम अशा सौंदर्ययुक्त अंगकांतीमुळे ‘ गौरांग ’ अथवा त्याचाच संक्षेप ‘ गौर ’ म्हणत असत.

निमाई हे लहानपणापासूनच असाधारण प्रतिभासपन्न विद्यार्थी असल्यामुळे त्यानी गीर्वाणविद्येच्या सर्व अंगांमध्ये, विशेपत न्याय आणि व्याकरणशास्त्रामध्ये, लवकरच प्रावीण्य संपादिले.

स्वत.च्या वडिलांच्या श्राद्धविधीसाठी गयेस गेले असतांना त्याना विष्णुपादपद्माचें दर्शन घडले मात्र; आणि त्यांच्या हृदयांत भक्तीचा सागर उचंबळून आला. येथेच त्यांची व माध्ववैष्णव संप्रदायाचे थोर संन्यासी ईश्वरपुरी यांची भेट झाली आणि त्यांच्यापासूनच त्याना श्रीकृष्णभक्तीची दीक्षा मिळाली. या दीक्षेमुळे त्याचे जीवन आमूलाग्र पालटले; आणि या रूक्ष अशा वैयाकरणी आणि घटपटाची खटपट करणाऱ्या नैयायिकाच्या हृदयांत श्रीकृष्णभक्तीचा पूर दाटून आला. नवद्वीपास परतल्यावर त्यांचा परिचय अद्वैताचार्य नांवाच्या वयस्क विद्वानाशी आणि नित्यानंद नावाच्या महान् भगवद्भक्त अशा संन्याशाशी झाला. त्यांच्या आणि श्रीनिवास, गदाधर, यवन हरिदास वगैरे इतर भगवद्भक्तांच्या सहकार्याने त्यांनी कीर्तनसंप्रदायाची उभारणी केली. त्यामुळे अत्यंत स्वस्थ व सुरुचिपूर्ण असें आध्यात्मिक वातावरण पसरलें. कृष्णभक्तीच्या व्यापक प्रचारासाठी व सनातनी पंडितांमध्येहि कृष्णभक्तीचे लोण पोहोचविण्यासाठी त्यांनी कटवा येथे श्रीकेशवभारती यांच्याकडून संन्यासदीक्षा घेतली आणि ते पुरी येथे स्थायिक झाले. तेथूनच त्यांनी उत्तर आणि दक्षिण भारताची लाबची अशी तीर्थयात्रा काढली आणि कितीतरी देवमंदिरांची दर्शने घेतली. त्यांत महाराष्ट्राच्या सुप्रसिद्ध पंढरपूरच्या विठोबाचाहि समावेश होतो. या प्रदीर्घ तीर्थयात्रेनंतर जगन्नाथपुरीस ते परतले आणि आपल्या आयुष्याचा उर्वरित काल त्यांनी श्रीजगन्नाथाच्या अखड उपासनेत घालविला.

चैतन्यांच्या भक्तिभावसंपन्न जीवनाचें आगळे वैशिष्ट्य म्हणजे श्रीकृष्णप्रेमाचा गहिवर आला असताना त्यांच्या नेत्रांतून अश्रुधारा वाहूं लागत, त्यांच्या रोमरंध्रांतून रक्त निघे; त्यांच्या शरीराचे सर्व सांधे खिळखिळे होऊन जात आणि महाभावांमुळे प्रकट होणारे अशा प्रकारचे इतर शारीरिक परिणाम दग्गोचर होत असत.

चैतन्य आणि त्यांच्या संप्रदायाचें तत्त्वज्ञान : चैतन्य यांचें तत्त्वज्ञान 'गौडीय वैष्णव दर्शन' या नावाने ओळखलें जातें. चैतन्यांचे अनुयायी तर खुद्द चैतन्यानाच साक्षात् श्रीकृष्णप्रभूचे अवतार मानतात. श्रीकृष्ण-भक्तीने रसरसलेल्या आठ संस्कृत श्लोकांखेरीज चैतन्यांची स्वतःची अशी कोणतीच ग्रंथरचना नाही. त्या श्लोकांचा सारांश खालील-प्रमाणे होय :

"खुद्द भगवान् श्रीकृष्णाशी अभिन्न असलेल्या त्याच्या अनेक नामां-पैकी कोणत्याहि एका नामाचा जप करणें हेच जीवाचें एकमेव निधान होय; मात्र हा जप अत्यंत विनम्र भावनेने युक्त हवा. खरा कृष्णभक्त काही झाले तरी आपल्या अनन्य कृष्णभक्तीत अंतर पडूं न देतां एकमेव श्रीकृष्णप्रभूलाच निकटतम आप्त आणि प्रियतम असा स्वकीय समजतो. त्याचें कृष्णप्रेम इतकें उत्कट असते की, त्याला आपल्या आराध्य प्रभूचा एका क्षणाचा विरहदेखील असह्य होतो; त्याच्या निरंतर सहवासासाठी तो अगदी आसुसलेला असतो."

खुद्द चैतन्यांच्या तत्त्वज्ञानाबद्दल त्यांच्या चरित्रकारांनी आणि त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रवक्त्यांनी केलेल्या निरूपणाहून अधिक काही लिहिणें दुरापास्त होय. त्यांच्या जीवनाचें रहस्य उलगडून दाखविल्या-बद्दल आणि त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची सुव्यवस्थितपणें मांडणी केल्याबद्दल आपण त्यांच्या अनुयायांचे आणि भक्तांचे ऋणी आहोत. यांपैकी सनातन गोस्वामी, रूप गोस्वामी, रघुनाथदास गोस्वामी, जीव गोस्वामी, कृष्णदास कविराज, विश्वनाथ चक्रवर्ती आणि बलदेव विद्याभूषण ही नांवें विशेष उल्लेखनीय होत. मात्र या सर्वांचा दावा चैतन्यांचें तत्त्वज्ञान त्यांत स्वतःच्या पदरचें काहीएक न घालतां मांडणें इतपतच होय, हें विसरतां कामा नये. या लेखकांनी निरूपलेलें चैतन्यांचें तत्त्वज्ञान खालीलप्रमाणें होय :

ज्ञानशास्त्र : श्रीशंकराचार्यांप्रमाणेच चैतन्यांच्या मतेंदेखील वेदो-पनिषदांतील सत्य स्वत:प्रमाण होय. इतर प्रमाणें त्याच्या अनु-षंगाने व त्यांना अविरोधी असलेल्या अंशांतच प्रमाणभूत होत. मात्र चैतन्यांच्या मतें शंकराचार्यांनी लावलेला या पवित्र ग्रंथांचा अर्थ बरोबर नाही; कारण त्यांनी वेदान्तसूत्रांचा अर्थ मुख्यावृत्तीस धरून न लावतां त्यांच्या त्यांच्या स्वत:सिद्ध अर्थात बाध आणणाऱ्या लक्षणा किंवा गौणीवृत्तीस धरून लावला आहे. चैतन्यांचे युक्तिवाद मुख्यतः पुराणांवर, त्यांतहि विशेषत: श्रीमद्भागवतावर आधारलेले आहेत. खुद्द श्रीव्यासांच्याच मते श्रीमद्भागवतांत अत्यंत दुरूह अशा वेदो-पनिषदांचा आणि तत्सारभूत अशा व्यासकृत वेदान्तसूत्रांचा खरा अर्थ अतिशय सुलभ रूपाने व्यक्त करण्यात आला आहे.

सत्ताशास्त्र : शंकराचार्यांच्या मते ब्रह्म हेंच परमार्थ सत्य असून ते निर्गुण आहे; परंतु चैतन्यांच्या मते परमार्थ सत्य हें या सत्याची निवळ 'महतो महीयान्' ही एक बाजू असलेले ब्रह्मच नव्हे, तर तें 'अणोरणीयान्' ही बाजू असलेला परमात्मादेखील आहे. शिवाय ते या सत्याच्या सर्व बाजूंचें आकलन करणारा भगवान्‌देखील होय; आणि श्रीकृष्णप्रभु हा साक्षात् भगवानच होय. चैतन्याच्या मतें भगवान् (प्रस्तुत संदर्भांत श्रीकृष्ण) प्राकृत अतएव हेय गुणांनी रहित असला तरी तो अप्राकृत अशा दिव्य गुणांनी युक्त आहे. स्वमतपुष्ठ्यर्थ ते श्रीमद्भागवताकडेच बोट दाखवितात. त्यांत ब्रह्माचा श्रीकृष्णाशी अभेद दाखविण्यात आलेला आहे. भागवतकाराच्या मतें खरोखरीच श्रीकृष्ण हा दैवी पुरुष असून तो अनंत अशा परमकल्याण गुणांनी आणि शक्तींनी युक्त आहे; आणि तोच जीवाचा एकमेव अतिम आराध्यदेव-पण आहे. कृष्ण हा सत्य, शिव आणि सुंदर आहे. तो आपल्या माधुर्य, सौंदर्य आणि रसरूपतेमुळे परमाकर्षक आहे. भगवान् श्रीकृष्णाचें सत्-चित्-आनंदघटित दिव्य असे श्रीविग्रह-(शरीर)-पण आहे. तो स्वरूपशक्ति, मायाशक्ति आणि जीवशक्ति या त्रिविध शक्तींनी संपन्न आहे. यांपैकी स्वरूपशक्तीचे पुनश्च आनंद, सत् आणि चित् यांना अनुरूप असलेले अनुक्रमे ल्हादिनी, संधिनी आणि संवित् असे तीन पैलू आहेत. मायाशक्ति आणि जीवशक्ति यांहून त्याच्या स्वरूप-शक्तीचा विशेष हा की, ती सदोदित चित्स्वरूपा असून ती त्याची स्वरूपभूता अशी अंतरंगा शक्ति आहे; आणि तीच त्याच्या ईश्वर-भावाचें द्योतक असलेल्या षड्गुणैश्वर्याचें मूळ आहे.

स्वरूपशक्तीप्रमाणे जीवशक्ति आणि मायाशक्ति ह्या परमेश्वराच्या अंतरंगा शक्ति नाहीत. त्याना अनुक्रमे तटस्था आणि बहिरंगा शक्ति म्हणतात. आपल्या मायाशक्तीच्या योगाने तो जगाची उत्पत्ति आणि जीवांचें नियंत्रण दोन्ही करतो. आपल्या अचिंत्य शक्तींमुळे तो आपल्या मायाशक्तीची जगद्रूपाने परिणति करतो; तथापि या सर्व घडामोडींमुळे खुद्द त्यांच्यांत कोणताहि बदल घडून येत नाही. चैतन्यांच्या मते जग हें ईशनिर्मित आहे. ते नश्वर आहे खरे; प तु तें शंकराचार्य म्हणतात तसे मिथ्या खचितच नाही. असंख्य अशा जीवांच्या रूपाने परमेश्वराची जीवशक्ति अभिव्यक्त होते. जीव आणि ब्रह्म दोघेहि चैतन्यच आहेत; तथापि त्याच्यांत फरक असा की, जीव हा अणुचैतन्य आहे, तर ब्रह्म हें विभुचैतन्य आहे. जीव हा मायेच्या अधीन असतो. याच्या उलट परमेश्वर मायापति–मायेचा नियामक–असल्यामुळे मायेच्या अधीन कदापि असत नाही. जीव हा ईश्वराच्या जीवशक्तीचा अंश असल्यामुळे त्याचें यथार्थस्वरूप ईश्वराची सेवा करणें हेच होय. चैतन्यांचे दोन थोर अनुयायी, षट्सदर्भकर्ते जीवगोस्वामी आणि वेदान्तसूत्रांचे ख्यातनाम भाष्यकार श्रीबलदेव विद्याभूषण, यांचा तर असा दावा आहे की, फक्त चैतन्यानीच जीव आणि भगवान् श्रीकृष्ण यांचे संबंध अचिन्त्यभेदाभेद या स्वरूपाचें असल्याचे सिद्ध केलें आहे.

चैतन्यांचा प्रेममार्ग : चैतन्यांच्या मतें भक्ति किंवा ईश्वरप्रेम हेंच मानव जीवनाचें परमश्रेयस् होय; कारण भक्तिविरहित तप, धार्मिक क्रियाकलाप, सद्गुण, पांडित्य इत्यादि सर्व आध्यात्मिक साधनें निष्फल होत. या भक्तीचे पांच निरनिराळ्या रूपांनी आविष्करण होतें. यांपैकी तिच्या आधीच्या रूपापेक्षा तिची उत्तरोत्तर रूपें अधिकाधिक वरचढ ठरतात. ही पाच रूपें म्हणजे शांत (शांतिपूर्ण प्रेम), दास्य (ईश्वराप्रति दासभाव), सख्य (ईश्वराप्रति मित्रभाव), वात्सल्यभाव (अपत्यभाव) आणि माधुर्य (प्रेयसी आणि प्रियकर यांमधील प्रेम) होत. माधुर्यभक्तीचें उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे वृंदावनांतील गोपींचें श्रीकृष्णप्रेम होय. राधेत तर ते फारच उत्कट रूपांत पाहावयास

मिळतें राधेचे श्रीकृष्णप्रेम पूर्णपणें कामगंधविहीन असले तरी त्यात इतकी अनन्यता व भावोत्कटता आहे की, त्यामुळे शेवटी देवभक्तांचे आत्मे एकमेकात विलीन होऊन जातात हे विशुद्ध भक्तिसंज्ञक भगवत्प्रेम साध्यस्वरूप असून तेच जीवाचे अतिम आणि इष्टतम ध्येय होय.

चैतन्यसंप्रदायाचा सामाजिक परिणाम . चैतन्याच्या मते मानव मात्र, मग तो उच्चवर्णीय असो अथवा हीनवर्णीय असो, श्रीकृष्ण-भक्तीचा अधिकारी आहे. चैतन्यानी आपल्या वैष्णवसप्रदायाच्या प्रचारासाठी मठ किंवा धर्मप्रसारक संघ स्थापिला नाही, परतु त्याचे व्यक्तिमत्त्वच इतके प्रभावी आणि विलोभनीय होते की, लोक स्वत होऊनच वाढत्या प्रमाणावर त्याना अभीष्ट असलेल्या पुराणांकडे, भगवन्नामसकीर्तनाकडे किंवा एका शब्दांत श्रीकृष्णभक्तीकडे आकर्षिले गेले. चैतन्याच्या प्रेमाभक्तीच्या अचिन्त्य अशा समोहक शक्तीमुळे त्याच्या सपर्कात येणाऱ्या हजारो लोकाची अत करणे भारली गेली. त्यांत हिंदु व अहिंदु, इतकेच नव्हे तर, समाजाचा दलित वर्ग, आणि कोल, भिल्ल व सथाल यांसारख्या वन्य जमातीचाहि अंतर्भाव होतो. असे म्हणतात की, पुरीचे श्रीवासुदेव सार्वभौम व वाराणसीचे श्रीप्रकाशानदसरस्वती यासारखे जाडे विद्वान् आणि चैतन्याचे कट्टर वेदान्ती-विरोधक यानादेखील श्रीचैतन्य हे ईश्वरी अवतार आहेत याबद्दलची खात्री पटली होती इतकेच नव्हे, तर ते स्वत देखील चैतन्याच्या प्रभावामुळे स्वमताभिनिवेश सोडून वैष्णव बनले होते चैतन्याच्या आविर्भावामुळे सस्कृत आणि बंगाली वाङमयामध्ये (विशेषत बंगालच्या) एका नव्या युगाचा प्रारंभ होऊन त्यांत नवीन अशा भावात्मक आशयाचा संचार झाला

वैष्णवमताचा प्रचार व **प्रसार** . चैतन्यदेव किंवा वैष्णव परिभाषेंत श्रीमन्-महाप्रभु यानी आपल्या अनुयायाना स्वमतप्रचाराची प्रेरणा व स्फूर्ति दिली त्याच्या आज्ञेस अनुसरूनच रूप आणि सनातन या सोळाव्या शतकातील सुप्रसिद्ध वैष्णवमताच्या प्रवक्त्यानी वैष्णव तत्त्वज्ञानाची पद्धतशीर माडणी केली. रूप याचा पुतण्या व शिष्य जीवगोस्वामी याने आपल्या श्रीमद्‌भागवतावरील भागवतसंदर्भ (किंवा षट्संदर्भ) नावाच्या अविस्मरणीय व्याख्येत आणि आपल्या इतर लिखाणांत वैष्णव सप्रदायाच्या तात्त्विक सिद्धान्तांना परिपूर्ण व प्रगलभ अशा तत्त्वप्रणालीचे रूप दिले; तथापि गौडीय वैष्णव सप्रदायास पूर्ण विकसित आणि प्रगलभ अशा वेदान्त-संप्रदायाच्या पदवीवर नेऊन बसविण्याचें श्रेय श्रीबलदेव विद्याभूषण याच्याकडे जाते त्याच्यापूर्वी ब्रह्मसूत्रावर गौडीय वैष्णव सप्रदायाचें स्वत चें असे स्वतंत्र भाष्य नव्हतें. आपल्या विरोधकाच्या टोचणीमुळे बलदेवानी अशा प्रकारचे भाष्य लिहिण्याचे काम हाती घेतले आणि गोविंदाच्या म्हणजे भगवान् श्रीकृष्णाच्या कृपाप्रसादाने ते अवघ्या एक महिन्याच्या अल्पावधीतच लिहून हातावेगळें केलें, म्हणूनच त्यानी त्याला ' गोविंदभाष्य ' असे नांव दिलें. याशिवाय त्याच्या नावावर इतरहि अनेक ग्रथ मोडतात. प्रख्यात वादविवादपटु म्हणूनहि त्याची बरीच ख्याति होती.

वरील निरूपणावरून कदाचित् असा ग्रह होणे शक्य आहे की, उपरोक्त ग्रंथकारानी ग्रथित केलेलें चैतन्यांचे तत्त्वज्ञान श्रीकृष्णप्रेम हा केंद्रबिंदु कल्पून पूर्णपणें शास्त्रावरच आधारलेले आहे; परंतु अचिन्त्य-भेदाभेदवादसंज्ञक त्याचे तत्त्वज्ञान अनेक महत्त्वाच्या बाबतीमध्ये रामानुजाच्या विशिष्टाद्वैतवादाहून, मध्वाच्या द्वैतवादाहून, निंबार्काच्या द्वैताद्वैतवादाहून, वल्लभांच्या शुद्धाद्वैतवादाहून आणि भक्तीच्या इतर आचार्यांच्या मतप्रणालीहून निराळे आहे.

या संप्रदायाचे काही महत्त्वाचे ग्रंथ : रूप गोस्वामी : उज्ज्वल नीलमणि, भक्तिरसामृत सिंधु, लघुभागवतामृत. सनातन गोस्वामी : हरिभक्तिविलास, बृहद्‌भागवतामृत. जीव गोस्वामी : षट्संदर्भ रघुनाथ गोस्वामी : स्तवमाला, श्रीदानचरित, मुक्तचरित. कृष्णदास कविराज गोस्वामी : चैतन्यचरितामृत, गोविंदलीलामृत विश्वनाथ चक्रवर्ती : माधुर्य कादंबिनी, सारार्थदर्शिनी बलदेव विद्याभूषण : ब्रह्मसूत्रावरील गोविंदभाष्य. राधा गोविंदनाथ चैतन्यसरितामृताची व्याख्या.

संदर्भ-ग्रंथ : सरकार, जे. : *चैतन्याज पिल्ग्रिमेज अँड टीचिंग्ज* (कलकत्ता, १९१३); पाल, वि. . *बेंगॉल वैष्णविझम,* आ. २ (कलकत्ता, १९६२); दासगुप्त, एस ' *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. ४* (केंब्रिज, १९४९); राधाकृष्णन, एस इंडियन फिलॉसफी, खं. २ (लंडन, १९२३; सुधा आ १९२९).

एम. एन. मित्र

छागलेय उपनिषद् . या उपनिषदाच्या शेवटी उपसंहार म्हणून भगवान् छागले याचे श्लोक दिलेले आहेत; व त्या श्लोकात जे शरीर व आत्मा यांच्यासंबंधी ' रथरूपक ' आलेले आहे त्यावरच सर्व उपनिषदाची उभारणी झालेली आहे; म्हणूनच याला ' छागलेय ' उपनिषद् असे नांव पडले असावें. वस्तुत: कथा कवष ऐलूष, सरस्वतीच्या तीरावर सत्र करणारे ब्राह्मण व कुरुक्षेत्रांत वास करणारे चिंतनशील ऋषि बालिश यांच्यामधील आहे. बालिशांनी या सत्रनिष्ठ ब्राह्मणांना तत्त्वज्ञान शिकविलें ते या उपनिषदांत आलें आहे हें तत्त्वज्ञान छागले यांच्या श्लोकावर अधिष्ठित आहे.

शरीर व आत्मा यांच्यासंबंधी रथ-रूपक : सरस्वतीच्या तीरावर सत्र करणाऱ्या ब्राह्मणानी कवष ऐलूषाला हलक्या जातीचा, वेदज्ञान-शून्य अब्राह्मण म्हणून हाकलून दिलें. त्यावर कवष ऐलूषाने 'ब्राह्मण्य' कशावर अवलबून असते ते त्याना विचारलें. त्यानी "ब्राह्मण्य हें वेदज्ञान, संस्कार व यज्ञकर्म यावर अवलबून असतें", असे सांगितले. यावर कवषाने जवळच पडलेल्या अच्छावद आत्रेयाच्या प्रेताकडे त्याचें लक्ष वेधून त्यांना विचारलें, "या आत्रेयाच्या ठिकाणी हे सारे ब्राह्मण्य होते, ते कोठे गेलें ? " ते सर्व निरुत्तर झाले व त्यांना कवषाने उपस्थित केलेल्या प्रश्नाचें गांभीर्य समजले व कवषाच्या चिंतनात्मक ज्ञानाचीहि त्याना जाणीव झाली; परतु कवषाने त्याना स्वत. ज्ञान न देता कुरुक्षेत्रांतील बालिश ऋषीच्याकडे पाठविलें; व त्यानी या कर्मनिष्ठ ब्राह्मणांना एक वर्ष विद्यार्थी म्हणून राहिल्यावर ' आत्मज्ञान ' सागितले. बालिशानी या ब्राह्मणाना एक वैभवशाली रथ दाखविला. अश्व जोडलेला व सारथ्याने चालविलेला हा रथ नानाविध गतीनी मोठ्या आकर्षक रीतीने जात होता. सरतेशेवटी सारथि निघून गेल्यावर रथ ' विश्रान्त ' झाला. याप्रमाणेच शरीररूपी रथाचा आत्मा हा सारथि आहे शरीराचे भिन्नभिन्न अवयव म्हणजे रथाचे अवयव होत हा सारथि निघून गेला म्हणजे रथ ' विश्रान्त '

होतो. नातलग व बंधु याच्या दारुण शोकाचा वा विलापाचा या रथास काहीहि उपयोग होत नाही.

आत्म्याचे शरीरातील अस्तित्व, त्याचें प्रेरकत्व व महत्त्व स्पष्ट करण्याकरिता 'रथ-रूपक' वारंवार योजलेले आढळतें. छागलेय ऋषीच्या श्लोकात हीच कल्पना विस्ताराने व तपशिलाने माडलेली आहे. 'रथकल्पनेचा विस्तार' असें या उपनिषदातील विवेचनाचें सूत्ररूपाने सार सागतां येईल

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि. प्र. व वाडेकर, र. द. सपा. : *अष्टादश-उपनिषदः*, ख. १ (पुणे, १९५८).

त्र्यं. गो. माईणकर

छांदोग्य उपनिषद् : केवळ एक प्राचीन गद्य-उपनिषद् म्हणून नव्हे, तर उपनिषद्-तत्त्वज्ञानाचा पाया घालणारें एक महत्त्वाचे 'उपनिषद् म्हणून हें उपनिषद् फार महत्त्वाचें आहे. वेगळचावेगळचा प्रकारचे जरी विचार वा निष्कर्ष यांत आलेले असले तरी विश्वांतील व मानवांतील अंतिम शाश्वत सत्य आणि तें प्राप्त करून घेण्यासाठी आवश्यक असणारे नैतिक गुण व आचरण यांसंबंधी जे विचार येथे प्रतिपादित झाले आहेत, तेच जवळजवळ सर्वत्र उपनिषदात थोड्याफार फरकाने, कधी संक्षेपाने, कधी विस्ताराने, पुन्हा-पुन्हा आलेले आहेत. बृहदारण्यक उपनिषदाप्रमाणेच या उपनिषदाचे महत्त्व भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने फार मोठें असे आहे.

उद्गीथ व साम : ब्राह्मण-ग्रंथ व उपनिषद्-ग्रंथ याच्या सधि-काळांतील विचार यांत आलेले असल्यामुळे या दोन्ही प्रवृत्तींशी मिळणारा असा विचार आपणांस आढळतो. यात या उपनिषदाचा सुरुवातीचा भागच ओंकाराच्या व साम्याच्या महत्त्वाच्या विवेचनास वाहिलेला दिसून येतो. उद्गीथ हे सामाचे सार असून ओंकाररूपच आहे. परमेश्वरप्राप्तीकरिता होणाऱ्या सर्व प्रयत्नांची सुरुवात ओंकाराने होते, व प्रत्यक्ष सूर्यहि उद्गीथ गान गातच आपला दैनंदिन कर्तव्याने भरलेला कार्यक्रम पार पाडीत असतो. हाच ओंकार वा उद्गीथ प्राणरूपाने मानवी शरीरात असतो व वायुरूपाने विश्वांत असतो. उद्गीथाचे महत्त्व अनन्य-साधारण असून त्यामुळेच भौतिक, धार्मिक व पारमार्थिक क्रिया वा प्रयत्न सिद्ध आणि सफल होतात. सामाचा व 'साधु' म्हणजे शुभाचा फार निकट संबंध आहे. सामाचा अर्थ विशद करणारा, त्याचे प्रकार व त्यांवरील चिंतन प्रतिपादन करणारा, भिन्नभिन्न सामांचें विवरण करणारा हा भाग यज्ञिय विवेचनाशी साधा जुळवून घेणारा आहे असें म्हणता येईल. भिन्न आश्रमांची व त्यामधील अनुरूप कर्तव्यांची कल्पनाहि याच भागात आलेली आहे. ओंकार साऱ्या वेदांचे सार व विश्व एकत्र धारण करणारे व त्याला व्यापून राहणारे असे सूत्र असून 'साक्षात्कारा'ला त्याची फार मदत होते असे सागून, या विवेचनाचा सांधा उपनिषदांतील साक्षात्कारवादाशी जुळविलेला आहे.

मधुविद्या कविप्रतिभा व तत्त्वज्ञानात्मक विचार याचा मिलाफ 'आदित्य हाच देवमधु आहे' या विस्तृत रूपकांत आपणांस आढळतो. अंतरिक्ष हेच मधाचे पोळें असून आदित्य हा त्यातील 'मधु' आहे. सर्व दिशांच्यामध्ये पसरलेले सूर्यकिरण या 'मधुवाहिन्या' होत ऋग्वेदयजुर्वेदादि ही ब्रह्मविद्येची 'पुष्पें' असून, यांतील 'मधु' गोळा करण्यांत वेदातील सूक्तें व ओंकाररूपी मधमाशा गुतलेल्या असतात याच अमृताचें भक्षण वसु, रुद्र, आदित्यादि देवता व सिद्ध करीत असतात. देवाचें 'भक्षण' हे अवलोकन-स्वरूपी असते. ज्याला हा सर्व साक्षात्कार होतो तो रात्र आणि दिवस या द्वंद्वाच्यापलीकडे जातो, व त्याला नेहमी प्रकाशस्वरूप दिवसच असतो. सामाप्रमाणेच गायत्रीचेंहि महत्त्व येथे सांगितलेले आहे. गायत्री ही पृथिवीस्वरूप आहे, हृदयस्वरूप आहे, व शेवटी ती अंतर्यामी व बाह्यविश्वांत वास करणाऱ्या पुरुषाशी एकरूप आहे, असें म्हटलेले आहे.

शांडिल्यविद्या : या सदर्भातच शांडिल्याने सर्वव्यापी आकाशात्मा व व्रीहीपेक्षाहि लहान असणारा, हृदयांत वास करणारा आत्मा याचें जें तादात्म्य सांगितलेले आहे त्याचा उल्लेख करावयास हवा हाच ब्रह्म आहे व यातूनच सर्व विश्व निघालेले आहे आणि त्यामध्येच तें अंतीं विसावते. सर्व मगल-धर्म त्याच्या ठायी आहेत. हा आत्मा आहे हें आपणास ज्ञान होते; कारण आपण कान झाकले की याचा 'निनाद' आपणांस ऐकू येतो. त्याचप्रमाणे मानवी शरीरात असणारा 'उष्मा'-हि याच्याचमुळे असून तो याचे अस्तित्वनिदर्शक आहे.

कृष्ण देवकीपुत्राला केलेला उपदेश · थोर अंगिरसाने कृष्ण देवकीपुत्रास दिलेला उपदेशहि याच उपनिषदांत आपणांस मिळतो. मानवी जीवन हा एक यज्ञ आहे, या दृष्टीने तिसऱ्या अध्यायाचे सोळा व सतरा हे खंड महत्त्वाचे आहेत मानवी जीवनाचे चोवीस, चव्वेचाळीस व अठ्ठेचाळीस अशा वर्षाचे जर तीन कालखंड कल्पिले, तर पहिले प्रात.सवन होय. दुसरे माध्यंदिन-सवन होय व तिसरें तृतीय-सवन होय. याच कल्पनेचा जणू काही पुर्नविचार करून पुढे असें म्हटलें आहे की, सत्य, तप, अहिंसा, सत्यवचन हीच या यज्ञाची दक्षिणा होय, पुनरुत्पादन आहुति होय व मृत्यु हेच अवभृथ होय कर्तव्यें हीच दीक्षा होय. अशी ही मानवी जीवनासंबंधीची अत्यंत उदात्त कल्पना येथे मांडलेली आहे व हीच अंगिरसाने कृष्ण देवकीपुत्रास शिकविली. उल्लेखनीय गोष्ट म्हणजे भगवद्गीतेतहि याच तप, दान, आर्जव, अहिंसा व सत्याचा उल्लेख आलेला आहे; व सर्व भगवद्गीता म्हणजे जवळजवळ याच कल्पनेचा विस्तार होय असे म्हणता येईल. या उपनिषदांत येथे आलेला कृष्ण देवकीपुत्र हाच महाभारतांतील व गीतेचा श्रीकृष्ण की काय हे एक अनुत्तरित कोडे राहिलेले आहे.

रैक्वाची संवर्गविद्या · याच उपनिषदात आणखी काही तत्त्व-वेत्त्याचे विचार आलेले आहेत. त्यांमध्ये संवर्गविद्या व ती सांगणारा गाडीवान रैक्व याचा उल्लेख करावयास हवा. संवर्ग म्हणजे ग्रासून टाकणे. वायु सर्व देवताना ग्रासून टाकतो व त्याचप्रमाणे प्राण हा सर्व इंद्रियांना ग्रासून टाकतो व म्हणून वायु हा आधिदैविक संवर्ग होय, तर प्राण हा आध्यात्मिक संवर्ग होय. यांचें तादात्म्य स्पष्ट प्रतिपादिलेले नसले, तरी सुचविलेले आहे असे म्हणता येईल.

चतुष्पाद् ब्रह्म : सत्यकाम जाबाल व उपकोसल याच्या कथानकांतून प्रकाशवान्, अनन्तवान्, ज्योतिष्मान् व आयतनवान् असे चार पाद असलेला अनंत, प्रकाशयुक्त, ज्योतिस्वरूप व सर्व विश्वाला आधारभूत अशा ब्रह्माची कल्पना मांडलेली आहे. या चतुष्पाद् ब्रह्माच्या ज्ञाना-बरोबरच आदित्य, चंद्रमा यांच्या ठिकाणीं असणारा 'पुरुष' व

मानवांतील 'पुरुष' हे दोन्ही एकच आहेत हेहि जाणावयास हवें. त्याशिवाय ज्ञानास पूर्णता नाही व हें जाणल्याने मनुष्य पापांच्यापलीकडे जातो.

आत्मा वैश्वानर . या विवेचनातच अश्वपति कैकेयाने मांडलेल्या 'आत्मा वैश्वानरा'च्या कल्पनेचा उल्लेख करावयास हवा काही तत्त्ववेत्ते आत्म्यासबधी विचार करतात व शेवटी अश्वपतीकडे मार्गदर्शनार्थ जातात. त्याना तो 'द्यौ' हे मस्तक असलेल्या, आदित्य हा चक्षु असलेल्या, वायु हा प्राण असलेल्या, आकाश हे सदेह असलेल्या, पाणी हे बस्ति असलेल्या व पृथ्वी हे पाद असलेल्या विशाल आत्मा-वैश्वानराची कल्पना देतो. याच कल्पनामधून सर्व विश्व व्यापून असणारी व अंतर्यामी वास करणारी आत्मकल्पना साकार होऊन निश्चित रूप धारण करू लागते अशा संवादांतून या कल्पनाचा विकास आपणांस पाहावयास मिळतो.

आरुणीचें अद्वैत-प्रतिपादन या दृष्टीने पांचव्या अध्यायाचे सहावें प्रपाठक फार महत्त्वाचें आहे. यात उद्दालक आरुणि व त्याचा पुत्र श्वेतकेतु याचा संवाद आलेला असून, त्यांत आत्मा व ब्रह्म यांचे स्वरूप सागून ऐक्य अगदी स्पष्टपणे सागितले आहे. मूळ कारण जाणलें म्हणजे सर्व कार्यजात आपोआपच ज्ञात होतें, म्हणून मूळ कारणापर्यंत जावयास हवे. 'एकेन मृत्पिण्डेन सर्व मृन्मयं विज्ञातं स्यात्' हे सुप्रसिद्ध वचन याच सदर्भात आलेलें आहे; कारण केवळ मृत्तिका हीच सत्य असून विकार हे नामधेय होत सर्व वेदान्ताच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचें असे हे विधान असून याचा अर्थ लावण्यावरच शंकराचार्य-रामानुजादीनी भर दिलेला आहे, कारण हेच एक केवळ सत्य आहे असें म्हटल्यावर विकाराचें मिथ्यात्व सूचित होतेंच असा शंकराचार्यांचा दावा आहे. असत्पासून सृष्टि सभवत नाही असें सागून, सत्पासूनच सृष्टि निर्माण झालेली असून या 'सत्' ने त्यात आत्मरूपाने प्रवेशहि केलेला आहे. तीन महाभूताच्या मिलाफामधून विश्व निर्माण झाले असून शरीरें निर्माण झाल्यावर त्यात या 'परा देवतेने' प्रवेश केला. येथेच सुप्रसिद्ध 'त्रिवृत्करण' सिद्धान्त सागितलेला आहे. तेज, जल व पृथिवी हीं शुद्ध स्वरूपात सूक्ष्म भूते होत; पण सृष्टिनिर्मितीसाठी ती प्रत्येकाचा अर्धा भाग व दुसऱ्या दोघाचा प्रत्येकी एक-चतुर्थांश या प्रमाणांत मिश्रित होतात. यात पुढे आकाश व वायु या दोन तत्त्वांची भर पडल्यावर पंचीकरणाची कल्पना आलेली आहे. रामानुजाचार्यांची सत्ख्याति यांतील मूळ कल्पनेवरच आधारलेली आहे; कारण याचा अर्थ असा होतो की, प्रत्येकात दुसऱ्याचा अंश आहेच. केवळ स्वस्वरूप असें काहीच नाही. सतरूपी पर आत्मा हा मानवी शरीरांत असून निद्रेच्या क्षणी जीव त्यातच प्रवेश करतो. मृत्यूच्या वेळी शरीर मनांत, मन प्राणात, प्राण तेजांत, तेज परतत्त्वात विलीन होत असतात. आरुणि वारंवार अद्वैताचेच प्रतिपादन करीत असल्याचें दिसते. ज्याप्रमाणे नद्या समुद्रात विलीन होतात, त्याचप्रमाणे जीव ब्रह्मात विलीन होतात. जीवन हें आत्म्याच्या अस्तित्वावर अवलंबून आहे. आत्मा हा विशाल न्यग्रोध वृक्षाच्या सूक्ष्म बीजाप्रमाणे असून त्यापासूनच विशाल विश्व निर्माण झालेलें आहे. पाण्यात ज्याप्रमाणे मीठ त्याप्रमाणे आत्मतत्त्व सर्व विश्व व्यापून राहिलेलें आहे. आत्मा हेंच अतिम सत्य असून, या सत्यस्वरूपांतच आपण राहिल्यास 'मरणोत्तर परतत्त्वप्रवेश म्हणजेच मुक्ति मिळते. 'असत्यात' राहिल्यास संसाराची शिक्षा मिळते असें तप्तपरशुदृष्टान्तांत सुचविलें आहे. हा सर्वच भाग तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने व उपनिषदांच्या तत्त्वप्रतिपादनाच्या शैलीच्या दृष्टीने अत्यत महत्त्वाचा आहे. सुप्रसिद्ध गंधर्व-पुरुष-दृष्टान्तामध्ये आत्म्याला 'घरी' जाण्याची ओढ, इंद्रियरूपी तस्करानी केलेलें त्याचें अपहरण व आचार्यांपासून ज्ञान होण्याची शक्यता या साऱ्या गोष्टी सुचविलेल्या आहेत. काव्य व तत्त्वज्ञान यांचा इतका सुंदर समन्वय क्वचितच इतरत्र आपणांस आढळतो.

सनत्कुमार-नारद-संवाद : नारद-सनत्कुमारांचा संवादहि असाच महत्त्वाचा आहे सर्वज्ञान मिळवूनहि नारदांना शांति व समाधान नाही; म्हणून शिष्यरूपाने त्यांचा स्वीकार करुन सनत्कुमार त्यांना ज्ञानाचा उपदेश करतात. या उपदेशांतील 'नाम-माहात्म्याचा' उल्लेख आवर्जून करावयास हवा. नारदाचें ज्ञान 'नामस्वरूप' होते; पण खऱ्या ज्ञानासाठी 'नामा'च्याहि मागे जावयास हवें वाणी, मन, संकल्प, चित्त, ध्यान या क्रमाने आपण 'विज्ञाना'वर स्थिरावतो. या विज्ञानापेक्षा 'बल' महत्त्वाचें, त्यापेक्षा तेज, आकाश इत्यादि क्रमाने सनत्कुमार शेवटीं 'प्राण'च अंतिम सत्य असल्याचें सांगतात. परमोच्च सुख 'सत्य-'ज्ञानाने होते व हे सुख जाणावयास हवें. हे सुख विशाल, अविनाशी अशा आत्म्याच्या ज्ञानापासून होतें. ज्याला हा साक्षात्कार होतो तो अमृतत्व उपभोगतो, त्याला सर्व ज्ञान प्राप्त होते, आणि तो सर्व बंधनाच्यापलीकडे जातो.

ब्रह्मपुर व आत्मज्ञान : बाह्य विशाल विश्वाशी सर्वतऱ्हेने संवादी विश्व मनुष्यांच्या हृदयाकाशांत असते असें 'ब्रह्मपुरा'च्या कल्पनेत सुचविले आहे. दोन्ही विश्वांत अंतिम तत्त्व आत्माच आहे; व हा आशा-दुःखादीच्यापलीकडे असून अजर, अमर, शुद्ध स्वरूपाचा असा आहे. हें आत्मज्ञान प्राप्त झाले, की मनुष्य 'आप्तकाम' होतो. त्याचे सर्व 'काम' नाहीसे होतात. ज्या इच्छा, आशा 'आत्मसंबंधी' नसून इतर विषयांच्यासंबंधी असतात, त्या साऱ्या अनृताशी संबद्ध असून 'अनृत-व्याप्त' अशा असतात; म्हणूनच सर्व लौकिक सुखादीच्या, आशा-इच्छांच्यापलीकडे मनुष्याने जाण्याचा सतत प्रयत्न करावयास हवा अशा प्रयत्नशील साधकास 'आत्मा' साक्षात्कार घडवितो. तो 'त्याच्याच' म्हणजे साधकाच्याच रूपांत घडवितो व त्यामुळे 'अभेद' ज्ञानहि होऊं शकतें. आत्म्याच्या प्रकाशयुक्त विश्वाचें मोठें आकर्षक वर्णन केलेलें आढळते. सर्व अस्तित्वाचा आत्मा हा 'सेतु' असून सर्व ज्ञात अशा प्रकाशापेक्षा तो श्रेष्ठ प्रकाश आहे. हें आत्मज्ञान ब्रह्मचर्यानेच होऊं शकते. ब्रह्मचर्य या कल्पनेत जशी शुद्ध आचरणाची कल्पना आहे, तशीच ब्रह्मातच रममाण होण्याच्या वृत्तीचीहि आहे.

प्रजापतीचा आत्मोपदेश : नारद-सनत्कुमार, आरुणि-श्वेतकेतु यांच्या संवादांप्रमाणेच 'इंद्र-विरोचन-कथा'हि महत्त्वाची आहे इंद्र व विरोचन हे सुरासुरांचे प्रतिनिधि होऊन ब्रह्मविद्येकरिता प्रजापतीकडे जातात, व प्रजापति त्यांना आत्मविद्या देतो हें या कथेचें सार आहे. अजर आत्मा त्यांना जाणून घ्यावयाचा आहे. प्रथम देह म्हणजेच आत्मा, नंतर स्वप्नसृष्टीत विहार करणारा तो आत्मा, नंतर सुषुप्तींत लय पावणारा तो आत्मा, असें सांगून शेवटीं प्रजापतीने चतुर्थ, तुरीय अशा आनंदस्वरूप आत्म्याची कल्पना इंद्रास दिलेली आहे विरोचन 'देह म्हणजेच आत्मा' याच शिकवणीत समाधान मानून गेला; व त्यामुळे

असुर हे 'देहवादी' बनले पण इंद्राने विचार केला व या पहिल्या तीन कल्पनांत त्याला काही ना काही वैगुण्य आढळलें. देहास कष्ट होतात, स्वप्नांत आभासात्मक का होईना पण क्लेश आहेतच व सुषुप्तीत अनुभवांचा अभावच आहे. अजर आनंद-स्वरूप आत्मा असा असणे शक्य नाही, व म्हणून इंद्र प्रजापतीस दर वेळी आपले असमाधान व्यक्त करीत राहिला आणि त्यामुळेच त्याला योग्य व यथार्थ आत्मोपदेश मिळाला. जिज्ञासु हा मिळालेल्या उपदेशावर चिंतन करीत असतो; त्यामुळेच त्याची प्रगति होत असते व त्याला अंतिम श्रेय सापडते.

या सर्व विवेचनावरून छांदोग्य उपनिषदात निरनिराळ्या संवादांत आत्मा आणि ब्रह्म यांचें स्वरूप व संबंध, त्याचप्रमाणे सृष्टिनिर्मिती-संबंधीचे विचार आलेले असून, त्यांत उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानात्मक विचाराचा विकास व इतिहास आपणास मिळतो. या संवादांत एकच एक तत्त्वज्ञान सांगितले नसले तरी सत्य, विश्व आणि आत्मा यांच्यामधील तादात्म्य व अंतिम सत्याचे अविनाशी आनंदात्मक स्वरूप सांगण्याची एक प्रवृत्ति सर्वत्र आढळते. बृहदारण्यक उपनिषदाप्रमाणेच या प्राचीन उपनिषदाचें महत्त्व फार मोठे आहे

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि. प्र. व वाडेकर, र. द. संपा. *अष्टादश-उपनिषदः*, खं. १ (पुणें, १९५८); बेलवलकर, एस. के. व रानडे, आर. डी. : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. २ – दि क्रिएटिव्ह पीरिअड* (पुणें, १९२७); रानडे, आर. डी. : *ए कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी* (पुणे, १९२६).

त्र्यं. गो. माईणकर

जगत्, ईश्वर व : पहा : ईश्वर व जगत्

जडद्रव्य : जडद्रव्य आणि चैतन्य या संकल्पना सहज समजणाऱ्या आणि जशा आज आपणांस समजतात तशाच मानवी विचारांत पहिल्या-पासून असणाऱ्या आहेत अशी शिक्षित माणसाची कल्पना असते. ती तितकी खरी नाही. तत्त्वविचाराच्या इतिहासात जडद्रव्य या संकल्पनेच्या आशयांत परिवर्तन होत आले आहे. ज्या अव्याकृत गुणधर्माच्या घटका-वयवांचे सर्व पदार्थ बनलेले असतात, ते अवयव म्हणजे जडद्रव्य होय अशी थेलीस्, ॲनॅक्झिमँडर इत्यादि अतिप्राचीन ग्रीक तत्त्वचिंतकांची धारणा होती. आदर्शाच्या प्रकटीकरणास प्रतिबंध करणारें तत्त्व हे प्लेटोच्या विचारांतील जडद्रव्याचें स्थान आहे. जडद्रव्य म्हणजे अगणित नामरूपांच्या शक्यतेचा आधार अथवा अव्यक्तावस्थेतील नामरूपांचे भांडार अशी ॲरिस्टॉटलची भूमिका आहे. लुसिपस आणि डेमॉक्रिटस यांनी अतिशय कठीण, अभेद्य, समजातिक, चिरंतन आणि निर्गुण अणु म्हणजे जडद्रव्य अशी कल्पना मांडली. थोड्याफार फरकाने ती कल्पना देकार्त, न्यूटन इत्यादींनीहि मानली. देकार्तच्या मते अवकाशांत विस्तार असणे हाच जडद्रव्याचा व्यवच्छेदक धर्म आहे. याशिवाय घनता, अभेद्यता, आकृति, परिमाण, गतिमत्ता हे जडद्रव्याचे प्राथमिक अथवा मूलभूत गुण म्हणून मानले गेले. धन विद्युत् व ऋण विद्युत् यानी भारलेले (अनुक्रमें) प्रोटॉन व इलेक्ट्रॉन यानी केलेलें परस्पराचें सतुलन म्हणजे जडद्रव्य अशी कल्पना विज्ञानांत अलीकडे स्थिरावली होती; पण तिच्यामुळे जडद्रव्याची जडताहि गेली व द्रव्यताहि गेली.

जडद्रव्य व चैतन्य : विश्वांत जडद्रव्य आणि चैतन्य (म्हणजे जाणीव) हे परस्परविरुद्ध स्वभावाचे दोन पदार्थ आहेत. या भूमिकेवर वरीचशी तत्त्वचर्चा उभी असते. या दोहोंपैकी जडद्रव्य याचा अर्थ काय घ्यावयाचा? एक उत्तर असें दिले जाईल की, ज्या कशाचा ज्ञानेंद्रियांनी प्रत्यय येतो ते सर्व जडद्रव्य होय या ठिकाणी, स्वतः इंद्रियें जडद्रव्यात्मक आहेत की नाहीत, आणि असल्यास त्यांचें जडत्व सिद्ध होण्यासाठी वरिष्ठ श्रेणीची आणखी इंद्रियें मानावयाची काय असा प्रश्न विचारून अडचण निर्माण करता येईल. त्या अडचणीचे निवारण करणें सोपें आहे : ज्याला इंद्रियप्रत्यक्ष म्हणावयाचें तो ज्ञानाचा प्रकार इतर ज्ञानप्रकाराहून अंगभूत स्वरूपामुळेच वेगळा ठरतो; त्यामुळे त्याची व्याख्या करताना त्याचे जनकत्व इंद्रियाकडे आहे याची दखल घ्यावी लागत नाही, असें म्हणून व्याख्येतील अन्योन्याश्रय-दोष अथवा तो टाळू गेल्यास येणारा अनवस्था-दोष नाहीसा करता येईल.

निरनिराळ्या जड पदार्थांत आपणास जे फरक दिसतात ते केवळ गुणामधील होत. या गुणाना ज्यांचा आधार असतो ते जडद्रव्य गुण-रहित व एकजिनसी असतें. हें म्हणणें मांडण्याची आणखीहि एक रीत आहे. तांबडे, पिवळे, थंड, उष्ण इत्यादि गुण इंद्रियसापेक्ष असतात. गुणांना निरपेक्ष अस्तित्व नसल्याने जडद्रव्य हे निर्गुणच मानावयास हवें. पण निर्गुणद्रव्य-नामक मूर्त पदार्थाची कल्पना करतां येत नसल्यामुळे जडद्रव्य ही अमूर्त संकल्पना आहे असे मानणें समजसपणाचें होईल.

मूर्त असतात त्या क्षणोक्षणी येणाऱ्या प्रत्यक्ष अनुभूति अथवा वैज्ञानिक परिभाषेंत, घटना होत. ज्या अनुभूतींचें अथवा घटना-समुच्चयाचें (उदा.–नदीचा प्रवाह, ग्रह, प्राणिदेह इत्यादि) उपपादन यांत्रिक नियमबद्धतेने होते त्यांना जडद्रव्य म्हणावयाचें. जडद्रव्याच्या बावतीत अमुक काळी अमुक घडेल असे अगाऊ सागण्याची तत्त्वतः शक्यता असते. अर्थात् येथें जडद्रव्य म्हणजे अनेक घटनांना जोडणारा एक मूर्त संबंध ठरतो. घटनाची नियमबद्धता म्हणजे जडता. ज्या घटनाचें उपपादन उद्दिष्टप्राप्ति या संकल्पनेने होऊं शकते, त्याच्या समुदायास चेतन म्हणावयाचे. विश्व हे घटनाचें बनलेलें आहे, आणि घटना स्वभावतः जडहि नव्हेत व चेतनहि नव्हेत. ज्या संघटना-तत्त्वातून त्याच्याकडे पाहिले जातें त्याच्यावरून त्याच्या समूहाचे जडत्व अथवा चेतनत्व ठरत असतें असा हा नववास्तववाद्यांचा पक्ष आहे

पण विषयनिष्ठ विश्लेषणावर आधारलेला हा पक्ष पुष्कळांना पटणार नाही. ते म्हणतील, जाणीव अथवा चैतन्य हे विषयस्वरूप नाही, तें स्वयंप्रकाश आहे जे स्वयंप्रकाश आणि म्हणून स्वसंवेद्य तें चैतन्य आणि जे परप्रकाश म्हणजे विषय या रूपाने प्रत्यक्ष होणारे ते जडद्रव्य असा फरक करता येतो. हा फरक स्पष्ट आहे आणि अंतिम आहे. मी खुर्चीवर बसलो आहे अशी जाणीव मला होते; आपल्यावर कोणी बसलें आहे अशी जाणीव खुर्चीला नसते; म्हणून मी चेतन व खुर्ची हे जडद्रव्य होय

जडद्रव्य या संकल्पनेच्या आशयात कितीहि फरक पडला तरी त्याचा आकारिक अर्थ काय हा प्रश्न उरतोच. त्याची चार उत्तरे संभवतात . (१) जें अवकाश व्यापते ते जडद्रव्य होय. (२) इंद्रियांच्या साहाय्याने ज्याचें ज्ञान होते त्यास जडद्रव्य म्हणावें. (३) ज्यांच्या विविध अवस्था पदार्थवैज्ञानिक कार्यकारणभावाने बद्ध असतात

त्याला जडद्रव्य म्हणता येईल. (४) ज्याच्या गतीचे नियामक तत्त्व बाह्य असते तो जड पदार्थ होय अन्न शोधण्यासाठी इकडेतिकडे हिंडणारा तादळांतील पोरकिडा चेतन होय; पण सुपाच्या वाऱ्याने इकडेजिकडे उडणारा कोंडा जड होय अन्न शोधण्याची प्रेरणा कीटकगत असते, पण वाऱ्याने कोंड्याला मिळणाऱ्या गतीचा उगम वहिःस्थ असतो.

संदर्भ-ग्रंथ : टायटस, एच एच. *लिव्हिंग इश्यूज इन फिलॉसफी*, आ. ४ (न्यूयॉर्क, १९६४, इंडियन रीप्रिंट, दिल्ली, १९६८); रसेल, बी. *दि ॲनॅलिसिस ऑफ माइंड* (लंडन, १९२१).

श्री. ह. दीक्षित

जडवाद : जडद्रव्य हेच अंतिम सत्य होय, विश्वात जे काही आहे तें सर्व जडाचेच बनलेले आहे, या तऱ्हेच्या मतास 'जडवाद' ही संज्ञा देता येईल, पण हे मत एवढेच असेल तर त्याने काही विशेष सांगितलें जात नाही विश्वात ज्या गोष्टी आहेत त्या तशाच राहतील. त्यांच्या उपादान-कारणास कोणी जड म्हटले आणि कोणी चेतन म्हटले तरी त्याच्या स्वरूपात फरक तो काय होणार ? कालिदासाच्या काव्यास जडाचा विकास म्हटले काय, किंवा चैतन्याचा विलास म्हटलें काय, त्याची काव्यात्मकता तेवढीच राहील, आणि जडवाद विरुद्ध चिद्वाद हा शाब्दिक वाद ठरेल, म्हणून जडवादाच्या संदर्भात खरा प्रश्न आहे तो उपादान-कारणाचा नमून निमित्त-कारणाच्या स्वरूपाविषयी आहे.

जडवादाच्या मतें, विश्व-घटकाची या क्षणाची रचना आणि त्या प्रत्येकाच्या अंतर्हित असलेली ऊर्जा ही पुढच्या क्षणाच्या रचनेची नियामक ठरते पुढच्या क्षणाची रचनासुद्धा त्याच्या पुढच्या क्षणाच्या रचनेची नियामक ठरत असल्याने, परंपरेने, या क्षणाच्या रचनेला त्या तृतीय क्षणाच्या आणि त्याच न्यायाने, पुढील प्रत्येक क्षणाच्या रचनेची नियामक मानता येते; असे मानल्याने सबंध विश्व हे एक प्रचंड यंत्र ठरते मग प्रश्न येतो की, जाणीव नांवाचा जो पदार्थ आपणांस भासतो तो काय समजावयाचा ? जाणीव अस्तित्वांतच नाही असे तर म्हणतां येत नाही; म्हणून जडवादी असा पक्ष घेतील की, यांत्रिक रीतीने विश्वांतील घडामोडी चालत असताना काही ठिकाणी आणि काही प्रसंगी जाणिवेचा उद्भव होतो; पण ती जाणीव एखाद्या रत्नाच्या प्रभेप्रमाणे अकिंचित्कर आहे. जाणीव हें जडाचें कार्य असलें तरी तें कशाचेंच कारण नव्हे. अर्थात् विश्वात एखादा अतिमानवी हेतु अथवा संकल्प कार्यकारी नाही हे ओघानेच आले कारण, जडवादाच्या मते, मानवी इच्छा-आकांक्षा इत्यादीमुळेहि जगात काही घडत नाही. जे घडते ते पदार्थधर्माच्या स्वभावामुळे नियतपणें (म्हणजे, यांत्रिकपणे) घडते

ही विचारपद्धती काही लोकांना मान्य होते याचें एक कारण असे की, प्रिय-अप्रिय, इष्ट-अनिष्ट, युक्त-अयुक्त इत्यादि विचार-विधानांना अवसर न देता अवकाशांतील पदार्थांच्या गति-स्थितीच्या नियमांनी दिलेली उपपत्ति सर्वस्वी बुद्धिगम्य आणि समंजस वाटावी असा मानवी प्रज्ञेचा स्वभावतःच कल आहे. दुसरे कारण असे की, उपपादनाची ही रीत वापरून विज्ञान यशस्वी ठरले आहे, इतकेंच नव्हे तर मानवी जीवनपद्धतीत त्याने विलोभनीय क्रांति घडवून आणली आहे.

जडवादी-सत्ताशास्त्रापासून निगमनाने साक्षात् असा निष्कर्ष प्राप्त होत नाही की, आयुष्यात माणसाने स्वतःच्या भौतिक सुखाचा पाठलाग करावा; पण त्यांत अनुस्यूत असलेल्या नियतत्ववादाने मानवी स्वातंत्र्याचें अवमूल्यन होतें, आणि परिणामत, कर्तव्य-भावनेपेक्षा प्राप्तव्य-भावनेचा पुरस्कार होऊ लागतो, म्हणून डेमॉक्रिटस, लुसिपस, एपिक्युरस, चार्वाक, हॉब्स इत्यादि जडवाद्याच्या तत्त्व-विचाराला सुखवादाची झालर आढळते.

जडवादावरील आक्षेप : जडवादावरील काही आक्षेप असे . (१) जाणिवेचें स्वयंसिद्ध अस्तित्व आणि स्वतंत्र कार्य ही प्रत्यक्ष भासत असतांना त्यांना नाकारण्यांत काय हशील आहे ? जाणिवेचा अमुक एक उन्मेष अस्तित्वांत येतो त्या वेळी नियमितपणे भूतद्रव्याचे काही विशिष्ट संयोग-वियोग घडतात असे समजूं तरीसुद्धा अवकाशांतील हे संयोग-वियोग म्हणजेच जाणीव असें समीकरण सिद्ध होत नाही. तांबड्या त्रिकोणाचे मला भान होतें तेव्हा जें काही घडते ते तांबडेहि नसते आणि त्रिकोणीहि नसतें. भूत-वस्तु आणि भान यांच्यांतील अंतर दुर्लंघ्य आहे. (२) जडवादाच्या सिद्धान्तानुसार 'जडवाद खरा आहे' या स्वरूपाचे एखाद्याचे ज्ञान म्हणजे सृष्टीच्या नियमानुसार घडणारी मेंदूंतील एक विशिष्ट हालचाल होय. एवढाच त्याचा अर्थ असेल तर त्याला खरें अथवा खोटें कसें म्हणता येईल ? जडवाद खरा असेल तर तो खरा आहे असें कळण्याची शक्यता नाहीशी होते, म्हणून तो खरा नाही.

जडवादावरील असले आक्षेप त्यांत गृहीत असलेल्या यांत्रिकता-वादामुळे येतात; म्हणून मार्क्सवादी आपला सिद्धान्त 'द्वंद्वात्मक स्वयगतिशील जडवाद' या नांवाखाली आणून यांत्रिक जडवादापासून त्याला वेगळा करण्याचा प्रयत्न करतात. ते म्हणतात की, जरी माणसाची ती ती जाणीव त्या त्या विशिष्ट भौतिक परिस्थितीतून निर्माण होत असली, तरी एकदा निर्माण झाल्यावर तीहि भौतिक परिस्थितीवर परिणाम घडवून आणते.

संदर्भ-ग्रंथ : टायटस, एच. एच. : *लिव्हिंग इश्यूज इन फिलॉसफी*, आ. ४ (न्यूयॉर्क, १९६४ ; इंडियन रीप्रिंट; दिल्ली, १९६८).

श्री. ह. दीक्षित

जपानी तत्त्वज्ञान : पहा **: तत्त्वज्ञान, जपानी**

जस्टिन [जस्टिन, सेंट (सुमारे इ. स. १००–१६५)] : पॅलेस्टाईनमधील तत्त्वज्ञ. त्याच्यावर क्रमशः स्टोइकवाद, ॲरिस्टॉटल-वाद, पायथॅगोरसवाद आणि विशेषतः प्लेटोवाद यांचा प्रभाव पडला त्याने ख्रिस्ती धर्माचा स्वीकार केला; परंतु त्याने तत्त्वज्ञाचा विशिष्ट पोशाख व अभिरुचि कायम ठेविली. तो ख्रिस्ती धर्माचा पहिला तत्त्वज्ञ झाला. त्याचे उपलब्ध ग्रंथ दोन : 'ॲपॉलजीज फॉर दि ख्रिश्चन' व 'ए डायलॉग वुइथ ट्रायफन'. ख्रिस्ताच्या बाजूने केलेल्या मत-प्रतिपादनामुळे रोमन अधिकाऱ्यांनी त्याचा वध केला.

त्याने साक्षात्कारी बायबल-श्रुतीचें ग्रीक तत्त्वज्ञानांतील उत्कृष्ट तात्त्विक विचारांशीं पहिले संश्लेषण घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला.

'सत्यरूपी शुद्धबीजा 'प्रमाणे (स्टोइक कल्पना) असलेल्या दैवी 'शब्दा 'ने प्रत्येक मानवाची बुद्धि प्रकाशमान केलेली आहे, व त्यामुळे प्रत्येक मानवास देवाचें अस्तित्व आणि नैतिक शिव व अशिव यातील भेद जाणतां येतो; आणि देवपित्याचें अतीतत्व (देशिक अतीतत्व-सुद्धा), त्याची विश्वाची निर्मिति (प्लेटोचा 'टिमिअस' संवाद) आणि मानवाची शाश्वत नियति (प्लेटोची मृत्यूत्तरजीवन-कल्पना) ही तत्त्वे तर ग्रीक तत्त्वज्ञानी निश्चितच वायवलमधून (ओल्ड टेस्टामेंट) घेतलेली आहेत. (जस्टिनला या कल्पना ज्यू लेखकांकडून प्राप्त झाल्या). स्टोइक तत्त्वज्ञांप्रमाणेच जस्टिनलाहि असें वाटते की, कोणत्याहि निसर्ग-निर्मित वस्तूस स्वभावत च आध्यात्मिकता व अमरत्व नसते, तर त्या गोष्टी वायवल-श्रुतीमधील देवाच्याच देणग्या आहेत. जेव्हा दैवी शब्द (डिव्हाइन लोगॉस) ख्रिस्ताच्या देहस्वरुपांत अवतरला, तेव्हा त्याने जगास पूर्ण ज्ञान दिले, आणि हें ज्ञानच मानवाचें तारण करते व सर्व मानवी ज्ञानाची एकत्र गुंफण करते.

संदर्भ-ग्रंथ : गुडेनो, ई. आर. ' *दि थिऑलॉजी ऑफ जस्टिन मार्टर* (जेना, १९२३)

आर. व्ही. डस्मेट

जॅकोवी, एफ. एच. (१७४३–१८१९) : जन्म : ड्युसेलडॉर्फ, जर्मनी. भावनेच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रतिनिधि. शेवटी म्युनिचला ॲकेडेमी ऑफ सायन्सेसचा अध्यक्ष.

ग्रंथ : ऑन दि डॉक्ट्रिन ऑफ स्पिनोझा, १७८५; आयडिॲलिझम ॲंड रिॲलिझम, १७८७; ऑन डिव्हाइन थिंग्ज, १८११.

जॅकोवीच्या मतें व्यवहित ज्ञानांत ज्ञान गृहीत असतेच. विचार-प्रक्रियेच्या आधी श्रद्धेच्या मदतीने वस्तूचे ज्ञान झालें पाहिजे. कारण अव्यवहित अनुभव विश्लेपण-संश्लेपणात्मक विचारापेक्षा जास्त निश्चित ज्ञान देणारा अतएव जास्त प्रभावभूत आहे. अशा रीतीने जॅकोवीने नीतिशास्त्र व धर्मशास्त्र यांच्यावाहेरहि श्रद्धेचे क्षेत्र वाढविले आहे. गणिताच्या पद्धतीने सीमिताकडून सीमिताकडेच जातां येते. या चक्रांत असीमित कुठेच मिळत नाही. अर्थातच ईश्वर व स्वातंत्र्य निगमनाने सिद्ध होत नाहीत. त्यामुळेच स्पिनोझाच्या हातांतून अतीत-ईश्वर व कांटच्या हातांतून वाह्य-वस्तु ही सत्तत्त्वे निसटतात.

स्पिनोझाच्या तात्त्विक सुसगतीचें गुणग्रहण जकोवीने केलें; पण त्याच्या विचारावर टीकास्त्र सोडलें त्याच्या मतें स्पिनोझा म्हणजे निरी-श्वरवाद, दैववाद व मताग्रहिता. जॅकोवी धड कांटचा विरोधकहि नाही व पुरस्कर्ताहि नाही. अतींद्रिय वस्तु बुद्धीने कळत नाहीत यावद्दल त्याचे कांटशी एकमत आहे; पण समीक्षावादांतून वस्तुतत्त्वाचें उच्चाटन केलें पाहिजे असे तो म्हणे. " क्रिटीकला सुरुवात करताना वस्तुतत्त्वा-खेरीज चालत नाही; पण क्रिटीक सपेपर्यंत त्याचा टिकाव लागत नाही. " कारण वेदनासाठी त्याची जरूर आहे; पण वुद्धीला त्याचा विचार करता येत नाही.

नवजीवनवादी नीतिशास्त्र व काट यांच्या मधोमधचें जॅकोवीचे नीतिशास्त्र आहे सद्‌गुण सहजप्रवृत्तींवर अवलवून आहेत, नियमांवर नाहीत, या विचारांत कांटविरुद्ध नवजीवनवाद व जॅकोवी यांचें एकमत आहे. सद्‌गुण निष्काम आहेत व पूर्तिवाद हे नैतिक ध्येय नाही, या वावतीत नवजीवनवादाविरुद्ध कांट व जॅकोवी एकत्र येतात. स्वातंत्र्याच्या व व्यक्तित्वाच्या त्याच्या कल्पनेने प्रत्येक व्यक्तीत नीतिमत्तेचे रूप वेगळे दिसते

ईश्वर व्यक्ति असून त्याने सृष्टीच्या वेळी ईश्वरी स्वभावालाच मानवी रूप दिले. तो चर्मचक्षूंना नव्हे तरी अंतश्चक्षूंना दिसतो. आपल्या स्वतंत्र व स्वसवेद्य व्यक्तित्वाकडून ईश्वराच्या व्यक्तित्वाकडे जातां येतें.

जॅकोवीचे विचार अत्यंत सुस्पष्ट असून तो उत्कृष्ट टीकाकार होता. भावना व बुद्धि यांची स्वतंत्रता हे त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें वैशिष्ट्य असून तो त्या दोन्हींना एकत्र आणू शकला नाही. वौद्धिक अंत प्रज्ञेत त्यांना एकत्र आणण्याचा जॅकोवीचा प्रयत्न म्हणजे त्याची स्वत ची फसवणूक होय. कारण वौद्धिक अंत प्रज्ञेत व्यवहितता येतेच.

संदर्भ-ग्रंथ : युवरवेग, एफ. ' *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, फ्रॉम थेलीस टु दि प्रेझेंट टाइम*, अनु. एच. वी. स्मिथ व पी. शॉफ (लंडन, १८७५, १८७६); श्विग्लर, एफ. सी. ए. . ए हॅंडवुक *ऑफ दि हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु. जे. एच स्टर्लिंग (एडिंवरो, १८६७ ; आ. १२, १८९०); हार्टशॉर्न सी व रीज, डव्ल्यू. एल. संपा. : *फिलॉसफर्स स्पीक ऑफ गॉड* (शिकॅगो, १९५३).

पद्मा भी. कुलकर्णी

जॅस्पर्स, कार्ल (१८८३–१९६९) : ह्याचा जन्म ओल्डेन-वर्ग (जर्मनी) येथे २३ फेब्रुवारी, १८८३ रोजी झाला. हा हायडेल्वर्ग येथे प्राध्यापक होता. कायद्याच्या अभ्यासापासून सुरुवात करून नतर त्याने वैद्यकाकडे लक्ष दिले. पुढे मानसशास्त्रावर वरेंच लिखाण केल्यावर, त्याची प्रज्ञा जशी जशी परिणत होत गेली तशी तशी ती तत्त्वज्ञानाकडे वळली. साप्रतच्या काळांत जॅस्पर्स हा हायडेगरप्रमाणेच अस्तित्ववादाचा आधारस्तंभ म्हणून मानला जातो.

तत्त्वज्ञानाचें महत्त्व नीट समजून घेण्यासाठी त्याला विज्ञानापासून वेगळें करावे लागेल. विज्ञान व त्याच्या अनुपंगाने तंत्रविद्या (टेक्नॉ-लॉजी) ह्यांच्या अचाट प्रगतीमुळे सांप्रतकाळांत आपलें जीवन इतकें जटिल व यांत्रिक झालें आहे की, त्यांच्या तावडीतून कशी सुटका करून घ्यावी ही आजची एक मोठी समस्याच आहे; पण किती जरी झाले तरी विज्ञानाची व्याप्ति ही आशिक व एकदेशीयच असते. उदा.— जीवविज्ञानाप्रमाणे जीवनाची व्याख्या करावयाची झाली तर ती रासायनिक द्रव्याच्या संमिश्रणांद्वारे अथवा शारीरिक रचना व तिचें कार्य ह्यांच्याद्वारे अथवा विविध अवयवांची व जीवांच्या निरनिराळ्या रूपांची उत्क्रांति ह्या सिद्धान्तद्वारे करावी लागते; परंतु अशा व्याख्येत 'संपूर्ण जीवनाचा ' मात्र समावेश होत नाही आणि म्हणूनच आपल्याला शेवटी तत्त्वज्ञानाची कास धरावी लागते.

अस्तित्ववाद्याच्या मूळ भूमिकेला अनुसरून जॅस्पर्स मानवी अस्तित्वाला (डासैन) तत्त्वज्ञानाचा आधार मानतो. मानवेतर वस्तूचा अनुभव त्यांच्या वाह्यांगांपुरताच मर्यादित असल्याने त्यांत संपूर्णता नसते; पण मानवी अनुभवांचें वैशिष्ट्यच मुळी हें आहे की,

त्यात अंतर्बाह्यांगाचा समन्वय एकत्र सापडतो. म्हणूनच संपूर्णता हें त्याचें प्रधान लक्षण आहे; परतु असे जरी असले तरी सर्वसाधारण मानवाला अशा संपूर्णतेची जाणीव असतेच असे मात्र नाही. व्यावहारिक जीवनाच्या धकाधकीत आपण बहुतेक आर्थिक विवचनेत गुरफटून केवळ आधिभौतिक सुख मिळविण्यासाठीच आपली सर्व शक्ति खर्च करतो; पण मानव म्हणजे नुसता जड पिंड नसून, त्यात बुद्धि असते; उच्च आध्यात्मिक ध्येयाची आकाक्षापण असते आध्यात्मिकता ही आधिभौतिकतेपेक्षा जास्त महत्त्वाची असते ह्याचा कितीतरी पुरावा मानव सस्कृतीच्या इतिहासांत आढळतो, व त्यामुळे आध्यात्मिकता मानवी जीवनाचे सारसर्वस्व आहे हे विचारी मनाला पटू लागते.

विषय व आत्मा ह्याच्या समन्वयातून निर्माण झालेली संपूर्णतेची जाणीव हाच तत्त्वज्ञानाचा मुख्य विषय आहे; पण अशा संपूर्णतेचा अनुभव घेणे म्हणजे साधीसुधी गोष्ट नव्हे त्यासाठी बुद्धीच्या ठिकाणी असलेले सर्व सामर्थ्य जागृत करावे लागते आणि त्या चैतन्यातून जेव्हा आपण मानवी जीवनाकडे पाहू लागतो, त्या वेळी त्याचे स्वरूप पार बदलून जाते अशा जागृत बुद्धिद्वारा आपणास काय बोध होतो ? ,

सर्वव्यापी अतींद्रिय मानवी अस्तित्व . सर्वप्रथम, आपणास असे कळते की, मानवी अस्तित्व ही दिक्कालावच्छिन्न वस्तु नसून ते सर्वव्यापी ('उम्ग्राइफेण्ड' ऑर एन्कम्पासिंग) आहे; कारण मानवी चैतन्यापलीकडे काही असल्याची कल्पनाच मुळी हास्यास्पद आहे; पण मानवी अस्तित्व हे सर्वव्यापी आहे असे म्हणताना जॅस्पर्स असेहि म्हणतो की, ते अतींद्रियहि आहे.

अतींद्रिय म्हणजे वास्तविक जगापलीकडले काहीतरी; पण म्हणून तें चैतन्यापलीकडले असते असा त्याचा अर्थ नव्हे. जगाची कक्षा प्रत्यक्षापर्यंत मर्यादित असते; पण प्रत्यक्षाची वास्तविकता ही एके काळी सभाव्यतेच्या उदरात लपलेली असते हे मात्र विसरून कसे चालेल ? सभाव्यता घडवून आणल्याशिवाय वास्तविकतेला अथवा प्रत्यक्षाला काही अर्थच राहत नाही, म्हणून वास्तविकता ही केवळ विविध घटनांचा समन्वय नसून तिचा उगम सभाव्यतेच्या जाणिवेतून होत असतो, हेच शेवटी जॅस्पर्स आपल्या निदर्शनास आणू इच्छितो.

खरे म्हटले असता मानवी अस्तित्व हे चिन्मय आहे, प्रकाशमय आहे. काटच्या मताला अनुसरून जॅस्पर्स असे म्हणतो की, मानवी चैतन्याची कक्षा (मोड) दिक्कालावच्छिन्न दैनंदिन जीवनापर्यंतच मर्यादित नसून ती समस्त मानवतेचा ठाव घेत असते; म्हणून त्याला काटने सामान्य चैतन्य (बीवुस्ट सैन उबेरहॉप्ट) असे म्हटले आहे. सर्व मानवाच्या ज्ञानशक्तीत त्याचा अधिवास असतो. हें सामान्य चैतन्य जरी अतींद्रिय असले तरी त्याचा वास्तविकतेशी घनिष्ठ संबध असतो; म्हणून खऱ्या अर्थाने ते अतींद्रिय नव्हे. जॅस्परच्या मतें खरे अतींद्रिय हे सामान्य चैतन्याच्यापलीकडेच असतें. त्यातच मानवी अस्तित्वाची संभाव्यता दडून बसलेली असते. ह्या सभाव्यतेचा सपूर्ण साक्षात्कार झाल्याशिवाय मानवी अस्तित्वाला परिपूर्णता येत नाही; पणअशी परिपूर्णता मिळविणे हे अतिदुष्कर कार्य आहे. त्यासाठी कधीकधी मानवाला आपले सर्वस्व पणाला लावावें लागतें. सॉक्रेटीसने विषप्राशन करूनच नाही का आपल्या अंतरात्म्याचे समाधान केलें ?

तसेच मानव-जीवनांतदेखील कधीकधी असे परमावधिक आणीबाणीचे प्रसग (ग्रेन्झसिच्युएशन) येतात की, जेव्हा जीवनाचें तारू वादळात सापडून कुठल्यातरी खडकावर आपटत आहे असे त्याला वाटते; पण अशा संकटाच्या क्षणातच त्यांच्यावर मात करण्याच्या प्रयत्नामध्ये मानवाला आपल्या स्वातत्र्याची, स्वत च्या अलौकिक सामर्थ्याची जाणीव होऊं लागते; नव्हे, त्यांतूनच त्याला परमेश्वराचा साक्षात्कार होतो; म्हणून खरें अस्तित्व (एक्झिस्टन्स) हे सर्वव्यापी, चिन्मय व परमेश्वरप्रेरित असते असेच शेवटी म्हणावे लागेल. स्वत च्या अस्तित्वाला सर्वव्यापी चैतन्याने प्रकाशमय करणें (एक्झिस्टेन्झ – एरहेलिंग) हे खरे मानवाचे अंतिम ध्येय आहे.

सर्वव्यापी अतींद्रिय चैतन्याला व्यक्त करण्याची भाषा कोणती ? अशा चैतन्याचा वास्तविकतेशी प्रत्यक्ष संबंध नसतो हें उघडच आहे; म्हणून ज्या दररोजच्या भाषेतून आपले व्यवहार चालवितो ती भाषा असे चैतन्य व्यक्त करण्यास तोकडी पडते; तरीपण अशा चैतन्याची स्वत.ची निराळी भाषा असते. तिला शून्याची (शिफर) भाषा असे जॅस्पर्सने म्हटलें आहे. पुराणाच्या आख्यायिका (मिथ्स), दतकथा किवा लहान मुलाच्या जगदुत्पत्ति व लयविषयक कल्पना यांद्वारे कधीकधी अतींद्रिय सभाव्यतेकडे आपले लक्ष वेधले जाते. ह्याच रहस्यमय बोधाला जॅस्पर्स तत्त्वज्ञानविषयक श्रद्धा (फिलॉसॉफिक फेथ) असे म्हणतो.

स्वातंत्र्य . अस्तित्वासाठी केवळ इतरांशी संबध (कम्युनिकेशन) व जगाशी सबंध (हिस्टॉरिसिटी) ठेवण्याची आवश्यकता असते, असे नसून त्यासाठी आपल्याला स्वत. आपल्याशीच संबंध ठेवावा लागतो. ह्यालाच 'स्वातंत्र्य' असें म्हणतात. आता ह्या स्वातत्र्याची मुख्य लक्षणे काय आहेत ते बघू या. प्रथमत. स्वातत्र्याचे अस्तित्व हे तर्काने प्रामाणिक होत नसते; कारण, जॅस्पर्सच्या मते अस्तित्वविषयक स्वातत्र्य हे मानसशास्त्राचा विषय नाही. 'हेतुद्वारे' त्याची व्याख्या करता येणार नाही; कारण हेतूत मानवाच्या आचरणाचा कुठलातरी एकच पैलू व्यक्त होतो; परंतु स्वातंत्र्यात आपलें सर्व व्यक्तिमत्त्व संपूर्णपणे व्यक्त होतें. दैनंदिन आवडीनिवडीत आपण काहीतरी निश्चित असें करण्यात दंग असतो; परंतु अस्तित्वविषयक स्वातत्र्यांत आपण स्वत च्या आत्म्याची निवड करीत असतो म्हणून स्वातंत्र्याविषयी बौद्धिक विनिश्चय करणे शक्य नाही. त्याविषयी अस्तित्वविषयक विनिश्चय शक्य आहे. हा विनिश्चय ज्ञानाने उपलब्ध होत नसून वैयक्तिक निर्णयानेच मिळवितां येतो

किर्केगार्डप्रमाणेच जॅस्पर्सने स्वातंत्र्याचे नातें चिंतेशी जोडले आहे. स्वत बद्दल संपूर्ण जबाबदारीची जाणीव असण्यांतच मला एक प्रकारची चिता वाटते. कारण आत्मपरिपूर्तीत स्वातंत्र्याच्या अभावाचीदेखील शक्यता असते. मी केलेल्या निश्चयाची मला भीति वाटते. जे परिचयाचें जग आहे व ज्या जगांत अनेक सुखद संभावना आहेत, त्यांना सोडून त्यांच्या तुलनेंत संशयास्पद व दरिद्री जगाचीदेखील मी निवड करू शकतो. ह्याचा परिणाम कदाचित् असादेखील होऊं शकेल की, मी केवळ स्वप्नरंजनेपण करीत असेन.

स्वातत्र्य हे केवळ अस्तित्वाच्या आणीबाणीच्या प्रसगीच उद्भवते असे नाही मी दैनंदिन जीवनाच्या कित्येक लहान-मोठ्या गोष्टीत तन्मय होऊन स्वत.ला विसरूं शकतो अथवा स्वत ला मिळवू शकतो

कारण विषयाशी असलेला संबंध हा स्वातंत्र्याचा गाभा नसून स्वत.च्या आत्म्याचा अंश हा त्यांतील महत्त्वाचा भाग असतो. प्रत्येक निवड विशिष्ट परिस्थितीत करावी लागते व अशा निवडीचे काही निश्चित परिणाम होतात की ज्यांबद्दल मी स्वत.च जबाबदार असतों.

स्वातंत्र्याचा रोख स्वत च्यापलीकडील अतीद्रियाकडे असतो. ज्या अर्थी स्वातंत्र्यात आत्मचैतन्याची जाणीव असते, त्या अर्थी मी स्वत.च्या परिसीमेतून बाहेर पडून माझ्याहून काहीतरी भव्य व उदात्त अशा असीम (अन्कडिशण्ड) अतीद्रियाचा आश्रय घेत असतों.

अतीद्रिय व सर्वव्यापी चैतन्याच्या परिकल्पनेच्याद्वारे जॅस्पर्सने अस्तित्ववादाची एक मोठी उणीव दूर केली आहे अस्तित्व हें बुद्धिगम्य नाही असे म्हणतांना, अस्तित्ववादी बुद्धिविरोधी असतात असा त्याचा अर्थ केला जातो, पण अस्तित्ववादाला बुद्धीचे (तिचें सपूर्ण सामर्थ्य जमेस धरल्यास) वावडें नाही हे जॅस्पर्सने दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. बुद्धीनेच मानवी अस्तित्वाची परिपूर्ति होते हे त्याचें स्पष्ट मत आहे. अशा बुद्धीनेच शेवटी परमेश्वराचा साक्षात्कार होतो हे म्हणताना अस्तित्ववाद जरी विशिष्ट धर्माचा पुरस्कार करीत नसला, तरी खऱ्या धार्मिक भावनेचा पुरस्कार करूं शकतो, हें जॅस्पर्सचें तत्त्वज्ञान वाचल्यावर आपणांस कळू शकेल.

जॅस्पर्सचे प्रमुख ग्रंथ : फिलॉसफी खंड १–३ (दुसरी आवृत्ति, वर्लिन); रीझन अँड एक्झिस्टेन्स (इंग्रजी भाषांतरकार–विलिअम अर्ल, रटलेज् अँड केगन पॉल, लडन); दि पेरेनिअल स्कोप ऑफ फिलॉसफी (रटलेज अँड केगन पॉल, लंडन); मॅन इन दि मॉडर्न एज (भाषांतरकार–इडन आणि सेडर पॉल, लंडन).

संदर्भ-ग्रंथ : जॅस्पर्स, के. : *फिलॉसफी*, ३ खं. (वर्लिन, १९३२; आ. ३, १९५६);— : *रीझन अँड एक्झिस्टन्स*, अनु डब्ल्यू. अर्ल (न्यूयॉर्क, १९५५);— : *दि पेरेनिअल स्कोप ऑफ फिलॉसफी*, अनु. आर. मॅन्हीन (लडन, १९४९);— : *मॅन इन दि मॉडर्न एज*, अनु. ई. पॉल व एस. पॉल (लंडन, १९३३; आ. २, १९५१); — : *आइन्फीहरूंग इन दि फिलॉसफी* (झूरिच, १९५३; आ. ४, १९५५); शिल्प, पी. ए. संपा. : *दि फिलॉसफी ऑफ कार्ल जॅस्पर्स* (न्यूयॉर्क, १९५७).

ना. वि. जोशी

जावडेकर, अनंत गणेश : [जन्म : ९–९–१९१९, इंदापूर, महाराष्ट्र], एम. ए. (अलाहाबाद) १९४२; पीएच. डी. (मुंबई), १९५२; डी. लिट. (मुंबई) १९६५. शिक्षण स. प. कॉलेज व फर्ग्युसन कॉलेज, पुणें. अध्यापक १९४२ ते १९४७ स. प. कॉलेज. १९४७ पासून वडोदे, १९५८ पासून वडोदें विद्यापीठांत तत्त्वज्ञान-विभाग-प्रमुख. इंडियन फिलॉसॉफिकल कॉंग्रेसचे तर्कशास्त्र व तत्त्वज्ञान-विभागाचे अध्यक्ष, कटक, १९५९; १९६४ ते १९७० तिचे सहचिटणीस व १९७० पासून तिच्या कार्यकारिणीचे अध्यक्ष; अखिल भारतीय दर्शन-परिषदेच्या कार्यकारिणीचे उपाध्यक्ष; नीतिशास्त्र व सामाजिक तत्त्वज्ञानविभागाचे अध्यक्ष, मुझफ्फरपूर, १९५९; अधिवेशनाचे अध्यक्ष, उदेपूर १९६६ व जोधपूर १९६९; प्रमुख सपादक, वडोदें युनिव्हर्सिटी जर्नल १९६९ पासून; सहसंपादक दार्शनिक त्रैमासिक; श्रीमंत प्रतापशेठ वेदान्त लेक्चरर, इ. फि. काँ., चंदीगढ, १९६३; इं. फि. काँ. कार्यकारिणी अध्यक्ष, १९७०.

प्रकाशनें व ग्रंथ : १. ॲप्रोच टु रिॲलिटी, १९५७, ओरिएंटल इन्स्टिटयूट, वडोदें. २. ॲक्शिओनोएटिक्स : व्हॅल्युएशनल थिअरी ऑफ नॉलेज, १९६३, अलाइड पब्लिशर्स, मुंबई इतर लेख व निबंध सुमारे ६०.

माझ्या प्रकाशनांतून मीं पुढील विचारसरणी माडलेली आहे : विज्ञान, इतिहास, कला, साहित्य, नीति, धर्म, तत्त्वज्ञान असे ज्ञानाचे अनेक मूर्त प्रकार आहेत; आणि कोणताहि ज्ञान-प्रकार असा नाही की, ज्यांत मूल्यांश नसतो तेव्हा, ज्ञानप्रकारांचें मूल्यदृष्टीने तारतम्य करणें व त्यांची श्रेणी लावणे हें ज्ञानमीमांसेचें आणि पर्यायाने सर्वंकष तत्त्वज्ञानाचे खरे स्वरूप होय. ज्ञानाप्रमाणेच मूल्येहि अनेकविध आहेत व मूल्यश्रेणीमध्ये प्रत्येकाचें निश्चित स्थान आहे. सर्व मूल्यांचा उगम व आविष्कार अनेकरूप असणाऱ्या मानवी जीवनामध्ये होत असल्याने त्यांच्यांत संवाद असावयास हवा; परंतु एखाद्या विशिष्ट ज्ञानप्रकाराचा, ज्ञेयविषयाचा किंवा विचार-पद्धतीचा वा अन्वेषणपद्धतीचा ऐकांतिक आग्रह धरल्यामुळे ज्ञानामध्ये दोष निर्माण होत असतात व ज्ञानाची एक-रूपता भंग पावते. सत्यं, शिवं, सुदरम् एकात्म असतांना केवळ एकाचा इतरनिरपेक्ष आग्रह अयुक्त होय.

मूल्यपरक शास्त्र : मानवी अनुभवांमध्ये वस्तु आणि मूल्यें या दोघानाहि स्थान आहे; तथापि वस्तूपेक्षा मूल्याचा अनुभव अधिक महत्त्वाचा आणि साक्षात् असतो. तो मानवाचा वैशिष्टय-निदर्शक आहे. तेव्हा मानवी ज्ञानाचें मूल्यात्मक तारतम्य ठरवून सर्वश्रेष्ठ व अधिकतम मूल्यांचा आविष्कार करणारें जें अनुभवात्मक ज्ञान मनुष्यास होते तेच अतिम तत्त्व अथवा सत्य होय. या अंतिम वस्तुतत्त्वाचा आविष्कार निरनिराळ्या क्षेत्रांमध्ये ज्या तऱ्हेचा असेल त्याला अनुरूप अशी पद्धती स्वीकारून ज्ञान प्राप्त करून घेतां येतें. कोणत्याहि एकाच पद्धतीचा सर्व क्षेत्रांत सारखाच आग्रह धरणें हा महाप्रमाद होय. या सर्व पद्धतींचा वापर करणारा तो ज्ञाता जो ज्ञान-शास्त्रांत महत्त्वाचा होय; व त्याच्या शारीरिक, मानसिक, बौद्धिक, नैतिक, आध्यात्मिक शक्तीच्या विकासावरच अखेर त्याच्या ज्ञानाचें मूल्य ठरणार. हा अधिकार वाढवणें हा त्याचा धर्म होय. हा धर्म सत्या-धिष्ठित, सार्वत्रिक, एकात्म पण विविधरूप व प्रगतिशील असतो. सर्व ज्ञानप्रकारांचें मूल्याधिष्ठित तारतम्य ठरवून सत्याचे निर्धारण करणाऱ्या या शास्त्रास 'मूल्यपरकशास्त्र' असें नांव दिलेलें आहे.

ज्ञानशास्त्रांतील उपयुक्ततावादाने अथवा व्यवहारवादाने ज्ञानाचें खरेंखोटेंपण ठरविण्यासाठी उपयुक्तता हे एकच मूल्य स्वीकारलें आहे व इंद्रियप्रत्यक्षज्ञानावर भर दिला आहे. मूल्यपरक-ज्ञानशास्त्राचा दृष्टिकोण अधिक व्यापक आहे. सर्व प्रकारची मूल्यें आणि सर्व प्रकारचे अनुभव याना प्रामाण्य देण्याविषयी त्याचा आग्रह आहे. अध्यात्मवाद अंतिम सत्तेचे आत्मिक स्वरूप मानतो. जडवादाने अंतिम सत्तेला जड ठरविलें आहे. मूल्यपरक-ज्ञानशास्त्राप्रमाणे हे दोन्ही वाद ज्ञानान्तर्गत आहेत; व त्यांचे खरेंखोटेंपण त्या वादापासून निष्पन्न होणाऱ्या जीवनमूल्यांच्या अधिक-उणेपणानुसार ठरविले पाहिजे. तत्त्वाचें निर्धारण ज्ञानद्वारा

आणि ज्ञानाचे प्रामाण्यनिर्धारण मूल्याच्याद्वारा केले पाहिजे. पारंपरिक ज्ञानमीमासेमध्ये पूर्वोपलब्ध वस्तूच्या अथवा सत्तेच्या अनुषंगाने ज्ञानविषयक प्रमाण-प्रामाण्यादि समस्यांचा विचार केलेला आहे; परंतु मूल्यपरक-ज्ञानशास्त्र ज्ञानाच्या नवनिर्माणक्षमतेविषयीहि विचार करतें; कारण नवीन मूल्यातून नवीन ज्ञान व नवीन ज्ञानांतून नववस्तु व नववस्तुस्थितीची निर्मितीहि सभाव्य आहे अशा विचारसरणीच्याद्वारा ज्ञानशास्त्राला एक नवीन मिति देण्याचा हा प्रयत्न आहे.

अ. ग. जावडेकर

जावडेकर, शं. द. [जावडेकर, शंकर दत्तात्रय (१८९४–१९५५)] शकर दत्तात्रय जावडेकर यांचे वडील हे विजापूरकर, गोखले आणि टिळक या महाराष्ट्रीय थोर पुरुषांचे निकट स्नेही होते. त्याच्याकडून शकररावाना राजकारणी बुद्धि व उदार स्वभाव या देणग्या मिळाल्या समन्वयबुद्धि, तेजस्विता आणि झुझारवृत्ति ह्या गुणाचाहि वारसा वडिलाकडून त्याना आलेला दिसतो

महाविद्यालयीन अध्ययनकालांत अभ्यासविषयाचा समन्वय शंकररावानी साधलेला दिसतो बी ए ला तत्त्वज्ञान आणि एम. ए. ला अर्थशास्त्र व राजकारण हे विषय त्यांनी घेतले होते. राजकारणविचाराला तत्त्वज्ञानाची बैठक आवश्यक आहे, असें त्यांचें विद्यार्थिदशेपासून मत होते तत्त्वज्ञानांतहि पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाबरोबर त्यांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाचाहि मूळ संस्कृतातून व महाराष्ट्रीय सत ज्ञानदेव, एकनाथ, तुकाराम व रामदास याच्या मूळ ग्रथांचाहि त्यांनी अभ्यास केला होता अर्थशास्त्राच्या अध्ययनांत व्यक्तिवादी आणि समाजवादी या दोन्ही पथाच्या अर्थशास्त्राचे त्यानी अध्ययन केलें होतें. टिळकांच्या राजकारणाप्रमाणे आगरकराच्या सामाजिक समतेच्या क्रांतिकारक विचार-सरणीचा त्याच्या जीवनावर तरुणपणीच परिणाम झालेला होता. स्वातंत्र्याच्या प्रस्थापनेसाठी सुरू झालेल्या गाधीच्या असहकार-चळवळीत एम ए. च्या परीक्षेवर बहिष्कार घालून ते प्रारंभींच सामील झाले आणि जीवनाच्या अखेरच्या क्षणापर्यंत भारतीय समाजाच्या सर्वांगीण उत्थानाचे ते सक्रिय चितन करीत होते. स्वातंत्र्याच्या लढ्यांत त्यांनी देहदडहि सोसलेले आहेत टिळक महाविद्यालयांत इतिहास, अर्थशास्त्र आणि राज्यशास्त्र या विषयाचे ते आचार्य होते. टिळक महाविद्यालयात येण्यापूर्वीच त्याची वैचारिक बैठक बहुतेक स्थिर झालेली होती. 'राजनीतिशास्त्रपरिचय' या आपल्या पहिल्याच ग्रथात त्यानी राष्ट्रीय स्वातंत्र्य आणि लोकशाही समाजवाद यांचा समन्वयात्मक विचार माडलेला आहे. त्या ग्रंथामुळेच त्यांना टिळक महाविद्यालयांत आचार्य-स्थान लाभले. महाराष्ट्रीय विचारवंतांतहि याच ग्रथाने त्याना एकदम स्थान मिळाले. 'लोकशिक्षण'कार जाभेकरांच्या 'लोकशिक्षण' मासिकांत जावडेकर प्रचलित राजकीय प्रश्नांवरील आपल्या विचारपरिप्लुत लेखातून ते तात्त्विक ऊहापोह करीत असत याशिवाय पुण्याच्या व मुंबईच्या काही नियतकालिकांशीहि संपादक-लेखक म्हणून विविध कालखंडात त्याचा संबध आला होता. राष्ट्रसेवादल व कोरगावकर-धर्मादाय सस्था यातहि त्यानी विचारप्रवर्तक मार्गदर्शनाचें महत्त्वाचें कार्य केले महाराष्ट्रातील तीन पिढ्यांना त्यांनी बौद्धिक विचारप्रवर्तक मार्गदर्शन केले हे त्याच्या जीवनातील मोठेच कर्तृत्व समजले पाहिजे

आश्रमव्यवस्था : लोकमान्य टिळकाच्या 'गीतारहस्य' ग्रथाची जावडेकरांच्या मनावर तरुणपणी विशेष छाप पडलेली होती भारतीय विचारांचा पाश्चात्त्य विचाराशी साधा जोडून दाखविण्याची टिळकाची विवेचन-पद्धती त्यानी आपल्या सर्वच ग्रंथात अनुसरलेली आढळते. टिळकांचा भर भारतीय विचाराचे श्रेष्ठत्व सिद्ध करण्यावर विशेष आढळतो जावडेकरानी भारतीय संस्कृतीचे तात्त्विक श्रेष्ठत्व अखेरपर्यंत प्रतिपादिले आहे; पण सामाजिक व आर्थिकदृष्ट्या भारतीय समाजाने आधुनिक पाश्चात्त्य समाजापासून बरेच शिकलेहि पाहिजे, हा विचार जावडेकराच्या ग्रथांत स्पष्ट केलेला आढळतो. वर्णाश्रमव्यवस्थेपैकी वर्णव्यवस्था ही नव्या काळांत टिकू शकणार नाही, कारण त्यामागील विचारसरणी सामाजिक समता व आर्थिक समता या नव्या मूल्यांच्या दृष्टीने कालबाह्य ठरली आहे, असें त्यानी आपल्या विवेचनांत जागोजागी प्रतिपादिलें आहे आश्रमव्यवस्थेवर मात्र त्याचा अखेरपर्यत विश्वास होता. व्यक्तिविकासाच्या दृष्टीने आश्रमव्यवस्था ही उत्तम योजना आहे आणि व्यक्तीचा सामाजिक व आध्यात्मिक विकास साधण्याला लागणारी सयमाची मूल्यें तीत चागली सरक्षिलेली आहेत असे त्यांचें मत होते.

सत्याग्रही तत्त्वज्ञान : महात्मा गांधीच्या सत्याग्रही तत्त्वज्ञानाचा सामाजिक व आर्थिक आविष्कार कोणत्या प्रकारे व्यवहार्य होऊ शकेल याविषयी जावडेकरानी तपशीलवार विवेचन केलें आहे. बाकुनिन व क्रोपोटकिन यांच्या अराज्यवादी विचारांचें गांधीजींच्या विचाराशी त्यानी साम्य-वैषम्य विवेचिले आहे लोकसत्ता, समाजसत्ता व आत्मसत्ता यांचे क्रमवार कसें विकसन होऊ शकेल याची उत्तम मीमांसा त्यांनी केली आहे जीवन-विचार हे जीवनाच्या प्रत्यक्ष लढ्यांतूनच विकसित होत जातात असा जावडेकरांचा महत्त्वाचा सिद्धान्त होता व त्याप्रमाणे त्याच्या स्वतःच्या जीवनांत त्यानी अनुभवहि घेतला होता. भारतीय स्वातंत्र्याचा लढा हा केवळ राजकीय स्वरूपाचा नाही, तो एक जागतिक सांस्कृतिक लढ्याचा भाग आहे, ही त्यांची निष्ठा होती; आणि त्या निष्ठेमुळे भारतीय विचाराला लोकशाही समाजवादाचे स्वरूप अटळपणें येत जाणार असे त्यांनी हेरले होतें महाराष्ट्रांत लोकशाही समाजवादाचें तत्त्वज्ञान आचार्य जावडेकरांनीच प्रतिपादिले. जीवनाच्या सर्वांगीण चिंतनाचा त्यांना ध्यास असल्यामुळे त्यांनी नव्यानव्या सर्व विचारप्रणालींचा आस्थेनें अभ्यास केला होता.

टिळक व अरविंद घोष यांनी पुरस्कारिलेल्या राजकीय बहिष्कारयोगाची गांधीनी आपल्या असहकारयोगांत परिणति करून तो योग राष्ट्रातील सामान्य जनतेकडून अत्यंत मोठ्या प्रमाणांत आचरून घेतला, हें टिळक आणि गांधी यांच्यामधील समन्वयाचे सूत्र म्हणून, जावडेकरांनी आपल्या ग्रंथांतून उत्तम स्पष्ट केले आहे सामुदायिक चळवळीला अहिंसेची दीक्षा दिल्यामुळे गांधीना हा बहिष्कारयोग मूर्त स्वरूपात उभा करतां आला, हें गांधीजीच्या यशाचे वैशिष्ट्य जावडेकरांनी आपल्या अनेक ग्रंथांतून बौद्धिक विश्लेषणाच्याद्वारे विशद केले आहे. राजकीय स्वातंत्र्य आणि आध्यात्मिक सामर्थ्य या समाजतत्त्वज्ञानांतील दोन प्रमुख मूल्यांचा व शक्तींचा समन्वय

साधण्याची भारतीय संस्कृतीला शक्यता का झाली याचा तर्कगम्य उलगडा त्यांनी चांगला करून दाखविला आहे. पाश्चात्त्य विचारातील व्यक्तिवाद, राष्ट्रवाद आणि लोकशाही या समाजमूल्याविषयीच्या सिद्धान्ताचे तार्किक समालोचन त्यांनी सविस्तरपणे आपल्या निबंधातून केलें आहे. भांडवलशाही आणि समाजवाद या मूल्यकल्पनांचे पाश्चात्त्य जगातील द्वंद्व त्यांनी मराठीमध्ये चांगल्या तऱ्हेने वर्णिलेले आढळेल. लोकशाही हा केवळ राजकीय विचार नाही, तर तो एक सांस्कृतिक मूल्यविषयक विचार आहे आणि त्यासाठी समाजातील सर्व घटकांना राजकीय स्वातंत्र्याबरोबरच आर्थिक समानताहि मिळवून द्यावी लागेल, हाहि विचार त्यांनी सतत मांडलेला आढळतो.

'समाजवाद आणि सर्वोदय' या आपल्या शेवटच्या ग्रंथात मार्क्सवाद, अराज्यवाद आणि सर्वोदयवाद यांचे चिकित्सक परीक्षण करून आपले समन्वयाचे तात्त्विक सिद्धान्त त्यांनी विशद केले आहेत व 'आधुनिक भारत' आणि 'समाजवाद व सर्वोदय' या दोन ग्रंथांत जावडेकरांचे जीवनविषयक सर्व विचार ग्रथित झाले आहेत. 'लोकमान्य टिळक व महात्मा गांधी' या आपल्या लेखसंग्रहात त्यांनी सांस्कृतिक समन्वयाचे आपले विचार एकत्रित केले आहेत. 'हिंदु-मुसलमान ऐक्य' या ग्रंथात त्यांनी हिंदु-मुस्लिम समस्येचा नव्या दृष्टिकोणातून विचार केला असून, हिंदुस्थानचें ऐक्य व आशियाचें स्वातंत्र्य यांचे परस्परसंबंध कसे निगडित झाले आहेत ते दाखविले आहे.

क्रांतिरस : जावडेकरांनी आधुनिक मराठी साहित्याचेहि आपल्या खास दृष्टिकोणांतून मूल्यमापन केले आहे. 'पुरोगामी साहित्य' या आपल्या पुस्तकांत त्यांनी साहित्य आणि सामाजिक पुनरुत्थान यांचे परस्परसंबंध चांगले उलगडून दाखविले आहेत. "वाङ्मय ही समाजाच्या बुद्धीची शाब्दिक प्रतिमा असल्याने ही बुद्धि तेजस्वी बनविण्यावर वाङ्मयनिर्मिति अवलंबून आहे आणि बुद्धीची ही प्रखर तेजस्विता अभ्यास व वैराग्य या गुणांवर अवलंबून आहे," असा त्यांचा या बाबतीतला निष्कर्ष आहे. मराठी साहित्य संमेलनातील आपल्या अध्यक्षीय भाषणात जावडेकरांनी 'क्रांतिरस' हा एक वेगळा रस मानला पाहिजे, असे प्रतिपादिले आहे.

जावडेकर हे केवळ बौद्धिक विचारवंतच नव्हते. आपलें सर्व जीवनच त्यांनी आपल्या वैचारिक मूल्यांवर अधिष्ठित केले होते, व त्यांची कौटुंबिक, व्यावहारिक व वैयक्तिक राहणी आध्यात्मिक मूल्यांनी भारलेली होती. त्यांची जीवनदृष्टि शुद्धता, नि:स्पृहता व अनासक्ति या नैतिक व आध्यात्मिक प्रेरणांनी आणि मूल्यांनी बनलेली होती. प्रत्यक्ष शारीरिक मृत्यूचा स्वीकारहि त्यांनी स्थितप्रज्ञवृत्तीने केलेला आढळला.

संदर्भ-ग्रंथ : जावडेकर, शं. द. : आधुनिक भारत (पुणें, १९३८; आ. ३ १९६८); — : *समाजवाद आणि सर्वोदय* (पुणें, १९५७).

स. ज. भागवत

जॉन्सन, डब्ल्यू. ई. (१८५८–१९३१) : जॉन्सन विल्यम अर्नेस्ट हा एक आंग्ल तात्त्विक तर्कशास्त्रज्ञ होता. 'लॉजिक' (तर्कशास्त्र) हा त्याचा प्रमुख ग्रंथ १९२१ पर्यंत प्रसिद्ध झाला नव्हता; परंतु त्यापूर्वीचे 'तार्किक कलन' यावरील लेख ('माइंड', १८९२) विशेषत: मूर व रसेल यांच्या नांवाशी त्यानंतर निगडित होणार असणाऱ्या 'केंब्रिज तत्त्वज्ञाना'चे आद्य निवेदन म्हणून महत्त्वाचे आहेत. ते कलनसुद्धा तार्किक प्रश्न सोडविण्यासाठी यांत्रिक पद्धति तयार करण्याचा, जेव्हॉन्सच्या व व्हेनच्या रीतीसारखाच, आणखी एक प्रयत्न होता; पण जॉन्सनचा मुख्य प्रश्न कोणत्याहि कलनाच्या बुडाशी असणाऱ्या गृहीत तत्त्वांशी निगडित होता. प्रच्छन्न अनुमानांना पृष्ठभागावर आणणें हें यापुढे केंब्रिजच्या तार्किक विश्लेषणाचें वैशिष्ट्य ठरणार होतें.

तर्कशास्त्र म्हणजे 'प्रतिज्ञा'–जिच्यात सुव्यवस्थितपणें वसूं शकेल अशा प्रणालीचें संशोधन होय, या ऑक्सफर्डच्या आदर्शवाद्यांच्या भूमिकेच्या उलट जॉन्सनची सारी केंब्रिजवादी भूमिका आहे; ती म्हणजे प्रणालीचें तिच्या मूळ घटक-विधानांत विघटन करणें, या अर्थी विश्लेषण हें तर्कशास्त्राचें कार्य आहे, ही होय. जॉन्सनच्या मते प्रत्येक विधान हे 'आणि' व 'नाही' या शब्दांनी दर्शविलेल्या, ज्यांना तो मूलभूत तार्किक संबंध मानतो अशा संबंधांनी एकमेकांशी निगडित असलेल्या 'आण्विक' विधानांना सम आहे. यांत विधानांना नंतर रसेलने परमाण्विक विधाने म्हटले आहे.

जॉन्सनच्या मते तर्कशास्त्र, ज्यांना मनाच्या अभिवृत्ति व्यक्त करणाऱ्या मानले जाते अशा 'प्रतिज्ञांची' उपपत्ति नाही, तर 'सत्य किंवा असत्यांची अभिव्यक्ति' म्हणून ज्यांची व्याख्या केली जाते अशा विधानांची उपपत्ति आहे. आपल्या मानसिक अभिवृत्तींचा आकारिक तर्कशास्त्राशी काहीहि संबंध नाही. विधानांवरील हा भर केंब्रिजी तर्कशास्त्रज्ञांचे वैशिष्ट्य ठरणार होता.

तर्कशास्त्र : शिक्षक म्हणून जॉन्सनने मोठा प्रभाव पाडला होता; पण बराच काळ त्याने काहीहि प्रसिद्ध केले नव्हते. एकोणीसशें एकवीस ते चोवीसमध्ये मात्र 'तर्कशास्त्र' या साध्या नांवाखाली त्याचा प्रमुख ग्रंथ बाहेर पडला. त्याचा व्यासंग जरी मुख्यत: गणितांचा असला तरी त्याचें 'तर्कशास्त्र' हें गणिती स्वरूपाचे नसून मुख्यत: तात्त्विक स्वरूपाचे आहे. ते पुस्तक म्हणजे तर्कशास्त्राच्या संकुचित अर्थाने त्या शास्त्रात टाकलेली भर नसून सामान्य तत्त्वज्ञानांत टाकलेली भर आहे; पण त्यांत नेहमीची केंब्रिजची लक्षणे ठळकपणें दिसून येतात. विल्सनची विवेचनें स्पष्ट, विश्लेषणात्मक, विवेचक, क्वचितच निर्णयात्मक आहेत. या विवेचनांत त्याच्याकडून 'साक्षात्कारी व्याख्या', 'निश्चयनें', 'वस्तुनिर्देशक व्याख्या' यांसारखे रचले गेलेले बरेच शब्द सामान्यत: स्वीकारले गेले आहेत.

१९३२ साली 'माइंड'मध्ये संभाव्यतेवरील जॉन्सनचे लिखाण प्रसिद्ध झाले. मात्र प्रथम त्याच्याच पित्याचा निकट स्नेही, नंतर शिक्षक आणि मग सहकारी म्हणून जॉन्सनला ओळखल्या जाणाऱ्या जे. एम. कीन्स या दुसऱ्या एका केंब्रिजच्या व्यक्तीने अकरा वर्षांपूर्वी आपला 'संभाव्यते'वरील प्रबंध पुरा केला होता. त्यात काही अंशी जॉन्सनच्या शिकवणुकीचा समावेश केला होता, तर काही अंशी तो त्याच्यापलीकडे गेलेला होता. कीन्सच्या प्रबंधाच्या तात्त्विक भागांचे अंत:स्वरूप निश्चितपणें जॉन्सनचें आहे; म्हणून त्याच्या प्रस्तावनेत "वस्तुस्थितीला प्राधान्य देण्याच्या बाबतीत एकमत असणारे, व

संभाव्यता हा विषय निर्माणशाली कल्पनेची शाखा नसून शास्त्राची शाखा आहे असे मानणारे, समजून घेतले जाण्याची आशा बाळगणारे गद्य लेखक" अशा तत्त्वज्ञान्यांच्या सदरात मूर व रसेल यांच्याबरोबर जॉन्सनने कीन्सचें नांव जोडलें आहे

संदर्भ-ग्रंथ : जॉन्सन, डब्ल्यू ई : *लॉजिक, खंड* ३, (केंब्रिज, १९२१–१९२४).

वी. जी. तिवारी

जिल्सन, ई. एच. (जन्म : १८८४) : सॉरबोन व कॉलेज द फ्रान्स येथील फ्रेंच प्राध्यापक. स्वत: सहसंस्थापक असलेल्या टोरोटो इन्स्टिटयूट ऑफ मेडीव्हल स्टडीजमधून निवृत्त झाला असून मध्ययुगीन तत्त्वज्ञानाचा इतिहासकार म्हणून मुख्यत प्रसिद्ध आहे. देकार्तच्या स्कोलॅस्टिक पार्श्वभूमीच्या सशोधनापासून सुरुवात करून त्याने दांते, सेट बर्नार्ड, ॲबेलार्ड, ॲक्वायनस, डन्स स्कॉटस, बोनाव्हेंचर, ऑगस्टीन याच्यावर विद्वत्ताप्रचुर ग्रंथांची मालिका प्रसिद्ध केली याशिवाय सबंध मध्ययुगीन किंवा ख्रिश्चन तत्त्वज्ञानावर व्यापकपणे अथवा मुख्य विषयांच्या अनुरोधाने लिहिलेली इतरहि बरीचशी पुस्तके प्रसिद्ध केली. ज्याच्याबद्दल सर्वांत जास्त माहिती उपलब्ध आहे असा बहुधा तोच या कालाचा इतिहासकार आहे.

मध्ययुगांतील विविध विचारवंतांत व पंथांत सामान्यपणें आढळून येणारी ख्रिश्चन तत्त्वज्ञानांतील मूलभूत वैशिष्टयें त्याच्या संशोधनाने प्रस्थापित झाली. ती म्हणजे : तत्त्वज्ञान म्हणजे ऐंद्रिय अनुभवावर आधारलेले नैसर्गिक ज्ञान व ख्रिश्चन ईश्वरशास्त्र म्हणजे प्रकटीकरणावर आधारलेले अतिनैसर्गिक ज्ञान यांतील स्पष्ट फरक – विभाजन मात्र नव्हे–, ईश्वर, जगत् व मानव यांच्या समग्र सत्तेविषयी जास्त सखोल व समृद्ध ज्ञान उपलब्ध करून देणारी त्याची परस्परपूरकता; मध्ययुगीन ज्ञानशास्त्रांतील चिकित्सक (ज्याला जिल्सन व्यवस्थित म्हणतो) वास्तववाद; आणि या त्रिविध स्थितीने उपलब्ध करून दिलेली प्राचीन तत्त्वज्ञानातील विशेषत: प्लेटो, ॲरिस्टॉटल व स्टोइक तत्त्वज्ञ (हा मध्ययुगीन नवजीवनकाल जास्त कलापूर्ण व साहित्यसंबंधीय होता) यांच्यातील सत्ताशास्त्रीय अन्तर्दृष्टि व सिद्धान्त यांचे पुनरुज्जीवन व संपूर्ण उपयोग करून घेण्याची शक्यता.

'बीइंग अँड सम् फिलॉसॉफर्स' या पुस्तकांत जिल्सनने ॲक्वायनसच्या 'अस्तित्व हीच प्रत्येक परिमित सारतत्त्वाची प्रकटता आहे' या शोधावर भर दिला. या अस्तित्वाचा द्योतक म्हणून विधानांत भववाची संयोजकच वापरला पाहिजे, त्याची संकल्पना करतां येत नाही; कारण संकल्पनेने सारभूत गुण किंवा त्याच्या काही पैलूचा निर्देश केला जातो. ईश्वर हे एकमेवाद्वितीय सारतत्त्व असून, अस्तित्व हा त्याचा सारभूत गुण आहे आणि म्हणून संकल्पनेने त्याला व्यक्त करणे शक्य नाही, तरीहि योग्य भववाची विधानाच्या साहाय्याने त्याचा अचूक निर्देश केला जातो. अस्तित्व व सारभूत गुण म्हणजेच कृति आणि अंत.शक्ति, या संकल्पनेने सर्व सत्ताशास्त्राच्या क्षेत्रांत दूरगामी परिणाम होतात, असें जिल्सनने दाखवून दिले आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : पेगिस, ए. संपा. : *जिल्सन रीडर, सिलेक्ट रायटिंग्ज* (न्यूयॉर्क, १९५७).

आर. व्ही. डस्मेट

जीव (**जीवात्मन्**) : आत्मा हें जीवनाचे अंतर्यामी तत्त्व आहे हे सर्वमान्य आहे. ते वनस्पतिरूप (वृक्षांमध्ये), प्राणरूप (पशूमध्ये) किंवा बुद्धिरूप (मानवांमध्ये) असू शकते. सर्वचिद्वादी (उदा.–जैन) असे प्रतिपादन करतात की, खनिज पदार्थामध्येदेखील आत्मे असतात.

आत्म्याचें स्वरूप : प्रारंभी, आत्मा हा 'प्राण' ह्या जीवनचिन्हाशी एकरूप मानला गेला, (प्राण, आत्मा · असा ऋग्वेदामध्ये केवळ ४ वेळां निर्देश आहे.), किंवा अणूच्या संघातासारखें एखादें भौतिक तत्त्व (डेमॉक्रिटस, एपिक्युरस) ; किंवा सूक्ष्म तेज (स्टोइक) म्हणून गणला गेला. हॉब्स, लामेट्री आणि इतर जडवादी तत्त्वज्ञानी ह्या विचारप्रवृत्तीचा मागोवा घेत, आत्मा ही बोधघटनांची एकता, अथवा एक उद्भावी घटना किंवा उपघटना मानली पुढे ह्या विचारपरंपरेतील काहीनी आत्मा हें केवळ कल्पित मानले (बौद्ध आणि ह्यूम). सर्वसामान्यपणे, तो आध्यात्मिक (किमान मानवांमध्ये तरी) म्हणजे बौद्धिक ज्ञान आणि स्वतंत्र अध्यवसाय या स्वरूपाचा मानला जातो. सॉक्रेटीसने ही आध्यात्मिकता मुख्यत. नैतिक कारणांच्या आधारें प्रतिपादन केली. प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, प्लॉटिनस आणि ख्रिश्चन विचारवंतांनी त्या कल्पनेचा विस्तार केला. भारतामध्ये उपनिषदांपासून ते दर्शनांपर्यंत आत्म्याच्या कल्पनेचा अशाच प्रकारे विकास झाला. प्लेटोने आत्मा स्वभावत.च शुद्ध आध्यात्मिक स्वरूपाचा मानला आणि अस्वाभाविकत. यदृच्छया आत्म्याचा एका जन्मपरंपरेमध्ये शरीराशी संबंध येतो असें मानले. देकार्त, मालब्रान्श, स्पिनोझा (विचार आणि विस्तार ह्या पर्यायांचा समान्तरवाद), लायब्निझ (चिदणूचा पूर्वप्रस्थापित सुसंवाद) ह्यांनी आत्मा आणि शरीर यांविषयीचा हा द्वैतवादी सिद्धान्त पुढे चालू ठेवला. ॲरिस्टॉटलने आत्मा हा जिवंत शरीरांतील 'आकार' किंवा 'क्रिया' (कार्यशक्ति) आहे असे मानले. असे असल्यामुळे मानवी आत्मा मूलद्रव्याला प्रत्यक्षपणे साकार करतो आणि ही दोन सहतत्त्वें मिळून एक शारीर-चेतन द्रव्य तयार होते. हे द्रव्य म्हणजेच मनुष्य या स्वरूपांतील पूर्ण व्यक्ति किंवा जीवात्मा होय. सेट टॉमस ॲक्वायनसने ह्या कल्पनेचा विस्तार केला आहे आणि पुढे तो विचार कॅथॉलिक तत्त्वज्ञानाचा मध्यवर्ती सिद्धान्त बनला. त्याच्यापूर्वी सेट ऑगस्टीनने फक्त आत्मा आणि शरीर ह्याच्या स्वाभाविक सयोगाचा उल्लेख केला होता. या कल्पनेचें काही प्रमाणात, एन. हार्टमन आणि जी. मार्सेल यांनी पुन.प्रतिपादन केलें प्लॉटिनसला मानवी आत्म्याचे कनिष्ठ (सायकी) आणि श्रेष्ठ (चिद्‌बीज) असे दोन भाग मानणें अवश्य वाटलें. ह्यामुळेच ॲरिस्टॉटलवादी तत्त्वज्ञ चिद्‌बीजाचा एक स्वतंत्र वैश्विक 'क्रियाशील बुद्धितत्त्व' म्हणून विचार करण्यास प्रवृत्त झाले (ॲलेक्झांडर ऑफ ॲफ्रोडिसियस, ॲव्हिसेना, ॲव्हेरूस). ॲक्वायनस आणि आर. बेकन यांना श्रेष्ठ क्रियाशील बुद्धीची गरज पटली आणि ह्या क्रियाशील बुद्धीचे त्यानी निरुपाधिक ईश्वराशी तादात्म्य मानले; तरीपण आत्म्याला त्याची स्वत.ची अशी कार्यात्मक, सान्त, क्रियाशील बुद्धि आहे, अशी ॲक्वायनसची धारणा होती. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानामध्ये सामान्यपणे इंद्रियें, कल्पनाशक्ति किंवा अंत करण किंवा सामान्य-बोध, स्मृति, इंद्रिय-वासना, बुद्धि, बौद्धिक वासना किंवा अध्यवसाय ही आत्म्याची कार्यें किंवा कार्यशक्ति होत असे मानले जातें. भारतामध्ये कठोपनिषदाने (६, ७–८)

सर्वप्रथम आत्म्याचे पुढील विश्लेपण दिले आहे : इंद्रिये, मन, सत्त्व (म्हणजे बुद्धि), महान्-आत्मा (म्हणजे जीवात्मन्) ह्यापलीकडे केवळ अव्यक्त (म्हणजे विश्वव्यापी प्रकृति) आणि दैवी ' पुरुप ' असतात. भगवद्गीतेमध्ये (३–४२) ' महान्-आत्मन्'पर्यंतचें हे विश्लेपण परत पाहावयास मिळते. मात्र, ह्या महान्-आत्मन्ला त्रेचाळिसाव्या श्लोकांत नुसते ' आत्मन् ' असे म्हटले आहे प्राचीन साख्यदर्शन मन आणि बुद्धि (महत्) याच्या दरम्यान अहकार या तत्त्वाची भर घालतें; परतु त्या दर्शनाने भौतिक सृष्टीतील ही सर्व प्रकृतिगत तत्त्वे पुरुपाहून भिन्न मानली आहेत. हा ' पुरुष ' वर उल्लेख केलेल्या महान्-आत्मन् किंवा आत्मन् याच्याशी अनुरूप आहे; परतु तो शुद्ध, अविभक्त, क्रियारहित आणि उदासीन चैतन्य असा असून अतिम अव्यक्तात किंवा दैवी ' पुरुषा 'त त्याचे मूळ नाही ह्याउलट, शंकराचार्य जीवात्म्याला चिद्रूप मानतात, परंतु जीवात्मा हा केवळ चैतन्य मात्र नाही; किंवहुना, केवळ चैतन्य, म्हणजे परमात्मा (ब्रह्म) हे त्याचे अधिष्ठान आहे. जीवात्म्यापेक्षा परमात्मा महत्तर आणि अधिक अतर्यामी (म्हणजे अतरात्मा आणि अतर्यामी) आहे तोच सर्व जीवात्म्याची प्रेरक शक्ति आहे (सर्वात्मन्) तेव्हा परमात्म्याच्या दृष्टीने, जीवात्मा हा नाम-रूपात्मक, कार्य-स्वरूपी आणि एखाद्या अवगुठनाप्रमाणे अध्यास (उपाधि) आहे त्याच्या सान्त स्वरूपाच्या व वाह्यात्कारी स्वतन्त्रतेच्या पलीकडे गेल्यावरच आपणांस त्याचा मूलाधार आणि त्याचे अधिष्ठान, म्हणजे केवलस्वरूपी सच्चिदानद ब्रह्म त्याच्या एकमेवाद्वितीय स्वरुपात पाहता व अनुभवता येते. साख्य व अद्वैत याचा समन्वय करुन, रामानुजाचार्य जीवात्म्याला उपाधि नव्हे तर ' प्रकार ' म्हणजे ' विशिष्ट ' ब्रह्माचा अंश आणि शेष मानतात मध्वाचार्याच्या मते, जीवात्मा ईश्वराहून नित्य भिन्न आणि ईश्वरावरोवर सहास्तित्व असलेला असला तरी, तो ईश्वराचा आभास, प्रतिविंव आणि अशच आहे. नैयायिकाच्या दृष्टीने आत्मा हे एक स्वतंत्र द्रव्य अमून, त्याच्या ठिकाणी गुण असतात. शंकराचार्याचा उपदेश शुद्ध मायावाद किंवा अविश्ववाद आहे असा अर्थ लावणारे काही शाकरवादी, फक्त ब्रह्मालाच सत्ता आहे आणि जीवाच्या किंवा जीवात्म्याच्या ठिकाणी सत्ता नाही, असे प्रतिपादन करतात.

आत्म्याची निर्मिति : आत्म्याला पूर्वीपासूनच अस्तित्व (पूर्व-अस्तित्व) आहे आणि तो अनादि आहे (प्लेटो, प्लॉटिनस, सर्वेश्वरवादी, काट, भारतीय अध्यात्मवादी), किवा तो जडद्रव्यापासून निर्माण होतो (जडवादी), किंवा तो माता-पित्यांपासून निर्माण होतो (टर्टूलिअन), किंवा तो ' वाहेरून ' ठसविला जातो (ॲरिस्टॉटल), किंवा तो ईश्वरनिर्मित आहे (ॲक्वायनस, वहुतेक ख्रिश्चन विचारवंत, देकार्त, लायव्निझ, सनातनी मुस्लिम) अशा आत्म्याच्या निर्मितीसंबंधी विविध उपपत्ति दिल्या गेलेल्या आहेत. साख्य, योग, जैन, न्याय, वैशेपिक आणि मध्वाचार्य हे वगळतां इतर भारतीय अध्यात्मवादी असें मानतात की, आत्मा जरी अनादि (कर्म-सिद्धान्ता-प्रमाणे तो तसा मानणे आवश्यकच आहे) असला, आणि प्रकृतीपासून विकास पावलेला नसला, तरी तो ब्रह्मापासून कोणत्या ना कोणत्या अर्थाने, परिणामाने म्हणा अगर विवर्ताने म्हणा, निर्माण झालेला आहे. (पहा : आत्मा – इहेतर जीवन).

' स्व ' किंवा जीवात्मा : भारतांत व पाश्चात्त्य देशामध्ये ह्या संज्ञांचा अर्थ अनेकदा भिन्न तऱ्हेने लावला जातो. भारतांत, या सज्ञा सामान्यत. आत्म्याच्या सज्ञांशी (जीव, जीवात्मन्, साख्य ' पुरुप ' इत्यादि) समानार्थी मानल्या जातात; परंतु ' स्व ' आणि जीवात्मा याच्यांत मात्र वहुधा फरक केला जातो त्या परिस्थितीत ' स्व ' हा आत्म्याने निर्माण केलेला अहकार किंवा व्यक्तित्व (हे वहुतांशी काल्पनिकच समजले जाते) असून, तें आत्म्याला स्वार्थ आणि त्याचे दुष्परिणाम यांच्याशी वद्ध करते. पाश्चात्त्य देशामध्ये ' स्व ' आणि ' जीवात्मन् ' हे शब्द ' व्यक्ती 'शी समानार्थी मानले जातात (पहा : व्यक्ति), आणि ते मनुष्याचे शरीर व आत्मा याचा सघात किंवा क्वचित् व्यक्तिमत्त्वाचे अधिष्ठान म्हणजे मनुष्याचा आध्यात्मिक आत्मा असा निर्देश करतात. हा जीव इतर व्यक्तीकडे अभिमुख असतो. ईश्वरवाद्यांच्या मते, तो त्याच्या उगमाकडे आणि अधिष्ठानाकडे – म्हणजे ईश्वराकडे – अभिमुख असतो. त्यामुळे स्वार्थ हा काही त्याचा अनिवार्य सह-घटक नाही ' अह-त्त्वं ' सवधावद्दल वराच ऊहापोह झालेला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : ह्युजेल, एफ. व्ही. : *इटर्नल लाईफ* (एडिंवरो, १९१२); प्रिंगल-पॅटिसन, ए. एस. : *दि आयडिआ ऑफ इम्मॉर्टॅलिटी* (ऑक्स्फर्ड, १९२२), फ्रेझर, जे. जी. : *मॅन, गॉड ॲंड इम्मॉर्टॅलिटी* (लडन, १९२७); राधाकृष्णन, एस. : *ॲन आयडिॲलिस्ट व्ह्यू ऑफ लाईफ* (लडन, १९३२; सुधा. आ. २, १९३७), अरविंद · *दि प्रॉब्लेम ऑफ रीवर्थ* (पॉंडिचरी, १९५२).

आर. व्ही. डस्मेट

जीवनमार्ग : जीवनसंरक्षण हे वनस्पति व मानवेतर प्राणी याचे नैसर्गिक साध्य असून त्याचें साधन म्हणूनच त्याच्या सर्व क्रिया होतात. मनुष्य मात्र जीवन-सरक्षण हे अंतिम साध्य न मानता जीवन हे एखाद्या उदात्त ध्येयप्राप्तीचें साधन असल्याचे मानतो. अतिम साध्याच्या स्वरूपावद्दल विचारवतात मतभेद आहेत. काहीच्या मतें भौतिक सुख, तर काहीच्या मते मोक्ष हे अतिम साध्य आहे अशा प्रकारे ऐहिक किंवा पारलौकिक, आधिभौतिक अथवा आध्यात्मिक ध्येय जीवनाचे केंद्र मानून त्याच्या अनुरोधाने व तत्प्राप्त्यर्थ जीवनक्रम आखणे व जीवन हे त्या ध्येयप्राप्तीचे साधन म्हणून वापरणें ही जीवनमार्गाची कल्पना आहे. असे ध्येय एकच असले पाहिजे असें नाही. कोणतेहि एक ध्येय न ठेवता सद्‌गुण, सुख, ज्ञान, कलानिर्मिति इत्यादि भिन्नभिन्न ध्येयें ठेवून जीवन व्यतीत करणे हाहि एक जीवनमार्ग होय. याच अर्थाने वैदिक दर्शने धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष हे चार पुरुपार्थ मानतात.

मार्गभेद : एकच ध्येय अनेक मार्गांनी गाठता येते. भारतीय तत्त्वज्ञानात ज्ञानमार्ग, कर्ममार्ग, भक्तिमार्ग, योगमार्ग इत्यादि मोक्षाचे अनेक मार्ग सागितले आहेत काहीच्या मते हे मार्ग – विशेपतः ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग – परस्परविरोधी आहेत. काहीच्या मतें ते विरोधी नसले तरी स्वतंत्र म्हणजे परस्परनिरपेक्ष, तुल्यवल व म्हणून वैकल्पिक आहेत; तर इतर काहीच्या मते ते परस्परपूरक आहेत. निरनिराळ्या सत-महत व आचार्य यांनी यांतील कोणतातरी एकच मार्ग स्वीकारून अथवा श्रेष्ठ मानून इतर मार्ग नाकारले वा गौण ठरविले आहेत. यावरूनच निरनिराळे संप्रदाय व पंथ झाले आहेत.

सिद्धावस्था व जीवनमार्ग जीवनमार्गाच्या विचारात साधन-मार्गाच्या विचाराबरोबरच सिद्धावस्थेत *करावयाच्या आयुष्क्रमणे*-चाहि विचार येतो ज्ञानोत्तर कर्मे करावी किंवा कर्मसंन्यास करावा, भक्ति शक्य आहे की नाही, याविषयी भिन्नभिन्न मतप्रवाह असल्यामुळे सिद्धावस्थेतील आयुष्क्रमणेंतहि मार्गभेद दिसतात; म्हणून जीवन-मार्गाचा विचार करताना मोक्षाचे साधन व सिद्धावस्थेत आचरावयाचा मार्ग अशा दोन्ही दृष्टींनी विचार करणे आवश्यक ठरते.

संदर्भ-ग्रंथ . टिळक, बा ग *श्रीमद्‌भगवद्‌गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* (पुणे, १९१५; आ. ७, १९५६), फडके, सी. म. : *वेदान्त-निदर्शन* (पुणे, १९१३, सुधा आ. १९२५); दाडेकर, शं वा सपा . *सार्थ ज्ञानेश्वरी* (पुणे, १९५३; आ. ४, १९६७); मॅक्समुल्लर, एफ. *दि सिक्स सिस्टिम्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १८९९, नवी आ , १९०३)

शि. स. अंतरकर

जेम्स, डब्ल्यू. [विल्यम जेम्स (१८४२–१९१०)] **जीवन** . जन्म न्यूयॉर्क. घरचें मोकळेपणाचे वातावरण बुद्धीची अनिर्बंध वाढ होण्याला अनुकूल होतें शाळेचे शिक्षण अनियमित लहानपणीच इंग्लड, फ्रान्स, स्वित्झर्लंड व जर्मनीत प्रवास १८६९ मध्ये वैद्यक-शास्त्रात पदवी. नंतर हार्वर्ड येथे शरीररचनाशास्त्र, मानसशास्त्र व तत्त्वज्ञान या विभागात काम केलें.

महत्त्वाचे ग्रंथ १. प्रिन्सिपल्स ऑफ सायकॉलॉजी, २ खंड, १८९०, २. विल टु बिलीव्ह अँड अदर एसेज १८९७, ३ दि व्हरायटीज ऑफ रिलिजस एक्स्पीरिअन्स १९०२; ४ प्रॅग्मॅटिझम १९०७, ५. ए प्लुरॅलिस्टिक युनिव्हर्स १९०९.

मानसशास्त्र त्याच्या मानसशास्त्राची मुळे जुन्या सत्ताशास्त्रीय मानसशास्त्रात असूनहि ते शास्त्रीय मानसशास्त्राकडे झुकते. बर्गसनच्या तत्त्वाला *मानसशास्त्रीय जीवशास्त्र* म्हटले तर जेम्सचें जीवशास्त्रीय मानसशास्त्र होईल. मानसिक जीवन हेतुपूर्तीच्या वाटेतील अडथळे दूर करणारे, अतएव हेतुपूर्ण आहे. बोधावस्थेचा प्रवाह (स्ट्रीम ऑफ कॉन्शस्‌नेस) हा मानसशास्त्राचा प्रारंभ-बिंदु होय. बोधावस्था तुकड्या-तुकड्यांनी बनलेली नसून अखंड प्रवाह आहे. हा प्रवाह व्यक्तिगत, बदलणारा, वेदन-दृष्टीने अखंड (सेन्सिब्ली कंटीन्यु अस) असून स्वत:खेरीज इतर गोष्टी त्याचे विषय असतात व त्यांतून तो निवड करीत असतो. 'सवयी'वरच्या आपल्या प्रसिद्ध प्रकरणांत तो म्हणतो तीच ती कृति पुन्हा-पुन्हा केल्याने मेंदूवर मार्ग तयार होतात व ती कृति करणें दिवसेंदिवस सोपे होते. निर-निराळ्या गोष्टी अंगवळणी पडल्याने प्रत्येकजण आपलें काम मुकाट्याने करतो; व अशा रीतीने समाजाचा गाडा चालू राहतो. भावामुळे कृति निर्माण होत नसून कृतीमुळेच मनात भाव निर्माण होतात, या त्याच्या सिद्धान्ताने फार खळबळ उडवली; पण भावाना शारीरिक आधार आहे, हें त्याच्या सिद्धान्तातील सत्य दुर्लक्षून चालणार नाही

ज्ञानशास्त्र जेम्सचे ज्ञानशास्त्र त्याच्या मानसशास्त्रावर आधारलेले आहे व त्याची दोन ठळक वैशिष्ट्ये दिसून येतात. व्यवहाराला दिलेले महत्त्व व संबंध, पदार्थ, कृति वगैरेचे वेदन-अनुभवात रूपांतर. पहिल्या वैशिष्ट्यातून प्रेरणावाद व फलवाद निघतो. दुसऱ्यातून मौलिक अनुभववाद निघतो. जेम्सच्या सर्व लिखाणाला फलवादाचा वास येतो त्याच्या निसर्गवादामुळे केवळ तात्त्विक प्रश्न सोडविण्याचें एक साधन इतकाच फलवादाचा अर्थ होत नसून, सर्व बौद्धिक क्षेत्रांत फलवाद वावरू लागला. फलवादाची मुख्य भूमिका म्हणजे ज्ञान, सत्य, अर्थ किंवा चर्चेचा कोणताहि विषय, हा नैसर्गिक प्रक्रिया म्हणून त्याचे स्पष्टीकरण करतां आले पाहिजे या दृष्टीने जेम्सचा फलवाद म्हणजे सत्य किंवा अर्थ याचे सत्ताशास्त्र तयार करणेच आहे. आपल्याला नाश पावावयाचे नसेल तर सत्याची दखल घेतलीच पाहिजे. सत्य मानवी कृतीतूनच निर्माण झाले असल्याने जेम्सच्या दृष्टीला मानवतावाद म्हटले जातें. जेम्स सत्याला नि:श्रेयसाचीच एक बाजू समजतो या दृष्टीने कल्पना म्हणजे सद्‌वस्तूचा सैद्धान्तिक, व्यावहारिक किंवा सौंदर्यदृष्ट्या परामर्श घेण्याची उपकरणे आहेत. कार्य करणाऱ्या, समाधान देणाऱ्या व यश प्राप्त करून देणाऱ्या कल्पना म्हणजे सत्य-कल्पना. संशोधनांत निकपण झालेली कल्पना व सत्य-कल्पना एकच. हवी ती गोष्ट कल्पनेने सुचवली की कल्पनेचें निकपण झाले. हे निकपण सतत बदलते व कल्पनाहि त्यानुसार बदलतात. फलवादान्वये होणारा कल्पनेचा अर्थ त्याने विचाराच्या कार्याशी सुसंगत दाखवला व तात्त्विक जगाला धक्का देणारें विधान केलें — जसे, आचारात उपयोगी पडते तें युक्त, तसेच विचारांत उपयोगी पडते ते सत्य. जेम्स कल्प-नांच्या नगदी किमतीबद्दल बोले. तो व्यावहारिक बाजूवर भर देतो. तरी त्याचें तत्त्वज्ञान म्हणजे व्यापारी वृत्तीचे समर्थन मात्र नाही लव्हजॉयने जेम्सवर अशी टीका केली आहे : " 'कामचलाऊ' कल्पना म्हणजे संदिग्ध वाटते. कल्पनेचे पुढचे परिणाम चागले-वाईट कसे होतात कळत नाही; म्हणून 'चांगले परिणाम' हा निकष निरुपयोगी आहे जेव्हा जे उपयोगी पडते तेच सत्य या म्हणण्याने सत्याची इमारत कोसळू लागते " व्यवहितज्ञान हाच एक ज्ञानाचा प्रकार असे जेम्स कधीच मानीत नाही; किंबहुना परिचयद्वारा ज्ञान व वर्णद्वारा ज्ञान यात तो फरक करतो. प्रेरणावादी ज्ञानशास्त्राची सुरुवात या फरकाने होते. परिचय-द्वारा होणारे ज्ञान खरे, वर्णनद्वारा मिळणारें ज्ञान दुय्यम व परिचयाचे ज्ञान नसतांना त्याबद्दल उपयोगांत येणारे मात्र या ज्ञानाचे मोठें कार्य म्हणजे प्रत्यक्ष ज्ञान मिळणे जेव्हा अशक्य असेल, तेव्हा अशा ज्ञानाने त्याचे प्रतिनिधित्व करतां येते. संकल्पनेमुळे वस्तूची सर्वांगीण माहिती होत नाही, तर वस्तूचें खंडश: ज्ञान होते. मात्र वेदनामुळे वस्तूचे एकदम ग्रहण होते. संकल्पनेमुळे होणारे ज्ञान परिपूर्ण समजणे याला जेम्स विकृत बुद्धिवाद म्हणतो. बदलाचे सातत्य, संबंधांनी एकत्र आलेल्या वस्तूची एकात्मता, जगाचा भरीवपणा ही सर्व अनुभवलीच पाहिजेत, मात्र जगातील सर्व वस्तु अनुभवणे शक्य नाही, म्हणून विचारांचे महत्त्व आहे.

सत्ताशास्त्र . स्वतंत्र वस्तु या अर्थी बोधावस्था (कॉन्शस्‌नेस अँज सच) अस्तित्वांत नाही. बोधावस्था म्हणजे वातावरणातील निरनिराळ्या वस्तूंच्या गुणांचे समूह वस्तु अनंतगुणयुक्त असतात. एकच अनुभव काही विशिष्ट संबंधात बाह्य वस्तु म्हणून, व वेगळ्या संबंधांत आंतरिक वस्तु म्हणून ओळखला जातो बोधावस्थेप्रमाणेच खास कृति (अँक्टिव्हिटी अँज सच) आणि खास मानसिक शक्ति (मेंटल पॉवर अँज सच) याहि स्वतंत्र वस्तु नाहीत शुद्ध

अनुभवापासून जगांतील सर्व काही बनलेले असून, हा शुद्ध अनुभव ही एकच वस्तु नसून तें सर्व वेदनग्राह्य अनुभवाचें नांव आहे. जेम्सचा अनुभववाद म्हणजे कल्पनेचे निरूपण अनुभवानेच झाले पाहिजे. वस्तु दिक्कालसंबंधानी एकत्र येतात जेव्हा त्या एखाद्या मनाचा विषय होतात तेव्हाच त्याना अनुभव म्हटले जातें अशा रीतीने पुन्हा अव्यवहित ज्ञानाचीच महती सांगितली जाते. या बाबतीत तो बर्क्ले, ह्यूम व मिल्ल याचाच वारसदार आहे. या सर्वांत वस्तूच्या अंतर्यामित्वामुळे मानसघटनावाद येतो. जेम्सहि वस्तु व मन यांतील द्वैतवाद तसेंच अतीतत्ववाद यांच्या विरुद्ध म्हणून मानसघटनावादीच होता. एरवी त्याचा खरा पिंड वास्तववादाचाच आहे वस्तूप्रमाणेच संबंधहि अनुभवालाच येतात. या त्याच्या सिद्धान्ताला मौलिक अनुभववाद म्हणतात. संबंध वस्तूला जोडत असला तरी त्याला बाह्य व बदलणारा समजण्यास हरकत नाही सामान्य मनुष्याचे ज्ञान, विज्ञान व तात्त्विकवास्तववादाने मान्य केलेल्या वस्तूच्या ज्ञाननिरपेक्ष अस्तित्व यावर जेम्सचा सिद्धान्त उभारलेला आहे. धर्माच्या क्षेत्रात मौलिक अनुभववादापासून फलवादी निष्कर्ष निघत असले तरी ते तात्त्विक सत्ताशास्त्रच आहे. मानवी व्यापारासाठी बनवलेल्या कल्पना सर्व सत्तेला लावणे हें जेम्सच्या सत्ताशास्त्राचे स्वरूप आहे. जगात एखाद्या मूलभूत वस्तुतत्त्वाऐवजी व्यक्तीला (पर्सनल ऑर्डर) मानावें ही कल्पना मूळची जेम्सची आहे. सत्तेला लावलेले अनेक गुण त्याने आधी बोधावस्थेच्या प्रवाहाला लावले होते. बोधावस्था बदलणारी आहे, म्हणजेच सत्तत्त्व बदलणारे आहे मनुष्याला आत्मस्वातंत्र्य आहे, म्हणजेच जगात नियतिवाद नाही एक वेळ यदृच्छा परवडेल; पण नियति नको असे तो म्हणतो. ज्या वेळेस विज्ञानांतील प्रत्येक सिद्धान्त यांत्रिक नियतिवादाबद्दल बोलत होता तेव्हा जेम्सने आत्मस्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला. जेम्स अनेक-वस्तुवादी आहे. अनुभव स्वत:चाच आधार असून त्याला बाह्य आधाराची जरूर नाही; म्हणून मानसशास्त्रात आत्मा व सत्ताशास्त्रात केवलतत्त्वाची जरुरी नाही हे न्यायत:च प्राप्त होते. केवलवाद्याचें केवलविश्वच अस्तित्वांत आहे, असे म्हणता येत नाही जगांत अनेक दृष्टिकोण आहेत वस्तुवस्तूत भेद आहेत, स्वतन्त्रता आहे, नावीन्य आहे, स्वयंस्फूर्तता आहे व कितीहि कमी प्रमाणात असेना, यदृच्छा आहे केवलवाद बौद्धिकतेचा एकच निकष व विशिष्ट परिभाषा ठरवितो व ती सगळीकडे सरसकट लावतो. यामुळे स्पष्टता व नीटनेटकेपणा येतो खरा, पण त्यांत जेम्सच्या मतें विकृत बुद्धिवाद आढळतो

नीतिशास्त्र : जेम्सची प्रसिद्ध 'श्रद्धेची इच्छा' प्रामुख्याने नैतिक आहे. कोणत्याहि कार्याच्या कर्तृत्वशक्तीवरील तो विश्वास आहे. संकल्पशक्तीने कोणताहि संकल्प करण्यापूर्वी त्याचा विचार केला पाहिजे या कार्टेशियन तत्त्वाविरुद्ध हे म्हणणे आहे मात्र या श्रद्धेचा अर्थ वाटेल त्या गोष्टीवर विश्वास ठेवणे असा नसून, जीवनांतील महत्त्वाच्या व निकडीच्या निवडीबाबतच तो बोलतो. जिथे संपूर्ण पुरावा नाही तिथेहि श्रद्धा ठेवण्यास हरकत नाही; मात्र श्रद्धा सर्वस्वी बरोबरच असेल असें मात्र नाही. श्रद्धेने प्रयोगाला तोंड देऊन सतत स्वत:चे समर्थन करीत राहिलें पाहिजे जेम्सचे आत्मस्वातंत्र्यवादी नीतिशास्त्र म्हणजे आशेचा सिद्धान्त आहे. दुरिताला टाकून पुढे जाण्याचे ते तत्त्वज्ञान आहे. ज्या गोष्टी घडावयास पाहिजेत त्या घडण्याची खरीखुरी शक्यता असली पाहिजे. प्रत्यक्ष अनुभव व नैतिक सिद्धान्त आत्मस्वातंत्र्याची मागणी करतात. नि:श्रेयस व दुरित या वस्तु नसून संबंध आहेत आणि दोन्ही खरे आहेत. नि:श्रेयसाचा जय होईलच अशी खात्री नसली, तरीहि शक्यता आहे व त्याकडेच आपली दृष्टि असली पाहिजे, हाच जेम्सचा सुधारणावाद. दुरिताशी चाललेल्या झगड्यांत आपणहि काही कार्य केलें, ह्या जाणिवेने जीवन जगण्यायोग्य वाटतें या धकाधकीच्या मामल्यांत निकोप मनाच्या माणसाचाच निभाव लागणार

धर्मशास्त्र : ज्ञानाप्रमाणे धर्म ही माणसाची वातावरणावरील प्रतिक्रिया आहे. त्याचा हेतु, फळे, निकष, यश ही सर्व व्यावहारिक आहेत असें जेम्स म्हणतो. धर्माने अनेकांना समाधान मिळते, ही गोष्ट त्याने नाकबूल केली नाही किंवा ते समाधान मायिक आहे असेंहि म्हटलें नाही. त्याच्या अनेकवस्तुवादाच्या दृष्टिकोणाने धर्म स्वीकारणे, ही काहींच्या बाबतीतील गोष्ट त्याला खरी मानणें सहज शक्य झाले. शक्यतर वैज्ञानिक नियमांच्या आधाराने आध्यात्मिक अनुभवांचे स्पष्टीकरण करण्याकडे त्याचा कल होता, म्हणून सर्व तऱ्हेच्या अनुभवांचे मूळ अबोधावस्थेत शोधले जाते. संपरिवर्तन म्हणजे नवीन केंद्रबिंदूभोवती मानसिक शक्तींचें पुनर्रचन आध्यात्मिक अनुभवाच्या मुळावरून कोणत्याहि अनुभवाचें मूल्य ठरत नाही. जुने दुराग्रही लोक आध्यात्मिक अनुभवाचा साक्षात्काराशी संबंध लावून त्याला उच्च समजतात, तर अर्वाचीन जडवादी हे त्या अनुभवाचें मूळ कोणत्या तरी शारीरिक अवस्थेत दाखवून त्याची किंमत कमी करतात. जेम्सला दोन्ही मान्य नाहीत. धर्माची किंमत त्यापासून मिळणाऱ्या फळावर अवलंबून आहे.

परंपरागत विज्ञान मानायला तयार आहे, त्यापेक्षा जग हें अधिक उच्च गोष्टींनी भरलेले आहे जगात एक उच्च विभूति असून तिचा इतरांवर महत्त्वाचा परिणाम होत असतो, हाच जेम्सचा अपूर्ण अतिनिसर्गवाद होय. खरे म्हणजे वाढलेला व सहिष्णु असा हा निसर्गवादच आहे. मात्र ही पराशक्ति म्हणजे परंपरागत धर्मशास्त्राचा अमर्यादित ईश्वर नव्हे; कारण तसे मानले तर दुरिताचा प्रश्न सुटत नाही ईश्वराला मर्यादित म्हणणे जास्त बरोबर होईल. ही विश्वातील मोठी शक्ति असून दुरिताशी तिचा झगडा चालू असतो ती सदाचारप्रवृत्त असून नि:श्रेयसाकडे जात असते व आपल्याला ओळखते आपल्या पारमार्थिक अनुभवांत आपण व्यावहारिक जगापेक्षा वेगळ्या अशा अस्तित्वाच्या एका वेगळ्याच पैलूला स्पर्श करीत असतो; याबद्दलची अनेकांत असणारी श्रद्धा फलवादाच्या निकषाला उतरते; कारण या उच्च विभूतीमुळेच व्यावहारिक जगाला किंमत येते या शक्तीवरील भरवसा धर्माचे अधिष्ठान असून तिच्याबद्दलच्या 'रक्षिष्यतीति विश्वास.' या भावनेवर अनेकजण जगत असतात. स्वत:मधील उच्च तत्त्वाशी ही विभूति अखंडपणे जोडलेली आहे. यालाच जेम्स दैवी अधिकत्व म्हणतो. येथपर्यंत ठीक आहे आध्यात्मिक अनुभवातून दैवी अधिकत्वाशी आपला जो संबंध येत असतो तो उपबोधमनाच्याद्वारा येतो, असें जेम्स म्हणतो. तो पुढे असेहि सांगतो की, या अधिकत्वांत आणखी काहीहि असेल, पण ते आपल्या बोधावस्थेशी उपबोधाच्या बाजूने जोडलेलें आहे. हें जेम्सचे म्हणणे मान्य केले तर धर्माचा कणाच मोडल्यासारखा होतो. उपबोधावस्थेत वासनाचें तांडव नृत्य चालू

आहे. त्याच्याशी दैवी आधिक्याचा इतका घनिष्ठ संबंध दाखविला तर त्याबद्दलची पूज्य भावना नाहीशी होईल यात काय नवल ?

सारांश : परंपरागत तत्त्वज्ञानाचे सर्व प्रश्न जेम्सने हाताळून प्रत्येकावर स्वत.च्या व्यक्तिमत्त्वाचा ठसा उमटविला. मनाचे स्वरूप, ज्ञानाचे निकप व आध्यात्मिक अनुभवाचा आधार असे त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे ठळक भाग होते जेम्सचें मानसशास्त्र म्हणजे नैसर्गिक दृष्टिकोणांतून मानसशास्त्राकडे बघण्याचा पहिला प्रयत्न. सर्वश्रेष्ठ मानसशास्त्रज्ञ म्हणण्याइतकी त्याची थोरवी आहे. मात्र शेवटी मानसशास्त्र क्षुद्र असून खरे प्रश्न तत्त्वज्ञानातच आहेत, अशी त्याची भूमिका झाली. त्याच्या खुमासदार व्याख्यानानी व प्रभावी लिखाणांनी फलवादाने एकदम मूळ धरले व फलवाद तत्त्वज्ञानात स्थिर झाला. प्रेरणावादी मानसशास्त्र, फलवादी व मानवतावादी ज्ञानशास्त्र, अनुभववादी व अनेकवस्तुवादी सत्ताशास्त्र, सुधारणावादी नीतिशास्त्र व ईश्वरवादी धर्मशास्त्र असे वर्णन केले, तरी जेम्सच्या बहुरंगी व बहुढंगी तत्त्वज्ञानाचा समग्र परामर्श घेणे केवळ अशक्य आहे त्याचे ग्रंथ अभिजात वाङमयाचे नमुने असून निरीक्षणे, युक्तिवाद, सिद्धान्त, विवरणे, मर्मग्राही निवेदने, हुबेहुब शब्दचित्रे यानी ते भरगच्च असून त्याच्या शैलीची समग्रता, ज्वलतपणा व कुशाग्रता ही विशेष डोळ्यात भरतात. उत्तरोत्तर त्याच्या प्रतिभेचे नवनवीन उन्मेष जगाला दिसले; पण त्या सर्वांपासून एकात्म व सुसंबद्ध तत्त्वप्रणाली निर्माण करणे अशक्य आहे; किंबहुना जेम्सच्या अनेक वस्तुवादाला ते मानवणार नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : जेम्स, डब्ल्यू. : *प्रिन्सिपल्स ऑफ सायकॉलॉजी*, २ खं (न्यूयॉर्क, १९५०); — : *प्रॅग्मॅटिझम* (लंडन, १९०७); — *व्हरायटीज ऑफ रिलिजस एक्स्पीरिअन्स* (न्यूयॉर्क, १९०२), पेरी, आर बी . *दि थॉट अँड कॅरॅक्टर ऑफ विल्यम जेम्स, २ भाग* (बोस्टन, १९३५), — *प्रेझेंट फिलॉसॉफिकल टेण्डन्सीज* (न्यूयॉर्क, १९२५); हाइडब्रेडर, ई. : *सेव्हन सायकॉलॉजीज, स्टूडन्ट्स एडिशन* (न्यूयॉर्क, १९३३).

भी. रा. कुलकर्णी

जेव्हन्स, डब्ल्यू. एस. : विल्यम स्टॅन्ले जेव्हन्स (१८३५–१८८२) हा अर्थशास्त्रातील विश्लेपणात गणिती पद्धत प्रथम वापरणाऱ्यांपैकी असा एक आंग्ल तर्कशास्त्रज्ञ व अर्थशास्त्रज्ञ होता. हा लिव्हरपूल येथे जन्मला होता व 'युनिव्हर्सिटी कॉलेज' लंडन येथे त्याचे शिक्षण झाले होतें. प्रथम त्याने रसायनशास्त्राचा अभ्यास केला, आणि काही वर्पे ऑस्ट्रेलियात धातुशास्त्रज्ञ म्हणून काम करून तो अर्थशास्त्र व तत्त्वज्ञान याचा अभ्यास करण्याकरिता परत लंडन येथील 'युनिव्हर्सिटी कॉलेज'मध्ये गेला त्यानतर हेच त्याच्या आवडीचे मुख्य विषय बनले. मँचेस्टर येथील ओवेन्स कॉलेजमध्ये १८६३ साली तर्कशास्त्र व अर्थशास्त्र शिकविण्याकरिता त्याची नेमणूक झाली पुढे १८७५ साली त्याच्या जुन्या महाविद्यालयांत प्राध्यापक म्हणून काम करण्याकरिता तो परत लंडनला आला. 'शुद्ध तर्कशास्त्र' (१८६४); 'तर्कशास्त्रांतील प्राथमिक पाठ : निगमन व विगमन' (१८७०); 'शास्त्राची तत्त्वे' (१८७४); 'निगमनाचा अभ्यास व त्यांतील उदाहरणें' (१८८०) हे त्याचे शुद्ध तर्कशास्त्रावरील मुख्य ग्रंथ होत

शुद्ध तर्कशास्त्र हा जॉन बुलच्या कार्याचा व त्याच्या तार्किक गणनपद्धतीचा अभ्यास आहे या ग्रथांत त्याने काही चिन्हीकरणविपयक सुधारणा सुचविल्या, आणि तार्किक बेरजेकरिता वापरल्या जाणाऱ्या 'धन' चिन्हाचा अर्थ हल्ली बहुधा मान्य केल्या गेलेल्या 'किंवा'च्या 'समावेशक' अर्थाच्या स्वरूपाचा समजावा असा त्यांत बदल सुचविला म्हणजे 'क्ष' तांबड्या वस्तूंचा वर्ग व 'य' चौरस वस्तूचा वर्ग दर्शवीत असले तर 'क्ष+य' हे तांबड्या किंवा चौकोनी, अथवा तांबड्या आणि चौकोनी दोन्ही, अशा वस्तूंचा वर्ग दर्शवतील. बूलच्या विचारप्रणालीवरील व त्याच्या तार्किक गणनपद्धतीवरील काही तात्त्विक आक्षेप या पुस्तकातील परिशिष्टात आढळून येतात. बूलच्या बीजगणितावरील जेव्हन्सच्या नंतरच्या लिखाणांत ज्याला तार्किक पिॲनो म्हणतात, अशा तार्किक गणन-यंत्रणेची रचना आढळून येते. अशा रीतीने जेव्हन्स हा आद्य व अत्यंत सुबोध अशा तार्किक यत्नाचा कर्ता होता

त्याचा 'शास्त्राची तत्त्वे' हा वैगमनिक तर्कशास्त्रावरील एक व्यापक ग्रंथ आहे वर्जनाच्या प्रक्रियेवर आधारलेल्या मिल्लच्या विगमनाच्या विवेचनाला विरोध करण्याच्या हेतूने हे पुस्तक त्याने लिहिले होते शास्त्रज्ञांच्या समृद्ध प्रतिभेकडून रचले जाणारें अभ्युपगम त्यांना अनुकूल असणाऱ्या पुराव्याचे मूल्यमापन संभाव्यताकलनाच्या साहाय्याने करून जिच्यांत प्रस्थापित केले जातात, अशा वैगमनिक अनुमान-पद्धतीचे विस्तृत विवेचन या पुस्तकांत आहे सर्व वैगमनिक निष्कर्षाच्या अटळ अनिश्चिततेवर भर देऊन त्याने मिल्लविरुद्ध एक महत्त्वाचा मुद्दा प्रस्थापित केला आहे. मिल्लच्या '*तर्कशास्त्राची रचना*' या ग्रंथापेक्षा थोडयाशा कमी व मनोवेधक रीतीने लिहिलेला असला तरी 'शास्त्राची तत्त्वे' हा शास्त्रीय संशोधनाच्या घटनाशी अधिक सुसंगत असणारा असा त्याचा ग्रंथ आहे.

'राजकीय अर्थशास्त्रविपयक मतप्रणाली' या पुस्तकांतील जेव्हन्सचे अर्थशास्त्र जडवादाकडें झुकत असलें तरी त्याचें ज्ञानशास्त्र मात्र अज्ञेयवादाकडे कललेले होते.

बी. जी. तिवारी

जेंटाईल, जी. (१८७५–१९४४) हा इटालियन तत्त्वज्ञ व मुत्सद्दी होता तो रोमच्या विद्यापीठांत १९१७ मध्ये तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा प्राध्यापक झाला. १९०३ ते १९२२ पर्यंत त्याने बेनेडेट्टो क्रोचेशी सहकार्य करून 'ला क्रितिका' नामक सुप्रसिद्ध नियतकालिक चालविले. १९२४ नंतर फॅसिझमच्या मुद्द्यावर ह्या दोघांचा मतभेद झाला. १९२२ ते १९२४ पर्यंत फॅसिस्ट सरकारमध्ये जेंटाईल याने शिक्षणमंत्री म्हणून काम केले हा १९४४ मध्ये फॅसिस्टविरोधी गनिमांकडून मारला गेला.

जेंटाईलचें तत्त्वज्ञान म्हणजे अद्वैतवादी आदर्शवादाचे एक अतिरेकी रूपच होय. त्याचे म्हणणें थोडक्यात असे आहे की, आपला अनुभव चिंतनाने सतत बदलत असतो. हे चिंतन निष्क्रिय नसून त्यामुळे सारखी सर्जनशील पुनर्घटना होत असते. आपण विविध मानव एकाच सर्वोच्च विचारकाचे आविष्कार आहोत. ह्या विचारकांत काहीतरी सर्वोच्च विचार असतो. तो स्थिर व नित्य असून, जगत् हे त्याचा आत्माविष्कार

असते. त्यामुळे वैयक्तिक अनुभवांत सारखे फेरफार होत असतात (हेगेलने मानल्याप्रमाणेच). हा सर्वोच्च विचार विविधतेत एकता निर्माण करतो. एकाच वेळी तो स्रष्टा व सृष्ट, कर्ता व कर्म असा असतो ज्याप्रमाणे चित्रकार चित्र काढतो किंवा कवि महाकाव्य रचतो अथवा नाटक लिहितो, त्याचप्रमाणे हा सर्वोच्च विचार एक असून विविधता. निर्माण करीत असतो धार्मिक अनुभवांत हा विचार प्रत्यक्षांत येऊन आपल्या चैतन्याचा विषय होतो तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत आत्मा व विषय ह्यांची तद्रूपता घडून् त्यामुळे आपल्या दृष्टीचा परिष्कार होतो. समस्त इतिहास हा केवळ ह्या सर्वोच्च विचाराचाच बाह्याविष्कार आहे, म्हणून इतिहास हा सत्याचाच अनुभव होय. त्यालाच तत्त्वज्ञान-सुद्धा म्हणतां येईल.

हेगेलीय : जेंटाईल हा स्वत:ला हेगेलीय म्हणवून घेत असे. जे विचार त्याने फॅसिस्टांच्या राजकीय धोरणाचा पुरस्कार करण्याकरिता मांडले होते, त्यांच्यासाठी त्याने हेगेलच्या राजकीय विचारसरणीचें भांडवल केले होते. हेगेलप्रमाणे, राज्य म्हणजे 'नैतिक' विचाराचे प्रत्यक्षीकरण हेगेलीय सिद्धान्ताचा जेंटाईल ह्याने असा अर्थ लावला की, प्रत्येक नाग-रिकाने, राज्याने त्यावर लादलेली नियंत्रणे — मग ती कोणतीहि असोत — निमूटपणें मान्य केलीच पाहिजेत. राज्य हें एकावयवी असून नागरिक हे त्याचे अंशभूत अवयव आहेत. अंशाचें हित हे पूर्णाचें हित साध्य झाल्यानेच साध्य होऊ शकते, म्हणून प्रत्येक मूल्य — मग ते आर्थिक असो, नैतिक असो अथवा सांस्कृतिक असो — राष्ट्रीय मूल्य असते व त्याचे संपूर्ण नियंत्रण राज्याकडेच असावयास पाहिजे. ह्याच अर्थाने राज्य हे 'नैतिक' म्हणजे सर्वोपरि असून त्याला सर्वशक्तिमान् (टोटॅलिटेरियन) समजणे हे प्रत्येक नागरिकाचें आद्यकर्तव्य आहे, असे जेंटाईलने प्रति-पादन केले आहे.

जेंटाईलच्या विपुल ग्रंथसभारांत जिओर्दानो ब्रूनो, तोमासो कँपानेला, व्हिको, आन्तोनियो रोस्मिनी व स्पिनोझा ह्यावर लिहिलेले ग्रंथ, तसेच कांटच्या शुद्धबुद्धीच्या मीमांसेचें भाषांतर, मार्क्सचें तत्त्वज्ञान, हे प्रमुख ग्रंथ आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : होम्स, आर. डब्ल्यू. : *दि आयडिॲलिझम ऑफ जिओव्हानी जेंटाईल* (न्यूयॉर्क, १९३७).

ना. वि. जोशी

जैन आगम (सिद्धान्त) : जैन आगमाचे नांव आगमाच्या भाषेंतच सांगावयाचें झालें तर 'निर्ग्रंथ प्रवचन' किंवा 'द्वादशांग गणिपिटक' असें आहे. आज उपलब्ध असलेले आगम एक ग्रंथ नसून एक ग्रंथसमूहच आहे. त्यांत बारा अंगग्रंथ, अकरा उपांग ग्रंथ, दहा प्रकीर्णके, सहा छेदसूत्रे, चार मूलसूत्रे आणि नंदि व अनुयोगद्वार असे ४५ ग्रंथ समाविष्ट आहेत बारावे अंग दृष्टिवाद नष्ट झालेलें आहे व त्यांत १४ पूर्वग्रंथ ग्रथित केले गेले होते, अशी परंपरा आहे ह्या ग्रंथांतील विषयाचें मूळ कर्तृत्व परंपरेने महावीर व काही अंशी त्याच्या पूर्वीचे तीर्थंकर पार्श्वनाथ यांच्याकडे दिले जाते. आज उपलब्ध असलेल्या आगमाचें स्वरूप पाटलिपुत्र येथे भरविण्यात आलेल्या संघाने दिले असल्याचे समजते. याचा काल इ. स. पूर्व चौथें शतक मानले जाते. हे ग्रंथ मौखिक परंपरेने चालत आल्यामुळे भाषेंत व पाठांतरांत बदल होत गेल्याचे दिसून येते; आणि हे बदल देवर्धिगणीच्या (पाचवे शतक) वलभी संघापर्यंत चालत आले असावेत, आणि त्या वेळी जें स्वरूप दिले गेलें, त्यावरच पुढील कालांत संस्कृत, प्राकृत इत्यादि भाषांत टीका आदि उपलब्ध आहेत या मध्यंतरीच्या काळांत संघभेद, स्थानभेद इत्यादींमुळे परंपरागत विषयांत काही भेद होणे अपरिहार्य आहे. ह्याचें प्रत्यंतर दिगंबर व श्वेतांबर आम्नाय व मतभेदांवरून दिसून येते. दिगंबर संप्रदायाप्रमाणे त्याचे प्राचीन ग्रंथ षट्कर्मप्राभृत व कषायप्राभृत हे दृष्टिवादांतील पूर्वग्रंथाचे अवशेष आहेत; म्हणून श्वेतांबरमान्य अंगादि ग्रंथ व दिगंबर-मान्य कषायप्राभृतादि ग्रंथ या दोन्हींना मिळूनच 'जैन आगम' म्हणणें सयुक्तिक ठरतें. त्याचे विषय परस्पर-पूरकच आहेत व ते ग्रंथ थोड्या अंतराने प्राकृत भाषेतच लिहिले गेलेले आहेत संपूर्ण आगमाचा विचार केल्यास त्याची विषयव्याप्ति अत्यंत विस्तृत असून तत्कालीन ज्ञानाचें व विचाराचे प्रतिबिंब ह्या ग्रंथांत दिसून येतें.

आगम ग्रंथांतील विविध विषय : विशेषतः भगवती या ग्रंथांत महावीरानी निरनिराळ्या विषयांवर केलेली चर्चा अत्यंत महत्त्वाची आहे. या आगमामध्ये काही संदर्भात जीवाविषयी, कर्माविषयी, पुनर्जन्मा-विषयी, पाप-पुण्य व त्यांच्या फलाविषयी (इहलोकांतील व पर-लोकांतील), मुनिधर्म व साधुधर्म याविषयी काही ठिकाणी उपदेशरूपाने, काही ठिकाणी कथारूपाने चर्चा केलेली आढळून येते. सूर्यप्रज्ञप्ति व चंद्रप्रज्ञप्ति इत्यादि ग्रंथांतून जैन-भौगोलिक-कल्पनांचें सार मिळतें. प्रकीर्णक व छेदसूत्र यामध्ये विशेषेकरून जैन मुनींचे नियम व प्रायश्चित्त यांचें निरूपण आहे नंदि व अनुयोगद्वारामध्ये जैन ज्ञानमीमांसा दिलेली आहे. या सर्व ग्रंथांतील शैली निरूपणात्मक आणि उपदेशात्मक अशीच आहे. तर्क व वादविवाद-पद्धती कमी प्रमाणात दिसून येते. साकल्याने पाहूं गेल्यास जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, परमाणुवाद, जीवांचे भेद, इंद्रियांचे विश्लेषण, आत्मा, मन, प्रमाण, नय, ज्ञान इत्यादींसंबंधी अनेक विचार आगमामध्ये इतस्ततः विखुरलेले दिसतात. संसार व मुक्तीची कल्पना पुष्कळ प्रसंगी वर्णिलेली आहे व त्या वेळचे त्याचे भौगोलिक विचारहि ठिकठिकाणी आढळतात. आगमाचा मुख्य भर संयमी किंवा निवृत्त जीवनावर असून त्याला पोषक असे विधि-निषेध व आहार-विहारादींची चर्चा विपुल प्रमाणांत आगमांत आढळते.

संदर्भ-ग्रंथ : शूब्रिंग, डब्ल्यू. : *डी. लेह्रे डेर् जैनाज* (बर्लिन, १९३५).

आ. ने. उपाध्ये

जैन धर्मांतील तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, जैन धर्मांतील**

जैनमत, ज्ञानशास्त्र : पहा : **ज्ञानशास्त्र, जैनमत**

जैनमत, तत्त्वज्ञान : पहा : **तत्त्वज्ञान, जैनमत**

जैनमत, तर्कशास्त्र : पहा : **तर्कशास्त्र, जैनमत**

जैनमत, दिगंबर व श्वेतांबर संप्रदाय : पहा : **दिगंबर व श्वेतांबर संप्रदाय-जैनमत**

जैनमत, धर्मतत्त्वज्ञान : पहा : **धर्मतत्त्वज्ञान, जैनमत**

जैनमत, नीतिशास्त्र : पहा : **नीतिशास्त्र, जैनमत**

जैनमत, श्वेतांबर व दिगंबर संप्रदाय : पहा : **दिगंबर व श्वेतांबर संप्रदाय–जैनमत**

जैनमत, सत्ताशास्त्र : पहा : **सत्ताशास्त्र, जैनमत**

जैमिनि : पूर्वमीमांसासूत्राचे कर्ते या रूपाने जैमिनीची ख्याति आहे. परंतु त्याच्या चरित्राविषयी काहीच तपशील उपलब्ध नसल्यामुळे ते आम्हांस पौराणिक कथांमधील एखाद्या पात्राप्रमाणे होऊन बसले आहेत. आश्चर्य हे की, खुद्द सूत्रामध्येच जैमिनि ह्या नांवाचा उल्लेख पांच जागी सापडतो आणि एका ठिकाणी शबरस्वामींनी एका सूत्रातील पूर्वपक्ष कोणा एका जैमिनीच्या नांवावर मांडला आहे खुद्द सूत्रकारांनी मात्र तेथे तशा प्रकारचा नामनिर्देश केलेला नाही. असे म्हणतात की, वरील स्थळांपैकी चार स्थळांतील मते खुद्द सूत्रकारांची असून उरलेल्या दोन ठिकाणी उल्लेखिलेला जैमिनि हा मीमांसेचा एखादा पुरातन आचार्य असावा याशिवाय ज्योतिषविषयक सूत्र रचणारा आणखीहि एक जैमिनि होऊन गेला आहे.

जैमिनींचा काळ . जैमिनि याचा कालनिर्णय करण्यासाठी पुरेसा ऐतिहासिक पुरावा उपलब्ध नाही जॅकोबीच्या मते ते इ. स. २०० पेक्षा अधिक प्राचीन असणे शक्य नाही, कारण की, याच सुमारास होऊन गेलेल्या नागार्जुन या बौद्ध विचारकाने प्रवर्तित केलेल्या शून्यवादाशी त्यांचा चांगला परिचय दिसून येतो. कीथ यांच्या मतें ते इ. स. २०० पेक्षा उत्तरकालीन असणे शक्य नाही, परंतु अधिकांश विद्वानांचे आता असे मत बनलें आहे की, ते इसवी सनाच्या कितीतरी आधी होऊन गेले असावेत. बहुधा ते इ. स. पूर्व ४०० मध्ये होऊन गेले असावेत. जॅकोबीचा युक्तिवाद जैमिनीपेक्षा त्यांचे भाष्यकार शबर यांनाच जास्त लागू पडतो. जैमिनि आणि बुद्ध (इ. स. पूर्व ६००) याच्यात कालदृष्ट्या महदंतर असणें शक्य नाही. याचे कारण असें की, बुद्ध हा वैदिक कर्मकांडाचा पहिला प्रबळ असा विरोधक असून त्याला अनुयायीहि भरपूर लाभले होते आणि लागलीच त्याची प्रतिक्रिया म्हणून वैदिक धर्मधुरीणाना सघटित होण्याची, वैदिक कर्मकांडाचा नव्याने अर्थ लावण्याची आणि त्याचें समर्थन करण्याची प्रेरणा मिळाली असली पाहिजे. बुद्धानंतरचा दोनशे वर्षाचा काल पूर्वमीमांसेच्या जैमिनिपूर्व रचनांचा उदय होण्यासाठी अगदी पुरेसा होता आणि असे म्हणण्यास हरकत नाही की, जैमिनिपूर्व रचना ह्या जैमिनीच्या रचनेपुढे अगदीच कामचलाऊ स्वरूपाच्या ठरल्यामुळे मागे पडल्या असाव्यात

मीमांसासूत्रें : जैमिनीची मीमांसासूत्रे म्हणजे एका विशिष्ट संप्रदायाचे सर्वसंग्राहक आणि सुसंबद्ध स्वरूपाचें केवल सकलन होय. जैमिनि पूर्वसूरींच्या मताचा उल्लेख करतात ह्यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते. आता खात्रीपूर्वक असें म्हणावयास हरकत नाही की, जैमिनि यांची रचना इतकी अव्वल दर्जाची ठरली की, तिने एतद्विषयक पूर्वीच्या सर्व प्रयत्नांना मागे टाकले. ही सूत्रे बहुधा इ स पूर्वी २०० च्या आसपास लिहिली गेली असावीत आता तर ती मीमांसादर्शनास पायाभूत होऊन बसली आहेत.

जैमिनीची सूत्रे बारा अध्यायात विभक्त आहेत. प्रत्येक अध्याय अनेक पादामध्ये विभक्त आहे. साधारणपणें हे पाद चार असले तरी हे नियमाने चारच असतील असें नाही. तीन अध्यायाना तर प्रत्येकी आठ-आठ पाद आहेत. एकूण सूत्रांची सख्या २५०० हून अधिक आहे. याशिवाय संकर्षकाड नावाचे आणखी चार अध्याय असल्याबद्दलचे उल्लेख आहेत; परंतु अद्यापि ते उपलब्ध झालेले नाहीत. या अवाढव्य ग्रंथाच्या प्रथमाध्यायाचा प्रथम पादच काय तो तत्त्वविचाराच्या दृष्टीने काहीसा महत्त्वाचा आहे. बाकी सर्व ग्रथ यज्ञ आणि वेदार्थाचे नियम याना वाहिलेला आहे. तर्कपाद नावाच्या या प्रथम पादांत धार्मिक कर्तव्याचें स्वरूप आणि ते जाणून घेण्याचें साधन याचा ऊहापोह करण्यात आला आहे

संदर्भ-ग्रंथ : मिश्र, यू : ए *क्रिटिकल बिब्लिओग्रॅफी ऑफ पूर्व-मीमांसा* ('*पूर्वमीमांसा इन इट्स सोर्सेस*' *या जी झाकृत ग्रंथांत* समाविष्ट; बनारस, १९४२), रामस्वामी शास्त्री, व्ही. ए. ' *ए शॉर्ट हिस्टरी ऑफ पूर्वमीमांसाशास्त्र* (प्रस्तावना, पृ. १–१९७, 'तत्त्वबिंदु' वाय वाचस्पति मिश्र, सपा. व्ही ए. रामस्वामी शास्त्री या ग्रथांत समाविष्ट; अन्नमलयनगर, १९३६).

गोवर्धन पी. भट्ट

जैमिनीय उपनिषद् : वस्तुत. हे उपनिषद् ब्राह्मण-ग्रंथातच समाविष्ट करावयास हवें. उपनिषदांतील अध्यात्मविचार, प्रतीक-पद्धती वगैरे जरी त्यांत दिसत असली, तरी त्यावरील ब्राह्मण-स्वरूपाची छायाहि तितकीच स्पष्ट स्वरूपांत दिसते; म्हणून याला जैमिनीयोपनिषद् ब्राह्मण असेहि म्हणण्यात येते. याच्या संकीर्ण व समावेशक स्वरूपाची कल्पना, प्रसिद्ध केनोपनिषद् याचा भाग म्हणून हे आलेले आहे यावरूनहि येईल

सामाचें महत्त्व : हे सामवेदाचे उपनिषद् असल्यामुळेच यात 'सामा'चे महत्त्व विशेष सांगितल्यासारखे दिसतें कोणत्याहि देवतेचें ओंकाराशी तादात्म्य मानून नंतर शेवटी सामाशी तादात्म्य वारंवार सांगितल्याचे दिसतें. त्याचप्रमाणे कोणत्याहि वस्तूचे वा समुदायाचे पाच भाग सांगून त्यांचे सामाच्या हिंकार, प्रस्ताव, निधनादि भागांशी तादात्म्य सांगितलेले दिसते; किंबहुना हे पंचविध विश्लेषण व विवेचन या उपनिषदाचे विचार-व-प्रतिपादन-पद्धतीचें वैशिष्ट्य म्हणतां येईल.

सामाचा आरोप करून केलेलें विवेचन : ओंकार हा परम रस. त्यामुळे ब्रह्मप्राप्ति होते; सर्व जय, वैभवे प्राप्त होतात; हेंच अक्षराचे प्रतीक होय. चक्षुपुरुष, आदित्यपुरुष व विद्युत्-मधील परमपुरुष अशा तीन पुरुषांची कल्पना मांडून विद्युत्पुरुष हा 'सर्वरूप' असून त्याचें महत्त्व सांगितले आहे. त्याचप्रमाणे आदित्य या विशेष देवतेचे महत्त्व-प्रतिपादन ठिकठिकाणी केलेले आहे. आदित्य हेच सर्वांचें अंतिम गन्तव्य असून रश्मींच्याद्वारा तो विश्वाला चैतन्य आणि जीवन देतो. त्यापासून सृष्टीमधील प्रथम तत्त्व 'जल' हे निर्माण झालेले आहे याचप्रमाणे आकाशाचेहि महत्त्व सांगून त्याचें इंद्राशी व सामाशी तादात्म्य सांगितलेले आहे. सामाचा आरोप करून विवेचन करण्याच्या पद्धतीचें एक उदाहरण म्हणून

पर्जन्याचे देतां येईल पर्जन्य हें एक साम असून पर्जन्यापूर्वीचे वादळ ‘पुरोवात’ हा ‘हिंकार’ होय. अभ्राचे मिसळणे हा ‘प्रस्ताव’ होय. गडगडाट होतो तो ‘उद्‌गीथ’ होय. विशेष स्वरूपाचा विद्युत्प्रकाश पडतो तो ‘प्रतिहार’ होय व शेवटी ‘वृष्टी’मध्ये जे पर्यवसान होते ते ‘निधन’ होय. अशा रीतीने सर्वच सामाचा व त्याच्या पांच अवयवाचा आरोप करण्यांत आलेला आहे व तद्वारा महत्त्व सागितलेलें आहे. देवासुरांच्या संघर्षात जेव्हा मन, वाणी, चक्षु, श्रोत्रादीच्याद्वारा, ते ‘उद्‌गान’ करीत होते तेव्हा असुरांनी त्यावर आक्रमण केलें, व म्हणूनच या इंद्रियाच्याद्वारा चांगले व वाईट असे दोन्हीहि आपणांस अनुभवावे लागते, असा विचार आलेला आहे.

कृत्स्नदेवता . इतरत्र आपणांस ज्याप्रमाणे मानवाच्या इद्रियांमधील श्रेष्ठत्वाबद्दलच्या संघर्षाची कथा मिळते, त्याप्रमाणे तीच कथा आधिदैविक स्वरूपात म्हणजे देवांच्या संदर्भात येथे आलेली आहे. वायु हा सर्व देवांमध्ये श्रेष्ठ असून त्याचे प्राण, ओम् व साम यांच्याशी एकरूपताहि सांगितली आहे. प्राणाचे महत्त्व वारवार सांगण्यांत आलेले असून, ती पाप, पुण्य, मृत्यु वगैरेच्या पलीकडील देवता आहे, असें तिचें वैशिष्टच सागितले आहे. या उपनिषदांत आलेली ‘कृत्स्न’ देवतेची कल्पनाहि अशीच उल्लेखनीय आहे. एकच देवता ‘सर्व-कृत्स्न’ असून वाकीच्या ‘असर्व’ आहेत; व म्हणून त्या तिच्यांत अंतर्भूत झालेल्या आहेत. संवर्ग-विद्येला जवळचा असा हा विचार आहे. वायु व प्राण याच या ‘सर्व’ देवता होत असे मत व्यक्त केलें आहे. ब्रह्मलोकापर्यंत जाणाऱ्या जीवाचे अनुभवहि भिन्नभिन्न स्थानांवरील थोडक्यांत पण उद्‌बोधक रीतीने दिलेले आहेत. छांदोग्यांतील कल्पनेप्रमाणे येथेहि पुरुषजीवनावर यज्ञाची कल्पना करून त्याची तीन स्तवनेहि सागितलेली आहेत. सविता-सावित्रीच्या विवेचनाने उपनिषद् सपविलेलें आहे.

यावरून या उपनिषदातील विचारांची व विचार-पद्धतीची कल्पना येईल. सर्वसामान्यपणें ‘साम’-दृष्टीने केलेला विचार व वायु-प्राण ही सर्वश्रेष्ठ देवता, ‘कृत्स्न’-देवता हा या उपनिषदाचा निर्णय असें या उपनिषदाचें सार सांगतां येईल. ब्राह्मण-ग्रंथ व उपनिषद्-वाङ्मय यांच्या स्वरूपावर व संबंधावर मनोरंजक प्रकाश टाकणारे उपनिषद् म्हणून याचे महत्त्व विशेष आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : लिमये, वि प्र. व वाडेकर, र द. संपा. : अष्टादश-उपनिषदः, खं. १ (पुणें, १९५८).

त्र्यं. गो. माईणकर

जोॲकिम, एच. एच. [जोॲकिम, हॅरॉल्ड हेन्‍री (१८६८–१९३८)] : हा १९१९ ते १९३८ पर्यंत ऑक्स्फर्ड विद्यापीठांत तर्कशास्त्राचा प्राध्यापक होता. जरी त्याने महत्त्वाचे असें फारसें लिखाण केले नसले, तरी विद्यार्थ्यांच्या वऱ्याच पिढ्यांवर त्याने स्वत.च्या विवेचक बुद्धिसामर्थ्याने चांगलीच छाप पाडली.

लॉजिकल स्टडीज (१९४८) : या ग्रंथांत त्याने अध्यात्मवादी तर्कशास्त्राचें विवेचन केलें आहे. या ग्रंथांत त्याने ‘उपस्थित विपयाच्या’ (गिव्हन) परिकल्पनेची आलोचना केली आहे; आणि रसेल व देकार्त ह्या दोघांच्यावर आपल्या समीक्षेची तोफ डागली आहे. दोघांचेंहि आपापल्या परीने असे म्हणणे आहे की, सत्य प्रत्यक्ष व स्वयंप्रकाश आहे ह्याउलट जोॲकिम ह्याने जोरदारपणें असें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे की, कोणतेंहि विधान हें सपूर्णपणे सत्य नसते. ते ज्या विचारप्रणालीशी निगडित आहे, तिचे सम्यक् परिज्ञान होण्यास जेव्हा मदत होते तेव्हा ते सत्य असते. तसे नसल्यास ते असत्य असते.

दि नेचर ऑफ ट्रुथ (१९०६) . ह्या ग्रथात जोॲकिमने वैचारिक सुसंगतीलाच (कोहीरन्स) सत्याचा निकप मानला आहे. सुसंगतीचा अर्थ स्पष्ट व तर्कशुद्ध पद्धतीने विचार करणे असा असून त्यांतील आशयाच्या विविध घटकाना एका सूत्रांत निवद्ध करण्याची तिच्यांत प्रवृत्ति दिसून येते. वैचारिक सुसगतीलाच ‘अर्थपूर्ण अवयवी’ (सिग्नि-फिकंट होल) असें म्हणावें लागेल हा अवयवी सुसंवद्ध व एकात्म असा अनुभव असून तो परिपूर्ण (सेल्फ-फुल्फिल्ड) असतो; आणि आत्मपरिपूरक(सेल्फ्-फुल्फिलिंग)पण असतो उदा —२ + २ = ४ हें विधान विगारीच्या मुलाच्या व व्युत्पन्न गणितज्ञाच्या तोंडूनपण ऐकतो; परतु ह्या दोघाच्या विधानात सत्याचे प्रमाण वेगवेगळे असतें. विगारीच्या मुलाला स्वत केलेल्या विधानाच्यापलीकडे विशेप काही माहीत नसल्यामुळे त्यावद्दल उलट-सुलट प्रश्न केले असतां तो गोंधळतो; पण व्युत्पन्न गणितज्ञाचें तसे नसते. तो ह्या विधानाला सख्यासिद्धान्तावर अधिष्ठित अशा गणितीय विचारप्रणालीशी निगडित करून ते तिच्याशी कसे सुसंगत आहे हे दाखवून देतो; व त्याच विधानांत किती खोल अर्थ आहे हें पटवून देतो. अशा प्रकारें जसजशी आध्यात्मिक अनुभवांत सुसंगतीमुळे वैचारिक एकात्मता वाढत जाते, तसतसा सत्याचा विकास होत जातो ह्या विकासाचे परम ध्येय म्हणजे सुसंवद्ध व सुसंगत अशी विचारप्रणाली होय हे म्हणताना जोॲकिमने हेगेलीय तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार केला आहे, पण त्याने त्याचे समर्थन केवळ तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने केले आहे. दार्शनिक दृष्टिकोणातून पाहिले असतां ही विचार-प्रणाली अत्यंत दोपपूर्ण आहे हें दाखविण्याचा त्याने प्रयत्न केला आहे. अध्यासांत आपणास ह्याची प्रचीती मिळते. जेव्हा रज्जूच्या ठिकाणी सर्पाचा आभास होतो, तेव्हा आपल्याला तो सत्यच आहे असे वाटतें. तो अध्यास असेपर्यंत प्रत्यक्ष सर्प असतांना आपल्या मनांत जसा गोंधळ होतो, तशीच आपली तारांवळ होते अध्यास नाहीसा झाल्यावर मात्र आपले डोळे उघडतात. हे जरी खरे असले तरी अध्यासाच्या वेळीं आपल्याला जे दु.ख होते, (कधीकधी तर अशा प्रसंगी भीतीमुळे हृदयक्रिया थांवून मरणपण ओढवते), त्याची मात्र सुसंगति-तत्त्वाद्वारे व्याख्या करता येत नाही सत्यात असत्याचा लोप होतो हें जरी तर्क-शास्त्राच्या दृष्टीने मान्य केले, तरी असत्यात जो ‘दंश’ असतो व त्यामुळे वास्तविक जीवनांत खून, मारामाऱ्या, युद्ध इत्यादि जीं दु.खें निर्माण होतात त्यांचा मात्र लोप होत नाही. ह्या खडकावर आपटून सर्वोच्च आदर्शवादाची छकले उडतात, असे जोॲकिम म्हणतो.

ना. वि. जोशी

जोड, सी. ई. एम. (जन्म १८९१) . या ब्रिटिश तत्त्वज्ञाचें शिक्षण ऑक्स्फर्ड विद्यापीठांत झालें. लंडन येथील वर्वेक महाविद्यालयांत त्यांनी अध्यापन केलें आणि तेथेच ते अनेक वर्षे तत्त्व-ज्ञान विभागाचे अध्यक्ष होते.

सामान्य भूमिका : सर्जनशील तत्त्वज्ञ होण्यापेक्षा तत्त्वज्ञान लोकप्रिय करण्यांत त्यानी जें यश मिळविले त्यामुळेच जोड अधिक ख्यातनाम आहेत त्यांनी विविध विषयावर अनेक ग्रंथ लिहिले. त्याच्या ग्रथांची भाषा विद्यार्थ्यांना सहज समजू शकेल अशी सोपी परंतु ओघवती आहे; तथापि जोड गंभीर आणि सर्वस्वी नावीन्यपूर्ण विचारवंतहि नाहीत अथवा तत्त्वज्ञानांतील वैशिष्ट्येंकरून प्रत्यक्ष वादात्मक आणि वैश्लेषिक अत्याधुनिक पंथाचें त्याचें ज्ञानहि सखोल आणि सुसूक्ष्म नाही

ज्ञानशास्त्र : त्यांच्यावर रसेल यांची काही प्रमाणांत छाप पडली असली, तरी या छापेमुळे ते तर्कज्ञहि झाले नाहीत अथवा वैश्लेषिक तत्त्वज्ञहि झाले नाहीत. त्यानी विविध स्तरांवर तत्त्वज्ञानात्मक विविध मते स्वीकारली. ज्ञानशास्त्रात त्याचा दृष्टिकोण सामान्यतः वास्तववादात्मक आहे एके काळी जातीच्या (सामान्यांच्या) आणि सत्य, शिवत्व, सौंदर्य यासारख्या मूल्याच्या स्वतंत्र अस्तित्वावर त्यांचा विश्वास होता. त्यानतर त्यांनी नव-वास्तववादी ज्ञानशास्त्र स्वीकारले रसेल यानी आपल्या तार्किक अणुवादात केल्याप्रमाणे जोड यानी रसेलकडून प्रभावित होऊन त्याच्या मताप्रमाणे ज्ञानाचे आणि सद्‌वस्तूचे सोप्यात सोपे घटक कोणते ते सागण्याचा प्रयत्न केला. यानुसार त्यांनी भौतिक वस्तूचे स्वरूप इंद्रियवित्तीच्या आणि बोधावस्थेचें स्वरूप वेदने आणि प्रतिमा याच्या भाषेत स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी त्यापुढे जाऊन असे मत माडले की, इंद्रियवित्ति त्याच्या अस्तित्वासाठी आकलित होण्यावर अवलबून राहत नाहीत. त्या मनाशिवाय स्वतंत्र असून मनाने आकलित होतात.

सत्ताशास्त्र : जोड सत्ताशास्त्रात प्राणवादाचा पुरस्कार करतात. त्याचें असे मत आहे की, प्राणस्वरूपी प्रेरणा अस्तित्वांत असून तिचा आविष्कार आणि कार्य म्हणजेच उत्क्रांति होय. त्यांचा हेतुवादावर आणि वैश्विक प्रक्रियेमागच्या नित्यस्वरूपी सद्‌वस्तूवर विश्वास असावा असे वाटते. त्यानी प्राणवादाच्या आधारावर नीतिशास्त्र आणि ईश्वरशास्त्रहि स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : जोड, सी ई. एम. : *फिलॉसफी ऑफ कॉमनसेन्स* (लंडन, १९१९; न आ. १९३३);— : *इंट्रोडक्शन टु मॉडर्न फिलॉसफी* (लडन, १९२४);— : *गाइड टु फिलॉसफी* (लंडन, १९३९);— : *ए क्रिटीक ऑफ लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम* (लंडन, १९५०);— : *दि रिकव्हरी ऑफ बिलीफ* (लंडन, १९५२).

राजेंद्र प्रसाद

जोन्स, एच (जोन्स, सर हेन्री, १८५२–१९२२) : एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत इंग्लंडमध्ये काही मनीषी तत्त्वज्ञांनी काट व हेगेल याच्या तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करण्याचा प्रयत्न केला. अशा माणसामध्ये बोझांके, केअर्ड बधुद्वय आणि ग्रीन यांचा समावेश होतो. या लोकानी जो विचारसमन्वय प्रस्तुत केला, त्याचें नाव 'नवहेगेलवाद' होय. जोन्स याच पंथापैकी होता. त्याच्यावर मुख्यत. एडवर्ड केअर्डच्या तत्त्वज्ञानाचा बराच प्रभाव पडलेला दिसतो.

नव-हेगेलीय संप्रदाय नव-हेगेलीय संप्रदायाच्या मुख्य दोन धारणा आहेत. त्यापैकी पहिली ही की, परंपरागत धर्म व भौतिक विज्ञान यांच्यातील विरोध नाहीसा करतां येतो; पण त्यासाठी आपल्याला धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा आश्रय घ्यावा लागेल. या धार्मिक तत्त्वज्ञानाद्वारे असे दाखवून देतां येईल की, शास्त्र व धर्मातील वरवर विरोधी दिसणारी तत्त्वें आध्यात्मिक जीवनाच्या परम आदर्शामार्फत सुसगत करता येतात; कारण अशा आदर्शमय अनुभवांत निरपवादात्मक वैज्ञानिक नियमदेखील आध्यात्मिक जीवनाला पोषक असतात व त्यामुळे तेसुद्धा आध्यात्मिकच असतात, असे दाखवून देतां येईल. नव-हेगेलीय संप्रदायांतील दुसरी धारणा अशी की, धर्म व विज्ञान यांचा समन्वय करतांना जो अनुभव आपणांस येतो त्याचा हळूहळू विकास होत असतो; व ज्या तत्त्वामुळे या दोघांची सर्वोच्च एकता निर्माण होते, ते तत्त्व वैश्विक व आध्यात्मिक स्वरूपाचे असल्यामुळे, या विश्वाचाच एक भाग जो मानव त्यांतदेखील त्याचा सारखा आविष्कार होतो. या आध्यात्मिक तत्त्वाची जसजशी तीव्रतर जाणीव होत जाईल, तसतसा आपल्या जीवनांत उठाव येऊन त्यांत परिपूर्णता व समृद्धीची भावना निर्माण होऊं लागेल. हा उच्च अनुभव घेतांना आपल्याला क्षुद्र स्वार्थाचा त्याग करून कधीकधी मरणसुद्धा पत्करावें लागतें; पण अशा मरणाने मानवाची आध्यात्मिकता नष्ट होत नसून तिला जास्त उजाळाच मिळतो. शेवटी ज्या माणसाने स्वार्थाचा होम केला आहे अशा माणसाला त्याच्या आध्यात्मिक मूल्यांतील दृढ श्रद्धा व विश्वास यामुळे अमरता प्राप्त होते. हेन्री जोन्सने या मताचा पुरस्कार स्वतःच्या तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांत तर जोरदारपणें केलाच आहे, शिवाय ब्राउनिंग व टेनिसन या विख्यात कवींवर टीकाग्रंथ लिहून त्यांच्या अध्यात्मपर काव्याचें अतिशय मार्मिक पद्धतीने रसग्रहण केलें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : जोन्स, एच. : *आयडिॲलिझम ॲज ए प्रॅक्टिकल क्रीड* (ग्लासगो, १९०९); — : *ए फेथ दॅट एन्क्वायर्स* (लंडन, १९२२).

शि. ना. जोशी

जोशी, ना. वि. : मध्यप्रदेशांतील बढवाय गावी १९११ साली जन्म. १९२७ मध्ये मॅट्रिक उत्तीर्ण झाल्यावर १९३७ पर्यंत 'काशी हिंदु विश्वविद्यालय' येथे महाविद्यालयीन शिक्षण मी पुरें केलें त्यानंतर १९४२ पर्यत मध्यप्रदेशांतच राहून राष्ट्रीय व शक्षणिक कार्य केले. १९४२ पासून ते आतापर्यंत मुंबई येथील 'रामनारायण रुइया महाविद्यालयां'त तत्त्वज्ञानविभागाचे प्रमुख म्हणून काम मी करीत आहें.

माझ्या तत्त्वचिंतनाचा सारांश असा : तर्कशास्त्राधिष्ठित पाश्चात्त्य तत्त्वप्रणालीत सत्तेच्या सर्जनशीलतेची तशीच एकात्मतेची सम्यक् उपपत्ति आढळत नाही व हे स्वाभाविकच आहे; कारण विचारक्रियेचे स्वरूप द्वैताधिष्ठित तसेंच स्थिरबोधात्मक असते. सच्छक्तीशी भावनेच्याद्वारे एकरूप झाल्यानेच तिच्या स्वरूपाचा शोध घेणे शक्य होईल. माझ्या व्यक्तिविधायक सत्ताशास्त्राचा हाच गाभा आहे. सत्तेंत सर्जनशक्ति असल्यामुळे ती अव्यक्तांतून व्यक्तीची सृष्टि करूनच स्वत.चा आविर्भाव करते. सत्तेचे सर्वच प्रस्फुरण एकसारखे नसून त्यांत उत्तरोत्तर प्रकर्षच आढळतो. ज्या प्रस्फुरणांत सत्तेचा आविर्भाव अतिसूक्ष्म असतो, त्यालाच आपण अणुशक्ति म्हणतों; परंतु जेव्हा तेंच प्रस्फुरण बलवत्तर होतें, तेव्हा त्यातून प्राणशक्तीचा आविर्भाव होतो व तीच सत्ता जेव्हा स्वत ला सर्वांशाने व्यक्त करते, त्या वेळीच तिच्यांतील

देशभक्ति, धर्म, नीति, ललितकलांतून व्यक्त होणाऱ्या आध्यात्मिकतेचा आविर्भाव होतो अशा प्रकारे अणुशक्ति, प्राणशक्ति व आध्यात्मिकता ह्या एकाच अव्यक्त सत्तेच्या व्यक्तिविधायक क्रियेचे विविध आविर्भाव आहेत.

सत्तेची क्रिया ही व्यक्तिविधायकच कां ? : ह्या प्रश्नाचें उत्तर हेच की, व्यक्तिमत्त्व हें सत्तेच्या सर्जनशक्तीवर आधारलेले असते. ज्यात सच्छक्तीचा आविर्भाव कमी ते व्यक्तिमत्त्व निम्नकोटीचें असून, ज्यांत तीच शक्ति सर्वाधिक अंशाने प्रस्फुरण झाली असेल, ते व्यक्तिमत्त्व सर्वोच्च कोटीचें असते. सर्वोच्च व्यक्तिमत्त्वांतूनच आपणांस ईश्वरीय अनुभव होतो; कारण त्यांतच सच्छक्तीचा प्रकर्ष साधला गेल्याने सत्य, शिव व सुंदर ह्या सर्वोत्तम आध्यात्मिक मूल्याची आपणास उपलब्धि होते.

तर्काचा सबंध केवळ व्यक्त जगाशी असतो, म्हणून व्यक्तरूपाचे कोटिक्रम लावताना तर्कशास्त्राची आपणांस मदत होते; किंबहुना मानवासारख्या व्यक्तीला आपले व्यक्तिमत्त्व प्रकर्षाप्रत कसें पोचवावे ह्याचें ज्ञानहि तर्कशास्त्रातून मिळू शकते; परतु तर्काला जोपर्यंत सच्छक्तीचा आधार नसेल तोपर्यंत त्यातून अस्तित्वविषयक कसलेहि कार्य संपन्न होऊ शकणार नाही, म्हणूनच अस्तित्वाचें आकलन करण्यासाठी तर्काचा आश्रय न घेतां सत्तात्मक दृष्टिकोणाचा अवलंब करणे अपरिहार्य असते व्यक्तीच्या अतरंगांतील सच्छक्तीच्या प्रस्फुरणाशी तादात्म्य पाळून निर्माण झालेल्या भावनेच्या द्वारेच सच्छक्तीचे आकलन करता येतें ह्या भावनेनेच पिंडाची ब्रह्मांडाशी एकात्मता साधता येते. ज्या प्रमाणांत ही एकात्मता अधिकाधिक दृढ व तीव्र होत जाईल त्या प्रमाणांत व्यक्तिमत्त्व समृद्ध होत जाऊन त्यात सुसगति वाढत जाते. निसर्ग, समाज व आध्यात्मिक जगत् ही अनुक्रमें ब्रह्माडाशी व्यक्तीचे सामंजस्य वाढविण्यासाठी महत्त्वाचीं साधने आहेत. त्याचा यथोचित उपयोग करून सच्छक्तीशी भावनेद्वारें एकरूप झाल्यानेच व्यक्तिमत्त्वास परिपूर्णता प्राप्त होते व त्याची परिणति परमानंदात होते.

संदर्भ-ग्रंथ : जोशी, एन. व्ही. : *हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी,* (मुंबई, १९५७; आ. २, १९६४),— . *इसेन्शिअल्स ऑफ फिलॉसफी* (मुंबई, १९६४).

ना. वि. जोशी

ज्ञानतत्त्वें (विचार-नियम) : ज्ञानतत्त्वें म्हणजे काय ? सर्व प्रकारच्या सामान्य ज्ञानसंपादक वैचारिक प्रक्रियाचें आदर्शमूलक नियंत्रण करणाऱ्या मूलभूत, सर्वसामान्य, मौलिक नियमाना ज्ञानतत्त्वें वा विचार-नियम असेहि म्हटलें जाते.

ॲरिस्टॉटेलियन तर्कशास्त्रांत मूलभूत व सर्वसामान्य तार्किक किंवा वैचारिक नियम तीन सांगितले आहेत : (१) आत्मैक्यनियम, (२) अव्याघात नियम, आणि (३) विमध्यनियम.

विचारांची व्यक्त स्वरूपे ' विधाने ' असल्यामुळे व या विधानाचे अवयव ' पदे ' असल्यामुळे ह्या नियमांचें सिद्धान्तन वा निवेदन हेहि पदे व विधाने अशा उभय प्रकारांनी करतां येते.

आत्मैक्य-नियम : या नियमाचें मूलाधार तार्किक तत्त्व म्हणजे विचारात व चर्चेत प्रत्येक विचाराचें आत्मैक्य अभग व स्थिर राहिले पाहिजे. एका विचाराची दुसऱ्या विचाराशी गल्लत किंवा घोटाळा होता कामा नये. ' विचार-स्थैर्य ' हे या नियमाचें सार आहे व ' विचार-स्थैर्य राखले पाहिजे ' हा या नियमाचा आदेशक सदेश आहे. विचाराचे स्थैर्य हा सर्व तार्किक विचारांचा पायाच होय.

ह्या नियमानुसार विचार व चर्चा ह्यांच्या संदर्भात कोणत्याहि अवस्थेत वापरलेल्या पदाचे अर्थ, आशयांचे किंवा संकल्पनांचे अभिन्नत्व म्हणजेच ' आत्मैक्य ' कायम टिकले पाहिजे. त्याचप्रमाणे उपयोजिलेल्या विधानाचे आशय, अर्थ, अभिप्राय, त्या चर्चा-सदर्भात स्थिर, अभंग व अभिन्न राहिले पाहिजेत, म्हणजेच पदाचा एकच एक अर्थ सतत कायम राहिला पाहिजे. ' क ' हा सतत ' क 'च राहिला पाहिजे. ' न – क ' हा सतत ' न – क 'च राहिला पाहिजे. विधानदृष्ट्या असे म्हणता येईल की, एकदा केलेले विधान सतत स्थिर राहिले पाहिजे. ' जर क हा ख असेल तर क हा सतत ख च राहिला पाहिजे ' किंवा ' जर क हा न – ख असेल तर क हा सतत न – ख च राहिला पाहिजे. ' व्यावहारिक संदर्भातील उदाहरण घेऊन स्पष्ट करावयाचे झाल्यास असे म्हणतां येईल की, ' राष्ट्र ' या पदाचा अर्थ जर एकदा ' आत्मीयतेच्या भावनेने एकत्रित झालेला लोकसमूह ' असा स्वीकारला असेल, तर त्याच चर्चा-वा-विचार-सदर्भात, ' राष्ट्र ' या पदाचा अर्थ ' समानवशी लोकसमूह ' असा स्वीकारता येणार नाही. ' भारत अहिंसावादी राष्ट्र आहे ' असे विधान केल्यानतर त्याच विचार-सदर्भात ' भारत एखाद्या प्रदेशाचा लष्करी तावा घेऊ शकेल ' असे विधान करतां येणार नाही. तसें केल्यास विचार-स्थैर्य नष्ट होईल, म्हणजेच आत्मैक्य-नियमांचे उल्लघन होईल.

अव्याघात-नियम : या नियमानुसार ' परस्परविरोधी ' किंवा ' परस्परव्याघाती ' विचार हे ' परस्परव्यावर्तक ' व ' सहभाव-असम ' असतात, त्यामुळे ते ' एकाच वेळी खरे ' असू शकत नाहीत.

विचारात किंवा चर्चेत मूळ स्वीकारलेल्या अभिप्रेत विचाराचा ' विरोध ' किंवा ' व्याघात ' होता कामा नये. अभिप्रेत विचार ' स्वत.शी अविरोधी ' किंवा ' स्वत.शी अव्याघाती ' राहिला पाहिजे. ' स्वीकृत विचाराच्या विरोधाचा व व्याघाताचा निरास ' हे या नियमाचें सार आहे; व ' मूळ स्वीकृत विचाराच्या विरोधी व व्याघाती विचाराचा त्याग केला पाहिजे, ' हा या नियमाचा आदेशक सदेश आहे. ' स्वीकृत-विचार-विरोध-व्याघाताचा त्याग ' हा नियमसुद्धा सर्व तार्किक विचाराचा पाया होय

ह्या नियमानुसार कोणत्याहि पदाच्या मूळ किंवा पूर्वस्वीकृत अर्थाशी विरोधी किंवा व्याघाती असलेला अर्थ चर्चा-संदर्भात नंतर केव्हाहि स्वीकारतां येणार नाही ' क ' हा कधीहि ' न – क ' होणार नाही. ' न – क ' कधीहि ' क ' होणार नाही. ' क ' हा कधीहि ' ख ' व ' न – ख ' दोन्ही एकाच वेळीं असणार नाही.

विधानदृष्ट्या असे म्हणता येईल की, एकदा केलेल्या विधानाचा नतर केव्हाहि विरोध किंवा व्याघात त्या चर्चा-संदर्भात करू नये. एखाद्या विधानाच्या विरोधी किंवा व्याघाती विधानाचा त्याग केला पाहिजे. ' क हा ख आहे ' व ' क हा न–ख आहे ' ही दोन्ही विधाने एकत्र

खरी असणार नाहीत. त्यापैकी एक खोटे असले पाहिजे. जर क हा ख असेल तर क हा केव्हाहि न–ख असणार नाही.

व्यावहारिक उदाहरणाने स्पष्ट करावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की, 'आत्मीयतेच्या भावनेने एकत्र झालेला लोक-समूह' व 'समानवंशी लोकसमूह' असे 'राष्ट्र' या पदाचे विरोधी अभिप्रेत अर्थ एकत्र स्वीकारता येणार नाहीत तसे झाल्यास विचारांत सुसगति राहणार नाही तसेच "भारत हे अहिंसावादी राष्ट्र आहे" असें विधान केल्यानतर "भारत एखाद्या प्रदेशाचा लष्करी तावा घेऊं शकेल" असे पहिल्या विधानाशी विरोधी व्याघाती विधान करतां येणार नाही. ही दोन्ही विधाने एकत्र खरी असू शकणार नाहीत. त्यापैकी एक विधान खोटे असलें पाहिजे. अशी व्यवस्था न स्वीकारल्यास विचार व्यक्त करणाऱ्या पदामध्ये व विधानामध्ये आत्म-संगति उरणार नाही.

विमध्य–नियम : या नियमानुसार 'परस्पर-व्याघाती' विचार हे परस्पर व्यावर्तक असल्याने ते जसे एकत्र सत्य असू शकत नाहीत, त्याचप्रमाणे ते 'समग्रसदर्भव्यापक' किंवा 'समष्टिव्यापक' असल्याने एकत्र खोटेहि असू शकत नाहीत

ह्या नियमामध्ये फक्त व्याघातसबधाचाच विचार अतर्भूत होतो विरोधसबधाचा नाही कोणत्याहि मूळ त्याग केलेल्या विचाराचा व्याघाती विचार स्वीकारला पाहिजे, असा या नियमाचा आदेश आहे. 'त्यक्त विचाराच्या व्याघाताचा स्वीकार' हे या नियमाचें सार आहे. दोन व्याघाती पदे वा विधाने याचें जसे एकत्र 'अस्तिविधेयन' करता येत नाही, त्याचप्रमाणे त्याचे एकत्र नास्तिविधेयनहि होत नाही दोहोंपैकी एकाचा स्वीकार अपरिहार्यपणें करावा लागतो व्याघाती पदाच्या विधानाच्या एकत्र अस्तिविधेयनाची अशक्यता व एकत्र नास्तिविधेयनाची अशक्यता यामध्ये अन्य तिसरा पर्याय किंवा मध्यम-मार्ग उपलब्ध नाही, असा या विचारनियमाचा अभिप्राय आहे

पददृष्ट्या असे म्हणता येईल की, पदाच्यापूर्वी न स्वीकारलेल्या अर्थाचा व्याघाती अर्थ स्वीकारला पाहिजे. 'क' हा 'ख' किंवा 'न – ख' यापैकी एक असला पाहिजे.

विधानदृष्ट्या असे म्हणता येईल की, एकदा नाकारलेल्या विधानाच्या व्याघाती विधानाचाच स्वीकार विचार-सदर्भात करता येईल. "क हा ख आहे," व "क हा न–ख आहे." यापैकी कोणते तरी एक व एकच विधान खरे असलें पाहिजे.

व्यावहारिक उदाहरणाने स्पष्ट करावयाचें झाल्यास असें म्हणतां येईल की, 'आत्मीयतेच्या भावनेने एकत्रित झालेला लोकसमूह' व 'समानवंशी लोकसमूह' असे 'राष्ट्र' या पदासा ी दोन व्याघाती पर्याय स्वीकारले, तर ते जसे एकत्र खरे असू शकणार नाहीत, तसेच ते खोटेहि असू शकणार नाहीत. एकाचा त्याग केल्यास दुसऱ्याचा स्वीकार केलाच पाहिजे अन्य मध्यम-पर्याय उपलब्ध नाही.

त्याचप्रमाणे एखाद्या विचारसंदर्भात 'भारत हें अहिंसावादी राष्ट्र आहे' हे विधान नाकारले तर त्याच्या व्याघाती विधानाचा म्हणजेच 'भारत एखाद्या प्रदेशाचा लष्करी तावा घेऊं शकेल' ह्या विधानाचा स्वीकार केलाच पाहिजे. दोन्ही विधानांचा 'एकत्र अस्वीकार' करतां येणार नाही. व्याघाती विधाने परस्परव्यावर्तक व समष्टिव्यापक असल्याने एखाद्या विचारसंदर्भात त्यांचा एकत्र अस्वीकार तार्किकदृष्ट्या युक्त ठरत नाही; व एकत्र स्वीकारहि युक्त ठरत नाही एका विधानाचा स्वीकार व दुसऱ्या विधानाचा अस्वीकार हेच पर्याय मान्य करावे लागतात. अन्य मध्यम पर्याय उपलब्ध नाहीत.

लायब्निझचा पर्याप्त हेतु-नियम : ॲरिस्टॉटेलियन तर्कशास्त्रांत अतर्भूत असलेल्या वरील तीन मौलिक विचार-नियमांत अठराव्या शतकातील लायब्निझ या जर्मन तत्त्वज्ञाने चौथ्या नियमाची भर घातली. तो 'पर्याप्त-हेतु-नियम' होय.

ह्या नियमानुसार 'जे काही आहे, ते आहे तसेच आहे, ते इतर कसेंहि नाही, यास नेहमी काहीतरी पर्याप्त हेतु (पुरेसा आधार किंवा कारण) असला पाहिजे.'

या नियमाचे उपयोजन दोन सदर्भात होतें : (१) सृष्टीतील वस्तु, व्यक्ति, घटना किंवा घटितें, आणि (२) त्यासबंधीची वैचारिक तार्किक विधानें.

पहिल्या सदर्भात 'पर्याप्त हेतु-नियम' म्हणजेच 'कारण-कार्य-सिद्धान्त' होय. प्रत्येक सृष्ट घटनेस पुरेसें कारण असले पाहिजे. सृष्टीत चमत्कार, योगायोग, यादृच्छिक घटना घडत नाहीत. प्रत्येक सृष्ट घटनेस काहीतरी पुरेसें कारण असतें. कारणाशिवाय कार्य निर्माण होत नाही ह्याचाच अर्थ विगमनात्मक तर्कशास्त्र, वैज्ञानिक सशोधन-पद्धती यांचा तात्त्विक आधार म्हणून किंवा विज्ञानाची मौलिक श्रद्धा म्हणून स्वीकारण्यात येणाऱ्या कारण-तत्त्वासच पर्याप्त हेतु-नियम असें त्या सदर्भात म्हणतां येईल.

त्याचप्रमाणे, विचारांतील प्रत्येक सत्य, प्रमाणयुक्त विधानाच्या विचाराच्यामागे पर्याप्त असा तार्किक-प्रमाणाचा आधार (योग्य व पुरेसा पुरावा) असला पाहिजे, असा या संदर्भात पर्याप्त हेतु-नियमाचा अर्थ होईल. प्रत्येक तार्किक-विधानास, विचारास, निष्कर्षास पुरेसा, युक्त, आधार, पुरावा, प्रमाण हवे असा या नियमाचा आदेश आहे. निष्कर्ष हा युक्ताधारित असावा आणि त्यामध्ये प्रमाणाचें अति-क्रमण होऊं नये, असाच या नियमाचा अभिप्राय आहे.

लायब्निझच्या ह्या नियमाचा वैज्ञानिक, विगमनात्मक संदर्भात कारणतत्त्व म्हणून जो अर्थ स्वीकारला जातो, त्या अर्थाने पर्याप्त-हेतु-नियमास आकारिक व आदर्शक स्वरूपाचा मौलिक विचार-नियम म्हणतां येणार नाही. कारणतत्त्व हें विगमनाचें गृहीततत्त्व आहे. त्याला विचार-नियमांना असलेला स्वयंसिद्ध तत्त्वाचा दर्जा प्राप्त होणार नाही.

मात्र 'सर्व तार्किक-विचार हा पर्याप्त पुराव्यावर आधारलेला, प्रमाणित विचार असला पाहिजे,' हा पर्याप्त हेतु-नियमाचा अर्थ स्वीकारला, तर तर्कशास्त्राने स्वीकारलेल्या विचार-प्रामाण्याच्या सर्वसामान्य मौलिक तत्त्वाशीं तो एकरूप असल्याने, त्यास तार्किक विचाराचें मूलभूत नियामक तत्त्व म्हणून मान्यता देतां येईल

हॅमिल्टनचें स्फुटभाषाभिव्यक्तीचें गृहीततत्त्व : वरील चार नियमांशिवाय हॅमिल्टन या एकोणिसाव्या शतकांतील ब्रिटिश तर्क-पंडिताने 'स्फुटभाषाभिव्यक्तीचें' तत्त्व मौलिक विचारनियम म्हणून स्वीकारलें आहे.

" जें जे विचारांत अस्फुटपणे अंतर्भूत असेल, ते तें तर्कचिकित्सेसाठी भाषेत स्फुटपणें व्यक्त करुन घेण्याचे तार्किकास स्वातंत्र्य आहे " असे या नियमाचे स्वरूप विशद करता येईल.

तर्कशास्त्र हें आकारिक शास्त्र असल्याने विचाराच्या भाषिक अभिव्यक्तीची आकारिक व आदर्शक चिकित्सा त्यांत घडते. त्यासाठी विविध प्रकारच्या भाषिक अभिव्यक्तींमधील अभिप्रेत, अंतर्भूत असणारा शुद्ध विचार तर्कचिकित्सेसाठी स्पष्ट करणें युक्तच ठरते. अस्फुट असणारा विचार सुस्पष्ट, निःसंदिग्ध, तार्किक स्वरूपांत मांडला गेल्यास, त्याची तार्किक चिकित्सा व मूल्यमापन सोयिस्कर ठरतें.

मात्र भाषिक रूपान्तरण-प्रक्रियेस असे महत्त्व असले, तरी तर्कशास्त्राचा संबंध अर्थाशी जास्त असतो, भाषिक अभिव्यक्तीशी नव्हे. म्हणूनच हॅमिल्टनच्या तत्त्वास साहाय्यकारी तार्किक तत्त्व म्हणून मान्यता देता आली तरी त्यास मौलिक विचार-नियम म्हणतां येणार नाही.

ज्ञानतत्त्वें वा विचार-नियमांचें स्वरूप व दर्जा : आत्मैक्यनियम, अव्याघात-नियम, विमध्य-नियम व पर्याप्तहेतु-नियम हे सार्वत्रिक, मूलभूत व मौलिक विचार-नियम होत. ते अपरिहार्य, स्वयसिद्ध, अनुभव-निरपेक्ष वा अनुभवपूर्व आहेत. सर्वच वैचारिक प्रक्रियांची ती तात्त्विक अधिष्ठानें होत ही तत्त्वें बौद्धिकदृष्ट्या अनिवार्य, अत्याज्य म्हणून अवश्य स्वरूपाची असतात. त्यांची स्वतंत्रपणे सिद्धता करणे शक्य नसतें व आवश्यक नसते; कारण सर्व वैचारिक सिद्धीची ती प्राणभूत विचार-तत्त्वे असतात. त्यांचें केवळ निवेदन व आकलन हे त्यांच्या स्वीकारास पुरेसे ठरते त्यांचें प्रामाण्य वैचारिक प्रामाण्यबुद्धीतून स्फुरते. कोणत्याहि विशिष्ट वस्तु, व्यक्ति, घटना यांचा उल्लेख त्यांत नसतो; तर त्या-विषयीच्या विचाराचा सामान्य आकार त्यामध्ये ग्रथित केलेला असतो. अशा स्वयसिद्ध, अनुभवपूर्व विचारनियमांच्या अधिष्ठानावरच सर्व तार्किक विचारप्रक्रियांचें प्रामाण्य अवलंबून असते.

म्हणूनच हे नियम म्हणजे, कोणत्याहि दिलेल्या पुराव्यापासून काढलेली निष्कर्षस्वरूपाची विधाने नव्हेत त्यांच्याशिवाय कसलीहि वैचारिक व्यवस्था वा अर्थपूर्ण ज्ञान अशक्य आहे.

आत्मैक्य-नियम, अव्याघात-नियम व विमध्य-नियम हे बाह्यतः भिन्न दिसत असले तरी 'आत्मसंगति' ह्याच एका सर्वसमावेशक मौलिक विचारनियमाचे ते तीन आविष्कार आहेत.

अखिल ज्ञान ही एक समग्र आत्मसंगत वैचारिक प्रणालीच होय. ही तत्त्वज्ञानाची परमश्रद्धा आहे. 'आत्मसंगतीचे' मौलिक तत्त्व म्हणजे तिचें तर्कशास्त्रीय स्वरूप होय. ज्ञानविश्वातील कोणतेहि सत्य-विधान हें त्यांतील इतर कोणत्याहि सत्यविधानाशी सुसंगत असतें. त्यांतील प्रत्येक सत्यविधानांत इतर सर्व विधानांचा तार्किक व्यंजनाच्या रूपाने अंतर्भाव होतो. अखिल ज्ञान म्हणजे अर्थातच एक आत्मसंगति-युक्त अशी विधानप्रणाली बनते. अशा ज्ञानप्रणालीचें विशुद्ध आकलन होण्यास आवश्यक ठरणाऱ्या स्वयसिद्ध स्वरूपाच्या मौलिक विचार-नियमांनाच ज्ञानाची तात्त्विक अधिष्ठानें म्हणतां येईल.

संदर्भ-ग्रंथ : वाडेकर, दे. द. व हरोलीकर, ल. व. : *तर्कशास्त्राचीं मूलतत्त्वें, भाग १ – निगमन* (पुणें, १९६३, आ. २, १९६६); रीड, सी. : *लॉजिक, डिडक्टिव्ह अँड इंडक्टिव्ह* (लंडन, १८९८; अॅनोटेटेड इंडियन एडिशन, कलकत्ता, १९५३); वेल्टन, जे. अँड मोनहॅन, ए. जे. : *इंटरमीजिएट लॉजिक*, सुधा. आ. ४, संपा. एस. एच. मेलोन (लंडन, १९३८); जोसेफ, एच. डब्ल्यू. बी. : *अॅन इंट्रोडक्शन टु लॉजिक* (ऑक्स्फर्ड, १९०६ ; सुधा. आ. २, १९१६).

ज. वा. जोशी

ज्ञा न मा र्ग . **ज्ञानानेच मोक्ष** : शांकरमताप्रमाणे मोक्ष हा घटाप्रमाणे उत्पाद्य नाही, धर्मार्थकामाप्रमाणे साध्य नाही, की आरशा-प्रमाणे संस्कार्य नाही, म्हणून क्रिया हे मोक्षाचें कारण होऊं शकत नाही. मोक्ष हा सिद्ध आहे. अज्ञानामुळे आपण बद्ध असल्यासारखे वाटतें. या अज्ञानाची निवृत्ति म्हणजेच मोक्ष. अज्ञानाची निवृत्ति ज्ञानामुळेच होते, म्हणून 'ज्ञानानेच मोक्ष' हा ज्ञानमार्गीयाचा सिद्धान्त आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानात 'उपनिषदे' ज्ञानकांड म्हणूनच ओळखली जातात. 'सांख्यदर्शन' व शंकराचार्यांचें 'केवलाद्वैत' यांचा ज्ञानमार्गी म्हणून प्रामुख्याने उल्लेख करावा लागेल.

ज्ञानाचें स्वरूप : शास्त्रीय ज्ञानाप्रमाणे हे ज्ञान शाब्दिक नसून अनुभवात्मक आहे. तसेच हे ज्ञान ज्ञाता-ज्ञेय यांतील वृत्तिरूप संबंध नाही. पदार्थज्ञानाप्रमाणे ते माहितीरूप नाही किंवा तंत्रज्ञानाप्रमाणे ते कसब किंवा क्षमता नाही; म्हणून आपल्याला व्यवहारांत ज्ञान असलेल्या सर्व प्रकारच्या ज्ञानांहून ते विभिन्न आहे. सांख्यमताप्रमाणे पुरुष व प्रकृति ही दोन स्वतंत्र तत्त्वे आहेत. अविवेकाने त्याच्यांतील भेदाचें ग्रहण न झाल्यामुळे पुरुष मूळचा अकर्ता असूनहि आपणांस कर्ता समजून जन्ममृत्यु-परंपरा भोगतो. कैवल्यप्राप्ति ही त्याच्यांतील भेदाच्या विवेकग्रहणाने होते; म्हणून सांख्यमताप्रमाणे हें ज्ञान प्रकृति-पुरुष याच्यातील भेदाचें ज्ञान आहे, तर वेदान्तमताप्रमाणे तें जीवब्रह्म-ऐक्याचे ज्ञान आहे

ज्ञानमार्गाचा अधिकारी कोण ? : ज्ञानमार्गाला जातिवर्णा-श्रमाची किंवा स्त्री-पुरुषभेदाची आडकाठी येत नाही, पण महावाक्य-उपदेश-ग्रहणाकरिता तो साधनचतुष्टयसंपन्न असावा लागतो, असे शंकराचार्यांचे मत आहे. नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रार्थ-फलभोग-विराग, शमादिसाधनषट्संपत्ति व मुमुक्षुत्व यांस साधन-चतुष्टय म्हणतात. ही योग्यतासुद्धा साधनमार्गानेच प्राप्त करून घ्यावयाची असते.

साधनमार्ग : ज्ञाननिष्ठायोग्यता प्राप्त करून घेण्यासाठी जी साधने आहेत त्यांचे अंतरंग-साधने व बहिरंग-साधने असे भेद होतात. मोक्षेच्छु पुरुषास विवेक, वैराग्य, शमादिषट्क व मुमुक्षुत्व ही चार साधने आहेतच; पण याशिवाय श्रवण, मनन, निदिध्यासन व 'तत्त्वं'-पदार्थ-शोधन ही चार साधने ब्रह्मात्मैक्य-ज्ञानप्राप्तीस आवश्यक आहेत. ही एकूण आठ अंतरंग-साधनें व यज्ञादिक कर्मे आणि उपासना ही बहिरंग-साधने आहेत. श्रवणादि साधनांमध्ये किंवा

ज्ञानामध्ये ज्याचा प्रत्यक्ष उपयोग होतो त्यास अतरंग-साधन म्हणतात, व ज्याचा श्रवणामध्ये किंवा ज्ञानामध्ये प्रत्यक्ष उपयोग नसून, अंत.करण-शुद्धि किंवा अंत.करण-स्थिरता एवढेच ज्याचें फल असते त्यास वहिरंग-साधन म्हणतात यज्ञयागादि कर्मे करून चित्तातील मल नांवाचा दोप जातो व चित्त शुद्ध होते आणि उपासनेने चित्तांतील विक्षेप नांवाचा दोष जाऊन चित्त स्थिर होते श्रवण, मनन, निदिध्यासन यांनी प्रमाणासंभावना, प्रमेयासंभावना व विपरीतभावना हे बुद्धीचे दोष जातात. अशा तऱ्हेने शुद्ध व स्थिर चित्त अपरोक्षानुभूतीचा अनुभव घेण्यास समर्थ होते मग असा अधिकारी पुरुप सिद्ध पुरुपाकडे—सद्गुरूकडे—जातो व त्याच्याकडून महावाक्याचें श्रवण केले की, 'अहं ब्रह्मास्मि' या अनुभवात बुडून जातो अभ्यासाने हा अनुभव दृढ करावा लागतो व्यतिरेकाने आत्मज्ञान झालें की, मग अन्वयाने 'सर्व खल्विदं ब्रह्म' ही अनुभूति येते. अशा अनुभवी पुरुपास जीवन्मुक्त म्हणतात तो प्रारब्धवशात् शरीरपातापर्यंत जीवन कंठतो व शरीर-पातानंतर त्यास विदेहमुक्ति मिळते

ज्ञानमार्ग व ज्ञाननिष्ठा : मोक्षप्राप्तीसाठी आत्मानात्मविचार, श्रवणादि साधने यास 'साधनमार्ग' म्हणतात; पण मग ब्रह्मात्मैक्यबोध झाल्यावर तो ज्या अपरोक्षानुभूतीत बुडून जातो ती ज्ञाननिष्ठा होय. ज्ञानमार्ग व कर्मसन्यासमार्ग हे एकच आहेत असा विद्वानात समज आहे; पण यांचा नित्यसंबंध नाही हे लक्षात ठेवणें आवश्यक आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : जोशी (साखरे), वि. ना. : *विचारसागररहस्य* (आळदी, १९२४); फडके, सी म. : *वेदान्त-निदर्शन* (पुणे, १९१३; सुधा. आ. १९२५); टिळक, वा. गं. : *श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* (पुणे, १९१५, आ ७, १९५६).

शि स अंतरकर

ज्ञानशास्त्र, जैनमत : जैनधर्मात ज्ञान हा आत्म्याचा गुण मानला आहे. प्रत्येक आत्मा स्वभावत: अनत ज्ञानाने युक्त आहे; परंतु अनादि-कालापासून त्याचा सवध कर्मावरोवर आल्यामुळे म्हणजे ज्ञानावरणीय कर्मामुळे आत्म्याची ही ज्ञानशक्ति आच्छादित झाली आहे. ज्ञान पाच प्रकारचे आहे : मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय व केवल. ज्ञेय पदार्थ व विशिष्ट इद्रिय यांचा सनिकर्प झाल्यामुळे मनाच्या साहाय्याने जो पदार्थाचा वोध होतो त्याला 'मतिज्ञान' म्हणतात. मति-ज्ञानांत चार पायऱ्या आहेत. वस्तूची स्थूल कल्पना येणे ह्याला 'अवग्रह' म्हणतात. वस्तूचा विशेप वोध करून घेण्याच्या इच्छेला 'ईहा' म्हणतात. याचेंच फळ म्हणून जो वोध होतो त्याला 'अवाय' म्हणतात, आणि कालातराने स्मरण होणाऱ्या सस्कारास 'धारणा' म्हणतात. या मतिज्ञानाचे अनेक भेद केलेले आहेत. यावरून इद्रियजन्य ज्ञानावद्दल जैनधर्मामध्ये विशेप चितन केल्याचे आढळून येते.

श्रुतज्ञान : शास्त्र वाचून आपल्याला जे ज्ञान मिळतें व जे मति-पूर्वकहि आहे त्याला 'श्रुतज्ञान' म्हणतात. जैन आगमग्रथ लक्षात घेऊन या ज्ञानाचे वरेच भेदोपभेद कल्पिलेले आहेत. शब्द हे श्रुतज्ञानाचे मुख्य आधार होत. श्रुतज्ञानासाठी चितन आणि सकेतस्मरण या दोन्हीची आवश्यकता आहे. जैन-दर्शनांत प्रत्येक जीवामध्ये मति व श्रुत ही दोन्ही ज्ञाने आवश्यक आहेत. प्रत्येक व्यक्तीत ह्यांचे जे तर-तम-भाव आढळतात ते ज्ञानावरणीय कर्माच्या क्षयोपशमामुळेच होत. मति व श्रुत ही दोन्ही ज्ञाने इंद्रिय व मन याच्या साहाय्यावर अवलंबून आहेत, म्हणून त्याना 'परोक्ष ज्ञान' मानतात.

प्रत्यक्ष ज्ञान : जे ज्ञान इंद्रियादीच्या साहाय्याविना आत्म्याला प्राप्त होते त्याला 'प्रत्यक्ष ज्ञान' म्हणतात. ह्याचे तीन प्रकार आहेत अवधि, मन पर्यय व केवल. अवधि म्हणजे सीमा. ह्या ज्ञानाची सीमा रूप, रस, गंध व स्पर्श असलेल्या रूपी पदार्थापुरतीच होऊ शकते, म्हणजे अवधिज्ञानाचे पुद्‌गल द्रव्यच प्रत्यक्ष होऊं शकतें. अवधिज्ञान दोन प्रकारचे आहे. देव व नारकी जीवाना जन्मत. प्राप्त होऊ शकतें त्याला भवप्रत्यय (विशिष्ट वर्गात जन्म झाल्यामुळे होणारें) अवधिज्ञान म्हणतात. गुणप्रत्यय अवधिज्ञान मात्र व्रत, नियम आदि पाळून व कर्माचा क्षयोपशम करून स्वप्रयत्नाने प्राप्त करून घेता येते. या दोन्हीचे काही भेदोपभेद आहेत. दुसरें, प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणजे मन पर्ययज्ञान या ज्ञानामुळे मनुष्याच्या मनांतील विचार समजून येतात. हे ज्ञान मानव-क्षेत्रापर्यंत मर्यादित आहे. गुणी व चारित्र्यसंपन्न व्यक्तीलाच हे प्राप्त होते. काही व्यक्तीना अत्यत स्पष्टपणे व काही व्यक्तीना कमी-अधिक स्पष्टपणे हे ज्ञान प्राप्त होतें. अवधि आणि मन पर्यय यांमध्ये पारिभापिक-दृष्ट्या थोडे अतर आहे. अवधिज्ञान कोणत्याहि जीवाला होऊं शकते; परंतु मन.पर्यय ज्ञान चारित्र्यसंपन्न साधूलाच प्राप्त होते. अवधिज्ञानात रूपी द्रव्य व तेहि पर्यायरहित असें ज्ञान होऊं शकतें; परंतु मन.पर्यय ज्ञानांत मन हेंच ज्ञानाचा विपय असते.

तिसरें, प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणजे केवलज्ञान. ज्ञानावरणीय आदि कर्माच्या क्षयामुळे केवलज्ञान उत्पन्न होते. अशी कोणतीहि वस्तु नाही किंवा पर्याय नाही की, ज्याचें ज्ञान केवलज्ञानाला होत नाही. या ज्ञानाला स्थल व काल याची सीमा नाही. आत्म्याची सपूर्ण ज्ञानशक्ति प्रकट होणे त्यालाच केवलज्ञान म्हणतात.

संदर्भ-ग्रंथ : उमास्वाति : *तत्त्वार्थाधिगमसूत्र*, जैन, ही. : *भारतीय संस्कृतिमे जैन धर्म का योगदान* (भोपाल, १९६२); शास्त्री, कैलाशचंद्र : *जैनधर्म* (मथुरा, १९४५); मेथा, मो. . *जैनदर्शन* (आग्रा १९५९).

आ. ने. उपाध्ये

ज्ञानशास्त्र, न्यायमत : प्रास्ताविक : मानवी जीवन काही विपयात पशुजीवनाशी समानता दर्शवीत असलें तरी काही विपयांत तें स्पष्टपणे वेगळे असल्याचें दिसून येते. मानवी जीवनाचा हा वेगळेपणा त्यांतील विकसित ज्ञानामुळे उद्भवलेला आहे, हे थोडासा विचार केला तरी कळून येईल. मानवी जीवनाचा ज्ञानाशी असलेला हा जिव्हाळ्याचा संवध लक्षात घेऊनच नैयायिकांनी ज्ञानाचें अनेक प्रकारांनी विवरण केले आहे. ज्ञान, त्याची कारणें, त्याचे भेद, ज्ञानाचे सत्यत्व किवा मिथ्यात्व कसे कळून येते, ज्ञानसाधनांच्या मर्यादा, त्यांचें तारतम्य इत्यादि विपयावर विशेष खोलांत शिरून नैयायिकानी विवरण अथवा विवेचन केलेले आहे. त्यांचाच या लेखांत परामर्श घ्यावयाचा आहे

ज्ञानाचें स्वरूप . धी, वुद्धि, उपलब्धि, मा, मिति, प्रत्यय हे सर्व ज्ञानाचे पर्यायशब्द आहेत, असे नैयायिकांचें मत आहे. हें ज्ञान आत्म्याच्या म्हणजे जीवात्म्याच्या ठिकाणी उत्पन्न होत असते. जीवात्म्याचें सुख,

दु:ख, इच्छा इत्यादि जसे गुण, त्याचप्रमाणे ज्ञानदेखील आत्म्यामध्ये गुण म्हणून उत्पन्न होत असते ज्ञानांत जो भासमान् होतो त्यास विषय, ज्ञेय, अर्थ किंवा मेय म्हणतात. जीवात्मा आणि विषय यांहून ज्ञान वेगळें असतें त्याचप्रमाणे ते शब्दांहूनदेखील वेगळें असते. आपणास घोड्याचे ज्ञान झाल्यावर ते दुसऱ्यास सांगण्याच्या वेळी आपण 'घोडा' असा शब्द किंवा त्याचेंच व्याकरणाप्रमाणे उपयुक्त ठरणारें एखादें रूप उच्चारतों. या शब्दाहून ज्ञान वेगळें असतें. ज्ञाता, ज्ञेय आणि शब्द यांहून ज्ञान भिन्न असते.

ज्ञानाचे भेद : ज्ञानें व्यक्तिश अनेक किंवहुना अनंत असल्यामुळे त्यांची मोजदाद करतां येणें शक्य नाही; पण त्यांचे वर्गीकरण करून त्यांचे गट पाडणें शक्य आहे. या वर्गीकरणावरून ज्ञानाचे अनेक प्रकार कळून येतात. म्हणून या वर्गीकरणाकडे आता लक्ष दिलें पाहिजे. सर्व ज्ञाने अनुभव आणि स्मृति (स्मरण) अशा दोन गटांत विभागली जातात. एखाद्या अर्थाचें ज्ञान हा अनुभव होय, तर एखादा अनुभव येऊन गेल्यावर त्याची येणारी आठवण ही स्मृति होय निश्चय आणि संशय असेंहि एक ज्ञानाचे वर्गीकरण आहे. एकदा एखादें ज्ञान झाल्यावर कित्येक प्रसंगी मला ज्ञान झालें आहे, असें जे ज्ञानाचें ज्ञान होतें त्यास 'अनुव्यवसाय' असें म्हणतात. या अनुव्यवसायांत ज्या मूळ ज्ञानाचा अवभास होतो त्या पूर्वज्ञानास 'व्यवसाय' असें म्हणतात. म्हणून ज्ञानाचें व्यवसाय आणि अनुव्यवसाय असेहि एक वर्गीकरण करतां येते. ज्ञानाची ही वर्गीकरणें ज्ञानाज्ञानांतील सूक्ष्म भेद जाणण्याच्या कामी फार उपयुक्त आहेत; तथापि ज्ञानशास्त्राच्या दृष्टीने ज्ञानाचे प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति आणि शाब्द हे चार प्रकारचें वर्गीकरण अत्यंत महत्त्वाचें असल्यामुळे त्याचाच आता क्रमाने परामर्श घेणें उचित होईल.

प्रत्यक्ष : ज्ञानेंद्रियांचा बाह्य किंवा शरीरान्तर्गत विषयाशी संबंध येऊन जे ज्ञान उत्पन्न होतें ते प्रत्यक्ष-ज्ञान होय. अशा प्रकारचें हें प्रत्यक्ष-ज्ञान आस्तिक-नास्तिक सर्व दर्शनकारानी प्रमाण मानलेले आहे. डोळ्याने झाड, डोंगर इत्यादि पदार्थ दिसतात, कानाने आवाज ऐकू येतो, नाकाने वास कळतो, त्वचेने थंड-ऊनपणा कळतो, त्याचप्रमाणे जिभेने चव (रस) कळून येते. याप्रमाणे डोळा, कान, नाक, त्वचा व जीभ यांनी निरनिराळ्या बाह्य पदार्थांचें ज्ञान होतें. मनाने आत्म्याच्या ठिकाणचें सुख, दु:ख, द्वेष इत्यादि गुण जाणले जातात. याप्रमाणे एकूण सहा इंद्रियांचा त्या त्या विषयांशी संपर्क येऊन जें ज्ञान उत्पन्न होते ते प्रत्यक्ष-ज्ञान होय. आत्मा आणि समवाय यांचें प्रत्यक्ष-ज्ञान होत नसून ते अनुमानाने ज्ञात होतात असें वैशेषिकाचें मत आहे; पण नैयायिक या दोन्ही पदार्थांचे प्रत्यक्षाने ज्ञान होते असें मानतात. असले तुरळक मतभेद सोडल्यास कोणत्या इंद्रियाने कोणकोणत्या पदार्थांचें ज्ञान होतें याविषयी नैयायिकांचे मत वैशेषिकांप्रमाणेच आहे असें सामान्यत: मानण्यास प्रत्यवाय नाही. मन आत्म्याशी आणि बाह्य इंद्रियांशी संयोग पावतें, बाह्य इंद्रियांचा बाह्य विषयांशीं संबंध येतो, आणि बाहेरील त्या त्या पदार्थाचे ज्ञान होते असें नैयायिकांचे मत आहे डोळ्याचा बाह्य वस्तूशी सर्व बाजूंनी संबंध येत नाही. उदा.— घोड्याकडे आपण पाहत आहों असें समजा ! त्या वेळी घोड्याच्या ठराविक एका बाजूशीच आपले डोळे संयुक्त होतात. घोड्याच्या ज्या अंगाशी आपले डोळे त्या वेळी संबद्ध होऊं शकत नाहीत त्यांचें ज्ञान अनुमानाने होते; म्हणून प्रत्यक्षांत अनुमितीचा भाग मिसळलेला असतो असें कित्येक म्हणतात; पण नैयायिकास हे म्हणणे मान्य नाही. वस्तूच्या काही अंगांशी डोळ्याचा किंवा इतर इंद्रियांचा संबध आला तरी तो त्या वस्तूशीच सबध आला असे समजून तसल्या संबंधापासून उत्पन्न होणारे ज्ञानदेखील प्रत्यक्षच असतें असे नैयायिक म्हणतात. डोळ्या-प्रमाणेच इतर इंद्रियांच्या संबंधामुळेदेखील उत्पन्न होणारी ज्ञानें प्रत्यक्षांतच मोडतात वस्तूच्या अस्तित्वाप्रमाणेच तिचें नास्तित्वदेखील इंद्रियसंबंधानेच कळतें इंद्रियाचे हे संबध सर्वसामान्य माणसास कळण्या-जोगे असल्यामुळे त्यांस 'लौकिक संबंध' म्हणतात. सर्वसामान्य माणसास कळून न येणाऱ्या संबधास 'अलौकिक सबंध' असे नांव आहे. याचे तीन भेद आहेत. त्यातील सामान्यस्वरूपी आणि ज्ञानस्वरूपी संबंधाचें वर्णन याच लेखांत पुढे दिलेले आहे. तिसऱ्याला 'योगजसंबंध' म्हणतात. योगाभ्यासामुळे इंद्रियांचें सामर्थ्य वाढून सर्वसामान्य मनुष्यास न दिसणाऱ्या गोष्टी योगी पाहूं शकतो. अशा वेळी योग्याच्या इंद्रियांचा विषयाशी जो संबंध येतो त्यास 'योगजसंबंध' म्हणतात. योगजसंबंधामुळे योग्यास होणाऱ्या ज्ञानाचा नैयायिक प्रत्यक्षातच अंतर्भाव करतात.

अनुमान : दूर डोंगरावर धूर दिसतांच तेथे विस्तव (अग्नि) असला पाहिजे असा आपण अदाज बांधतो. धूर पाहिल्यावर हें जें अग्नीचें ज्ञान होते त्यास 'अनुमिति' म्हणतात. वैशेषिक आणि इतर दर्शनकार अनुमिति आणि त्याचें कारण अनुमान मान्य करतात. याचें विशेष विवरण 'तर्कशास्त्र — न्यायमत' या मथळ्याखाली केलेलें आहे.

उपमान . ज्ञानाचा तिसरा प्रकार उपमिति होय. वनगाय गाई-सारखी असते, असें खेडवळ माणसाकडून जाणून घेतलेला मनुष्य अरण्यांत गेल्यावर जेव्हा गाईसारखे दिसणारे जनावर पाहतो त्या वेळी त्याला, याला 'वनगाय' म्हणतात असें कळून येते. वनगाय शब्द या प्राण्याला उद्देशून उच्चारतात, हें जें त्याला अशा वेळीं ज्ञान होतें त्याला 'उपमिति' म्हणतात. या उपमितीचें जें विशेष कारण त्यास 'उपमान' असें म्हणतात. या उपमानाचें क्षेत्र अगदी मर्यादित आहे. एखाद्या शब्दाचा अर्थ कोणता एवढेच उपमान-प्रमाणाने कळते; म्हणून पाश्चात्त्य तर्कशास्त्रांतील साम्यानुमानाशी या प्रमाणाची गल्लत करूं नये. क आणि ख अनेक बाबतीत परस्परानुरूप आहेत, असें कळून आल्यावर जर क च्या ठिकाणी य आहे असें दिसून आलें तर ख मध्येदेखील य चें अस्तित्व असणार अशा प्रकारच्या तर्कपद्धतीस 'साम्यानुमान' म्हणतात. उपमान आणि उपमिति ही शब्दाचा अर्थ दाखविणे एवढेंच करीत असल्यामुळे वरील साम्यानुमानाहून ती भिन्न आहेत. सादृश्या-प्रमाणेच वैधर्म्यावरूनहि शब्दार्थ जाणून घेतां येतो. उंच पाय आणि लांब मान ही उंटाची वैधर्म्ये होत; कारण इतर प्राण्यांत ती दिसून येत नाहीत; म्हणून उंच पाय आणि लांब मान असणारा उंट असतो असे कोणी सांगितल्यावर, प्रत्यक्ष उंट आपल्यापुढे आला तर इतर प्राण्यांहून वेगळेपणा दाखविणारे वरील दोन्ही अवयव त्याच्या ठिकाणी असलेले पाहतांच आपण त्याला 'उंट म्हणतात' असे जाणतो. या ज्ञानास 'वैधर्म्योपमिति' म्हणतात. पूर्वी जे वनगाईचें उदाहरण दिले आहे त्याला 'साधर्म्योपमिति' असे म्हटलें पाहिजे, हे यावरून सहज कळून येईल. या उपमितीच्या विशेष कारणास 'उपमान' म्हणतात. याप्रमाणे साधर्म्यो-पमान आणि वैधर्म्योपमान असे उपमानाचे आणि त्यावरूनच साधर्म्योप-मिति आणि वैधर्म्योपमिति असे उपमितीचे दोन प्रकार गंगेशादिकांनी

दाखविले आहेत. हे उपमितिरूपी ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान किंवा शब्द यांपासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाहून भिन्न असल्यामुळे याचा वेगळा प्रकार नैयायिक मानतात वैशेपिक याचा अनुमानातच अतर्भाव करतात; पण त्यांचे मत अनुभवाविरुद्ध आहे असे नैयायिक म्हणतात.

शब्दप्रमाण : आप्ताचे वाक्य तें 'शब्दप्रमाण' होय. आप्त म्हणजे खरे सांगणारा. अशा व्यक्तीने उच्चारलेले जे वाक्य ते 'आप्तवाक्य' होय. ज्याला सत्यज्ञान झालेले आहे आणि तेच प्रकट करण्यासाठी जे वाक्य उच्चारले जाते ते शब्दप्रमाण आणि अशा वाक्यावरून कळून येणारा जो त्या वाक्याचा अर्थ त्यास 'शाब्दप्रमिति' असें म्हणतात. वाक्याचे घटक जे शब्द त्यांचे अर्थ ठाऊक असल्याशिवाय वाक्यार्थ कळणें शक्य नाही, म्हणून शाब्दप्रमितीसाठी वाक्यघटक शब्दाचे अर्थ कळले पाहिजेत शब्द आणि त्याचा अर्थ याचा संवध साकेतिक आहे. तो सयोग, समवाय यासारखा वस्तुस्थित संवंध नाही. एकदा कोणी एखादा घोडा दाखवून याला 'घोडा 'म्हणतात असें सागितले की, दुसऱ्या घोडयाच्या वेळी तसें सागणारा कोणी नसताहि आपण 'त्याला घोडा म्हणतात' हे ओळखतो हे कसे होते या प्रश्नाचे नैयायिकांचें उत्तर असे ज्या वेळी आपणास एक व्यक्ति दाखवून याला घोडा म्हणतात असे कोणी सागतो, त्या वेळी जरी आपल्यापुढे एकच व्यक्ति असली तरी सामान्यत. सर्वच घोडे आपल्यापुढे असतात. अर्थात् 'घोडा' शब्द एकाच व्यक्तीचा वोधक नसून आपल्या सामान्य कल्पनेत भासमान होणाऱ्या सर्व घोडाव्यक्तीचा वाचक असल्याचें आपण समजून घेतो. एका घोडयाचेच अस्तित्व पुढे असताना तेथे त्या वेळी नसणाऱ्या व्यक्ति दृष्टीपुढे कशा येऊं शकतात ? या प्रश्नाचें नैयायिकांचे उत्तर- "इतर व्यक्ति सामान्यत आपल्या डोळयापुढे येत असतात" असे आहे यातील सामान्यत याचा अर्थ सामान्याच्या म्हणजे जातीच्याद्वारे असा करावयाचा सर्व घोडयामध्ये अश्वत्व जाति असते. जातीलाच सामान्य असे दुसरे नाव आहे जेव्हा एका घोडयाशी आपले डोळे संवद्ध असतात त्या वेळी डोळयासमोर नसणाऱ्या घोडयांशीहि आपल्या डोळयाचा संवध या सामान्याच्याद्वारे येतो याला 'सामान्यरूपी संवंध' असे नैयायिक म्हणतात डोळयापुढे असलेल्या व्यक्तीत राहणाऱ्या अश्वत्व जातीशी संवधित सर्व व्यक्ति आपल्यापुढे येतात, आणि म्हणून एका व्यक्तीला पुढे ठेवून सागितलेले नांव आपण त्या जातीच्या सर्व व्यक्तीस लावतो. शब्द याप्रमाणे केवळ व्यक्तीच दाखवीत नाही, तर जाति आणि व्यक्ति या दोहोचे ज्ञान करून देत असतो असें नैयायिक मानतात.

वोन प्रकार : शब्दप्रमाण दोन प्रकारचें आहे. एक लौकिक म्हणजे या जगात तुम्हा-आम्हांला दिसून येणाऱ्या पदार्थांस उद्देशून उच्चारलेली वाक्यें. 'वाजारात खूप आंवा आलेला आहे' हे वाक्य या प्रकारातील होय. वाजारात जाऊन आणि प्रत्यक्ष तेथे मोटया प्रमाणांत आंवा आलेला आहे हे पाहून जर ते वाक्य उच्चारलें असेल तर तें सत्यवोधक असल्यामुळे प्रमाणच मानले पाहिजे. तुम्हां-आम्हास जे विपय आकलन होत नाहीत अशा स्वर्ग, नरक, देव, देवता इत्यादिकांविपयीहि जी वाक्ये त्यांस 'अलौकिक शब्द' म्हणतात वेद हा अलौकिक वस्तूंचा वोध करून देणाऱ्या वाक्यांचा (शव्दाचा) समूह आहे.

वेदप्रामाण्य : वेद ईश्वराने केलेले आहेत म्हणून ते प्रमाण होत असे नैयायिक सांगतात. वेद अपौरुपेय आणि नित्य आहेत म्हणून ते प्रमाण होत हे मीमासकाचे मत, त्याचप्रमाणे वेद धूर्त व्यक्तीनी केलेले आहेत हे नास्तिकाचे मत नैयायिक मान्य करीत नाहीत, मात्र वेदाचा अर्थ करताना प्रत्यक्षानुमानाशी विरोध उत्पन्न न होईल अशी काळजी घेऊन तो केला पाहिजे उदा.– वेदामध्ये 'हे सर्व एकच आहे; ब्रह्माखेरीज दुसरे काही नाहीच" असें विधान आहे. पण हें विधान प्रत्यक्ष दिसून येणाऱ्या आणि प्रतीत होणाऱ्या भेदाविरुद्ध आहे म्हणून या वाक्याचा यथाश्रुत अर्थ घेणे योग्य नाही असे वाचस्पतिमिश्रांनी म्हटले आहे. ('न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका,' पृ. ६१८, बनारस, सं. १९८३)

परतःप्रामाण्यवाद : ज्ञानाची निरनिराळी कारके आणि ज्ञानप्रकार येथवर पाहून झाले. यातील जी ज्ञाने वस्तुस्थितीस धरून असतात त्यांस 'प्रमा' अथवा 'प्रमिति' असे म्हणतात. या प्रमितीच्या ठिकाणी जो खरेपणा असतो त्यास 'प्रामाण्य' असें म्हणतात. ज्ञानाचा खरेपणा म्हणजे प्रामाण्य कसें कळते या प्रश्नाचे उत्तर नैयायिकानी अनुभवाच्या सफलतेवरून असें दिले आहे. हे पाणी आहे असे कळून मनुष्य तिकडे गेला आणि तेथे गेल्यावर त्याला पाणी मिळून त्याची तहान भागली तर, पाण्याकडील त्याची प्रवृत्ति सफल झाली असें होतें मृगजळालाच पाणी समजून जो त्या मृगजळाच्या दिशेने जातो, त्याची पाण्याशी गाठ पडत नाही आणि तहानहि शमत नाही. यालाच प्रवृत्ति विफळ झाली असे म्हणतात ज्या ज्ञानास अनुसरून निर्माण झालेली प्रवृत्ति सफळ होते ते ज्ञान सत्य, तर याउलट ज्या ज्ञानास अनुसरून झालेली प्रवृत्ति विफळ होते ते ज्ञान खोटे समजावयाचे. ज्ञानाचे खरेपण म्हणजेच प्रामाण्य. त्याचप्रमाणे खोटेपण म्हणजेच अप्रामाण्य. याप्रमाणे मागाहून प्रत्ययास येणाऱ्या प्रवृत्तिसाफल्यावरून अथवा प्रवृत्तिवैफल्यावरून कळून येते. ज्ञानप्रामाण्य अशा ज्ञानसाधनापेक्षा वेगळया साधनांनी कळून येते. या नैयायिकाच्या मतास 'परत प्रामाण्यवाद' म्हणतात. मीमासक, वौद्ध इत्यादिकांची या विपयातील मते भिन्न आहेत. त्यांचें नैयायिकांनी खंडन करून स्वत.चा 'परत.प्रामाण्यवादा'चा सिद्धान्त प्रस्थापित केला आहे.

प्रमाणसंकर : एकाच विपयाचे ज्ञान अनेक प्रमाणांनी होऊं शकतें अशा मतास 'प्रमाणसंकर' म्हणतात. याच्या उलट असणाऱ्या मतास प्रमाणव्यवस्था असें नाव आहे. नैयायिक प्रमाणसकर मानतात, म्हणजे एकाच विपयाचे ज्ञान विभिन्न प्रमाणानी होऊं शकते असे ते मानतात. दारासमोर मोटार आहे हें प्रत्यक्ष डोळयाने पाहून आपण जाणूं शकतो. आपल्या मोटारीचा विशिष्ट आवाज ऐकू आल्यास तेच ज्ञान होतें; पण तें अनुभवावरून होत असल्यामुळे त्यास अनुमिति म्हणतात. नोकराने 'दारासमोर मोटार उभी आहे' असें सांगितल्यावरूनदेखील आपणांस तेच ज्ञान होतें; परंतु हें तिसऱ्या प्रकारचे ज्ञान 'शाब्द' आहे. एकच ज्ञान याप्रमाणे दोन अथवा तीन प्रमाणांनी होऊं शकतें, असे नैयायिकाचें मत आहे. नैयायिक यालाच 'प्रमाणसंकर' असे म्हणतात.

प्रमाणांतील श्रेष्ठत्व-कनिष्ठत्व : प्रमाणसंकरवाद मान्य केल्यावर कोणते प्रमाण कोणत्या प्रमाणापेक्षा श्रेष्ठ अथवा कनिष्ठ मानावें हा प्रश्न क्रमानेच येतो. त्या प्रश्नाचे नैयायिकांनी मोठें समर्पक उत्तर दिलेले आहे. वाजारात आग लागलेली आहे असें कोणी सांगितले, तर आपण

बाजाराच्या दिशेने चालू लागतो. थोडे अंतर चालून गेल्यावर धुराचा लोट दिसूं लागला की, 'आपण ऐकले ते खरे आहे' असे आपण मनाशी म्हणतो; पण तरीहि आपण पुढे त्या दिशेने जातच असतो. याप्रमाणे पुढे जात जात जेव्हा आपण आगीजवळ जाऊन पोहोचतो तेव्हा आग प्रत्यक्ष पाहिल्यावर आपणांस अधिक काही त्या ज्ञानासाठी करावें असें वाटत नाही. या अनुभवाची नीट विचिकित्सा करून नैयायिकांनी 'प्रत्यक्ष' हें सर्वात श्रेष्ठ प्रमाण, त्याच्या खालोखाल अनुमान, तर सर्वांत शेवटच्या दर्जाचें प्रमाण 'शब्द' असे ठरविलें आहे न्यायभाष्य, न्याय-वार्तिक इत्यादि ग्रंथांत हा सिद्धान्त स्पष्ट शब्दांत माडलेला आहे (न्यायभाष्य, १.१.३).

अनुमान केव्हा श्रेष्ठ मानावें? : वरील विवेचनावरून प्रत्यक्ष हे प्रत्यक्ष म्हणून इतर प्रमाणांहून श्रेष्ठ आहे असें कोणी म्हणेल तर तें योग्य होणार नाही. प्रत्यक्षाच्या विषयात अनुमानादिकाहून प्रत्यक्ष श्रेष्ठ एवढाच नैयायिकांचा अभिप्राय आहे. जो विषय अनुमानानेच कळावयाचा तो प्रत्यक्षाविरुद्ध असला तर तेथे प्रत्यक्ष सागेल तें प्रमाण न मानतां अनुमानासच मान दिला पाहिजे. उदा.— प्रकाश एका ठिकाणाहून दुसरीकडे जाण्यासाठी त्याला आधार पाहिजे. वायु इत्यादि नसलेल्या अंतराळांतूनहि प्रकाश जात असतो. तेथे प्रकाशाचा वाहक म्हणून ईथरसारख्या तरल सूक्ष्म द्रव्याची कल्पना केलेली आहे. ईथर विरल आणि सर्वव्यापी असें तरल द्रव्य मानलें आहे; पण असें सर्वव्यापी एक निराळे द्रव्य मानल्यास एकाच अवकाशांत एकाहून अधिक वस्तु राहूं शकत नाहीत, या प्रत्यक्षसिद्ध नियमास बाध येतो. भूमितीतील रुंदी नसून लांबीच असणारी रेघ किंवा लांबीरुंदीजाडी नसलेला बिंदु यांचें अस्तित्व प्रत्यक्षविरुद्ध आहे. जर प्रत्यक्ष नेहमीच श्रेष्ठ मानावयाचें तर ईथर, रेघ, बिंदु यांतील काहीच सत्य नाही असें मानण्याची पाळी येईल. ही पाळी न यावी म्हणून केव्हा-केव्हा अनुमानहि श्रेष्ठ मानावें लागते. पाण्याने अर्ध्या भरलेल्या बादलींत एखादी सरळ काठी बुडविली तर ती वाकडी दिसू लागते; परंतु ते वाकडे दिसणे सत्य मानले जात नाही. सत्याचे एकरूपत्व, कोणत्या प्रमाणाचा विषय कोणता इत्यादि सर्व पाहून, कोणते प्रमाण कोणत्या विषयांत केव्हा श्रेष्ठ मानावे हें ठरवावयाचे असते.

मिथ्याज्ञान : सत्यज्ञान, त्याची साधने आणि प्रकार पाहून झाल्यावर मिथ्याज्ञानाचेहि नैयायिकानी केलेलें विवेचन आता ध्यानांत घेऊं. या ठिकाणी जें नाही ते त्या ठिकाणी भासणे हें मिथ्याज्ञानाचें स्वरूप आहे. उन्हांत पडलेल्या शिंपीकडे पाहिल्यावर ती चांदी आहे असा भास होतो, हे मिथ्याज्ञानाचें नेहमीचें उदाहरण होय. दोरीवर सापाचा भास होणे हेहि त्याचेंच दुसरे उदाहरण आहे. या दोन्ही उदाहरणात शिप किंवा दोरी स्वतःच्या रूपाने न दिसतां अन्याच्या रूपाने भासतात; म्हणून नैयायिकांच्या या मतास 'अन्यथाख्याति' असे म्हणतात. त्या त्या ज्ञानाच्या कारणांतील दोषामुळे असें भ्रान्त ज्ञान होत असतें. शिंपेच्या चकचकीतपणामुळे चांदीचें स्मरण होतें आणि नंतर स्मरणांतील चांदी हा विषय प्रत्यक्ष ज्ञानात घुसून ही चांदी आहे, असें भ्रमात्मक ज्ञान पैदा होतें. एका ज्ञानांतील विषय दुसऱ्या ज्ञानांत त्याच्याशी पहिल्या ज्ञानाचा संबंध आल्याने होत असतो. या संबंधास 'ज्ञानरूपी संबंध' असें म्हणतात. मागे दर्शविलेल्या सामान्य-रूपी संबंधाप्रमाणेच हादेखील प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या उपयोगी पडतो.

विरोधविकासाची परंपरा : ज्ञानशास्त्राचा न्यायदर्शनांतील विकास, वेळोवेळी न्यायमतावर जे इतरांकडून आक्षेप घेण्यात आले त्याचें खंडन करण्यामुळे झालेला आहे. त्याचे दिग्दर्शन 'सत्ताशास्त्र-न्यायमत' या लेखाच्या शेवटी केलेलें आहे. त्यावरून न्यायशास्त्रीय ज्ञानशास्त्राच्या विकासाची कल्पना येऊं शकेल.

संदर्भ-ग्रंथ गौतम : *न्यायसूत्र* वात्स्यायन *न्यायभाष्य*; वाचस्पति मिश्र : *न्यायवार्तिक-तात्पर्य-टीका*, सपा. रा. द्रविड, २ खं. (बनारस, १९२५–१९२६); दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, ख. १ (केंब्रिज, १९२२).

रघुनाथशास्त्री कोकजे

ज्ञानशास्त्र, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान : (युरो – अमेरिकन – तत्त्वज्ञान). ज्ञानशास्त्रामध्ये ज्ञानाचें स्वरूप, प्रकार, साधनें, प्रामाण्य, मर्यादा इत्यादीची मीमांसा केली जाते. प्लेटोने ज्ञानशास्त्रातील मूलभूत समस्यांची मांडणी केली. या समस्यांची त्याने दिलेली उत्तरें ही तत्त्वज्ञांच्या अनेक पिढ्यांचा अभ्यास-विषय झाली आहेत. प्रस्तुत लेखामध्ये ज्ञानाविषयीच्या फक्त प्रमुख प्रातिनिधिक उप-पत्तींचा संक्षेपाने विचार करावयाचा आहे.

'ज्ञान अनुभवपूर्व की अनुभवोत्तर?' : (अ) बुद्धिवाद : प्लेटो : प्लेटोने ज्ञान आणि समज यांमध्ये भेद केला. ज्ञान सर्ववाची आणि अनन्यथा असतें, मत-परिवर्तनक्षम असते. ज्ञान आणि मत यांमधील भेद हा सत्ता आणि आभास यामधील भेदाचा, तसाच बुद्धि आणि संवेदनशक्ति यांसारख्या मन.शक्तीमधील भेदाचा आधार आहे. एका प्रकारचा बोध असा असतो की, तो सत्य असेल तर तो त्रिकालाबाधित सत्य असतो; तर दुसऱ्या प्रकारचा बोध असा असतो की, तो काही काळ सत्य असला तरी भविष्यकाळी सत्यच राहील असे नाही. गणितशास्त्रातील सत्यें ही पहिल्या प्रकारच्या बोधाची उदाहरणे होत. 'दोन आणि दोन याची बेरीज चार आहे' हें विधान भूतकाळात सत्य होते, वर्तमानकाळी सत्य आहे आणि भविष्यकाळीहि ते सत्यच राहील. ते विधान कालनिरपेक्षत सत्य आहे. अनुभवगोचर वस्तूंचें सवेदनाने झालेले ज्ञान हें दुसऱ्या प्रकारच्या बोधाचें उदाहरण आहे. जसें, 'ही वस्तु हिरवी आहे' असें आपणांस सवेदन होते, तें सवेदनाच्या काळी खरे असले तरी भविष्यकाळीं, त्या वस्तूचा रंग बदलल्याने, खोटें ठरणें शक्य आहे. बोधाच्या या दोन प्रकारांमधील भेदाचा खुलासा करतांना प्लेटोने त्या दोहोंच्या विषयाच्या स्वरूपामध्ये स्पष्टपणें भेद केला आहे उपर्युक्त बोधप्रकारापैकी दुसऱ्या प्रकारच्या बोधाचा विषय अनुभवगोचर, म्हणजे परिवर्तनशील असतो; म्हणून एका काळी असा बोध आणि त्याचा विषय यांच्यामध्ये अन्वय असला तरी, कालान्तराने बोधविषयाच्या गुणधर्मांमध्ये परिवर्तन झाल्याने, तो अन्वय राहणार नाही. बोध आणि बोधविषय यांच्यामध्ये अन्वय राखावयाचा असेल तर जेव्हा-जेव्हा बोधविषयामध्ये परिवर्तन होईल तेव्हा-तेव्हा बोधामध्ये अनुरूप बदल करावा लागेल; म्हणून परिवर्तन शील वस्तूचा त्रिकालाबाधित सत्य राहील असा बोध, म्हणजे वस्तूमध्ये परिवर्तन होत असूनहि तिच्याशी अन्वय राखणारा बोध, शक्य नाही. एखाद्या प्रकारचा बोध त्रिकालाबाधित सत्य राहत असेल, तर त्या बोधाचा विषय अपरिवर्तनीय आणि नित्य असल्यामुळेच तो बोध

नित्य सत्य ठरत असला पाहिजे अशा नित्य विपयांना प्लेटोने 'आयडिआ' असे नांव दिले आहे. या वस्तु अक्षर आणि नित्य असल्याने, त्याचे एकदा ज्ञान झाले म्हणजे ते नित्य राहते. तेव्हा प्लेटोच्या प्रतिपादनानुसार, 'आयडिआ' हेच ज्ञानाचे विपय होत अनुभवगोचर वस्तु या खऱ्या अर्थाने ज्ञानाचा विपय होऊं शकत नाहीत; त्याच्याविपयी काही समज होणें एवढेच शक्य आहे. 'आयडिआ' या सद्‌वस्तु आहेत, तर अनुभवगोचर वस्तु या सद्‌वस्तूच्या असत् छाया आहेत. अशा रीतीने ज्ञान आणि समज यांमधील भेदावरून परिवर्तनशील जगांतील अनुभवगोचर वस्तु आणि अपरिवर्तनीय, अक्षर 'आयडिआ' या वोधविपयांमधील भेदाचा निष्कर्प निघतो

प्लेटोने वोधनशक्तीच्या प्रकारामध्येहि वोधविपयांच्या दोन प्रकारांमधील भेदाशी अनुरूप असा भेद केला आहे या संदर्भात प्लेटोने ज्ञात्याच्या मन शक्तीचा सिद्धान्त मांडला आहे. मानवी आत्म्याच्या ठिकाणीं वुद्धि, चेतना आणि वासना अशी विविध तत्त्वें असतात. यापकी वुद्धि हें श्रेष्ठतम तत्त्व असून, त्यानंतर चेतना आणि वासना यांचा क्रम लागतो. प्लेटोच्या मतें, वुद्धि हे ज्ञानाचें उगमस्थान आहे. प्लेटोने मन शक्तीचें दुसरे एक वर्गीकरण दिले असून, तें प्रस्तुत विवेचनाच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाचे आहे. या वर्गीकरणानुसार, 'आय्‌कासिया' (कल्पना, अदाज), 'पिस्टिस' (श्रद्धा), 'डायानोइया' (विनिश्चय) आणि 'नोएसिस' (प्रवोध) अशा वोधनाच्या चार अवस्था मानल्या आहेत. ज्ञान आणि समज यांच्या या चार अवस्था असून, आत्म्याच्या चार मन शक्ति त्यांच्याशी अनुरूप अशा आहेत. "वुद्धि ही वोधनाच्या श्रेष्ठतम (नोएसिस) अवस्थेशीं अनुरूप आहे, आकलनशक्ति दुसऱ्या (डायानोइया) अवस्थेशी, श्रद्धा तिसऱ्या (पिस्टिस) अवस्थेशी, सद्‌वस्तूच्या छायांची संवेदनशक्ति अखेरच्या (आय्‌कासिया) अवस्थेशी अनुरूप आहे. यांची एक श्रेणी मानतां येईल या विविध मन शक्तीच्या विपयांच्या ठिकाणी असलेल्या सत्यत्वाच्या अंशानुरूप त्या त्या मन शक्तीच्याद्वारा प्राप्त होणाऱ्या वोधाच्या ठिकाणी स्पष्टतेचे अश असतात, अशी कल्पना करतां येईल." याप्रमाणे वोधनाच्या चार अवस्थाशी अनुरूप अशा चार मन:शक्ति आहेत आणि ज्ञेय विषयाचेहि चार प्रकार आहेत. आय्‌कासिया या अवस्थेतील वोधाच्या ठिकाणी अत्यल्प निश्चितता असते; आणि सद्‌वस्तूंच्या प्रतिमा, छाया अथवा प्रतिविवे हे या वोधाचे विपय असतात. हे वोधविषय व्यवहाराच्या दृष्टीनेहि सत्य म्हणतां येत नाहीत. यानंतरच्या पिस्टिस या अवस्थेतील वोधाच्या ठिकाणी निश्चितता असते; आणि विकास पावणाऱ्या अथवा निर्माण होणाऱ्या दृश्य वस्तु हे या वोधाचे विपय असतात या दोन्ही अवस्थांतील वोध हे समज असतात. डायानोइया या तिसऱ्या अवस्थेंतील वोध हे ज्ञान असते, केवळ समज नव्हे. प्लेटोने या तिसऱ्या अवस्थेतील ज्ञानाची दोन लक्षणे सांगितली आहेत. त्यांमध्ये प्रतिमांचा अंतर्भाव असतो आणि ते ज्ञान अभ्युपगमावर आधारलेलें असते. आकार अथवा सारतत्त्वे ही या वोधाचे विपय असल्याने हा वोध खऱ्या अर्थाने ज्ञान होय; तथापि ही ज्ञानाची सर्वोच्च अवस्था नाही; कारण या अवस्थेमध्ये आपणांस आकारांचे अथवा आयडिआंचें प्रतिमांच्या किवा प्रतीकचिन्हांच्याद्वाराच ज्ञान होते, त्या आयडियांच्या स्वरूपाचें नव्हे. ही वैज्ञानिक वोधाची अवस्था म्हणतां येईल. अंकगणित आणि भूमिति यांसारख्या विज्ञानामध्ये दृश्य आकारांचा उपयोग केला जात असला, तरी हे दृश्य आकार या विज्ञानाचे विपय नव्हेत. भूमिति-तज्ज्ञ वर्तुळाचे अथवा त्रिकोणाचें स्वरूप जाणतो, तो जी आकृति काढतो ती खऱ्या आकृतीचे केवळ एक प्रतीकचिन्ह असते. दृश्य प्रतिमा या समजाचे विप्य असतात, तर त्रिकोणाकार अथवा त्रिकोणाचे स्वरूप हा भूमितीचा विपय आहे. आयडिआ या निरपेक्षत सत्य नसून त्या वुद्धिद्वारा प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाचा विपय होत. ज्ञानाच्या या सर्वोच्च अवस्थेमध्ये, म्हणजे पूर्ण प्रवोधामध्ये, वेदनघटकाचा अंशहि असत नाही; या दृष्टीने तें ज्ञान सर्वस्वी वुद्धिद्वारा प्राप्त झालेले, अनुभवपूर्व ज्ञान असतें ज्ञानाची ही सर्वोच्च अवस्था खरोखर प्राप्त होऊ शकते, की ती मानवी मनाला कधीहि प्राप्त न होणारी केवळ एक आदर्श स्थिति म्हणावयाची, याविपयी विद्वानांचे मतभेद आहेत. कोपल्स्टनचें प्रतिपादन असें की, मानवाला असे ज्ञान प्राप्त होणे शक्य आहे, हे प्लेटोने प्रारंभींच गृहीत धरलें आहे. प्लेटोच्या मतें ज्ञान हें (१) अविपरीत, आणि (२) सद्‌वस्तूचें ज्ञान असते. याउल्ट, नेटल्शिपचें प्रतिपादन असें की, 'नोएसिस' हा मानवी मनाला असाध्य असलेला ज्ञानाचा केवळ आदर्श आहे. प्लेटोने स्वत.च म्हटलें आहे की, देहविरहित अवस्थेंतच शुद्ध ज्ञान संभवतें. केवळ आत्म्यालाच वस्तुस्वरूपाचें साक्षात् दर्शन होतें. येथे पुढील प्रश्न उद्‌भवतात : वुद्धि आणि आकलनशक्ति यांच्याद्वारा केवळ आयडिआचेच प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष ज्ञान होते, अनुभवगोचर वस्तूंचें होत नाही, असे कां? परिवर्तनशील जगातील वस्तु ह्याच श्रद्धा आणि सवेदन यांचे विपय होऊं शकतात, असे कां? याचें उत्तर असे की, विविध वोधनशक्ति आणि त्यांचे विपय याच्यामध्ये निकट अन्वय, किंवहूना सादृश्य असतें. हें सादृश्य म्हणजे स्वभावाचें ऐक्य होय. जसे, वुद्धि आणि तिचे विपय म्हणजे आयडिआ, यांचा स्वभाव एकच असतो. प्लेटोच्या ज्ञानविपयक उपपत्तीचा साराश पुढीलप्रमाणे देतां येईल :

१. अनुभवगोचर वस्तूचे अविपरीत ज्ञान संभवत नाही.

२ आयडिआ किवा सारतत्त्वे हे गणितशास्त्र आणि सत्ताशास्त्र याचे विपय होत.

३. आकलनशक्ति आणि वुद्धि या मन.शक्ति, कोणत्याहि ज्ञानेंद्रियावर, कोणत्याहि प्रकारे अवलंबून न राहतां, आपणांस ज्ञान प्राप्त करून देतात.

देकार्त, स्पिनोझा आणि लायव्‌निझ यांसारख्या सतराव्या आणि अठराव्या शतकांतील वुद्धिवादी तत्त्वज्ञांनी प्लेटोच्या ज्ञानविपयक उपपत्तीचा अधिक विस्तार केला. या सर्वांच्या मतें सर्व ज्ञान अनुभवपूर्व असतें.

कांट : ज्याच्याद्वारा या जगांतील वस्तूंचे सर्ववाची आणि अन्यथा ज्ञान होतें अशा पदार्थविज्ञानाची निर्मिति करून गॅलिलिओने प्लेटोची उपपत्ति असत्य ठरविली. तेव्हा, ज्ञान आणि सवेदन यांमधील भेदाचा पुनर्विचार करणे क्रमप्राप्त आहे, असें कांटला वाटलें. आयडिआ हा पदार्थविज्ञानाचा विपय नसूनहि ती खऱ्या अर्थाने ज्ञान आहे. प्लेटोने पुढील तीन प्रश्नांचा विचार केला :

१. ज्ञान या दृष्टीने गणितशास्त्र कसें शक्य होतें ?

२. ज्ञान या दृष्टीने सत्ताशास्त्र कसें शक्य होते ?

३. ज्ञान या दृष्टीने सवेदन कसे शक्य होतें ?

यांपैकी तिसऱ्या प्रश्नाला प्लेटोने नास्त्यर्थी उत्तर दिले. पहिल्या दोन प्रश्नांना उत्तर देतांना प्लेटोने असे प्रतिपादन केलें की, आयडिआचें ज्ञान केवळ बुद्धीला, ज्ञानेंद्रियाच्या साहाय्याविना होतें आणि उपर्युक्त शास्त्रांतील ज्ञान अनुभवपूर्व असते. वेदन हें ज्ञानसाधन सदोष असल्याने, केवळ वेदनाने आपणास ज्ञान प्राप्त होऊं शकत नाही, या प्लेटोच्या सिद्धान्ताशी कांट सहमत होता; तथापि पदार्थविज्ञानाच्या निर्मितीमुळे त्यांना पुढील तीन प्रश्नाचा विचार करणे आवश्यक वाटले :

१. विज्ञान म्हणून गणितशास्त्र हे कसे शक्य होतें ?
२. विज्ञान म्हणून पदार्थविज्ञान हे कसें शक्य होते ?
३. विज्ञान म्हणून सत्ताशास्त्र हे कसे शक्य होते ?

या प्रश्नाना प्लेटोने दिलेली उत्तरे काटला मान्य होण्यासारखी नव्हती; कारण, अनुभव-जग हा पदार्थविज्ञानाचा विपय असला, तरी ते एक विधान आहे, म्हणजे खऱ्या अर्थाने ज्ञान आहे. हें कसें शक्य होते, याचा खुलासा करण्यासाठी या जगाचे सर्ववाची आणि अन्यथाज्ञान कसें होते, याचा खुलासा करणे कांटला अवश्य होते. या जगाचेज्ञान ज्ञानेंद्रियाच्याद्वाराच होते, हा प्लेटोचा सिद्धान्त कांटने मान्य केलेला असल्याने, त्याला सवेदनशक्तीमध्ये एक सर्ववाची आणि अन्यथा-ज्ञानाचा घटक असतो, असे गृहीत धरावे लागले. यासाठी त्याने ज्ञानाचा आकार आणि आशय यांमध्ये भेद केला, तसाच इंद्रियानुभवाचा आकार आणि आशय यामध्येहि भेद केला. इंद्रियानुभवाचा आशय अनुभव-गोचर असतो आणि तो संवेदनपरत्वे भिन्न असतो, तथापि इंद्रियानु-भवामध्ये काही सर्ववाची आणि अन्यथा-आकारिक घटकहि असतात. 'दिक्' आणि 'काल' हे ते इंद्रियानुभवातील आकारिक घटक असून त्यामुळे जगाचें अनुभवपूर्व ज्ञान शक्य होते. दिक् आणि काल याच्या अनुभवपूर्व साक्षात् वोधामुळे भूमिति आणि अकगणित ही अनुभवपूर्व विज्ञानें शक्य होतात. काट आणि प्लेटो याच्या प्रतिपादनांतील भेद असा की, कांटच्या मते वेदक स्वरूपाचे परंतु अनुभवपूर्व साक्षात् बोध होतात, तर प्लेटोच्या मते सर्व अनुभवपूर्व साक्षात् वोध वौद्धिक म्हणजे बुद्धिगोचर असतात. प्लेटोच्या मते 'अनुभवपूर्व वेदक साक्षात् बोध' हा वदतोव्याघात होय. विज्ञानस्वरूपाचें सत्ताशास्त्र अशक्य आहे, याविषयी कांटची खात्री होती. सत्ताशास्त्रीय ज्ञान हा ज्ञानाचा सर्वोच्च प्रकार आहे असे प्लेटोचे मत होते; तथापि, त्याच्या नंतरच्या २००० वर्षाच्या कालखंडांत हें स्पष्ट झालें की, सत्ताशास्त्र हे केवळ कल्पित आहे. उपर्युक्त समस्येचे उत्तर देताना कांटने असें प्रतिपादन केले की, केवळ बुद्धीच्या साहाय्याने आपणांस कोणतेहि ज्ञान मिळत नाही. केवळ बुद्धीच्या साहाय्याने ज्ञान मिळणें शक्य असते तर अतींद्रिय, बुद्धिगम्य आयडिआविषयीचे सत्ताशास्त्र हे एक विज्ञान ठरलें असते. सर्व ज्ञानांमध्ये वेदन आणि आकलन याचे संश्लेपण झालेले असते. तरीहि वेदनामध्ये अनुभवपूर्व घटक असल्यामुळे, अनुभवपूर्व ज्ञान शक्य होतें. तेव्हा ज्या ज्ञानामध्ये शुद्ध वेदन, म्हणजे वेदनाचे शुद्ध आकार असतात ते ज्ञान अनुभवपूर्व असते. यावरून, गणित आणि पदार्थविज्ञान ही दोन्ही कशी शक्य होतात, ती आपणांस या जगाचें ज्ञान कसें देऊं शकतात, आणि सत्ताशास्त्र का अशक्य आहे या सर्वाचा खुलासा होतो.

हेगेल : वेदनशक्ति आणि आकलनशक्ति अथवा बुद्धि यामध्ये अत्यंत भेद मानल्यामुळेच, विज्ञानस्वरूपाचें सत्ताशास्त्र अशक्य आहे असे कांटला प्रतिपादन करता आले काटच्या मते, ज्ञानेंद्रियांच्या-द्वाराच ज्ञात्याला ज्ञेयविपय प्रतीत होतात. म्हणजे, काटच्या मते वेदनशक्ति ही ग्रहण करणारी आणि क्रियारहित असते, तर आकलन-शक्ति उत्स्फूर्तपणे कार्य करणारी किवा क्रियाशील असते. केवळ आकलन-शक्तीच्या साहाय्याने आपणांस कोणतेहि ज्ञान मिळत नाही. कारण आकलनशक्तीला आशयाचें ग्रहण करता येत नाही; आणि आशयाविना, आकलनशक्तीच्या शुद्ध सकल्पना – 'कॅटेगरी'–रिकाम्या राहतात. आता असा प्रश्न उद्भवतो की, जर वेदनशक्ति आणि आकलनशक्ति या परस्परविरोधी आहेत, तर ज्ञान होण्यासाठी त्या कशा एकत्र येतात ? या दोहोच्या संश्लेपणाविना ज्ञान सभवत नाही. आकार आणि आशय या दोहोविना ज्ञान संभवत नाही. तेव्हा, वेदनशक्ति आणि आकलनशक्ति याचा परस्परविरोध मानला तर त्याचे एकत्र कार्य होऊ शकेल, असे मानण्यास कोणताहि मार्ग उरत नाही; म्हणून काटने प्रतिपादिलेला वेदनशक्ति आणि आकलनशक्ति याच्या द्वैताचा सिद्धान्त हेगेलने अमान्य केला; आणि या दोन मनःशक्तीचा बुद्धि या सर्वोच्च मन.शक्तीमध्ये एकत्रच अतर्भाव केला. बुद्धि ही अशत. वेदन-शक्तीच्या स्वरूपाची आहे; कारण तिच्या साहाय्याने साक्षात् बोध होतो. ती अंशतः आकलनशक्तीच्याहि स्वरूपाची आहे; कारण तिच्या साहाय्याने प्राप्त होणारा साक्षात् वोध सर्वस्वी बुद्धिगम्य असतो. अशा रीतीने हेगेलने वौद्धिक साक्षात् वोधाची उपपत्ति अगदी ऐकान्तिक स्वरूपात माडली. बुद्धि हेच ज्ञानाचें उगमस्थान आहे, सर्वोच्च प्रकारचे ज्ञान वेदनशक्तिद्वारा प्राप्त होत नाही, तसे आकलनशक्तिद्वाराहि प्राप्त होत नाही.

(ब) अनुभववाद . येथपर्यंत बुद्धिवादाच्या विविध सिद्धान्तांचा विचार झाला. बुद्धिवादानुसार, ज्ञान सर्वव्यापी आणि अन्यथा असतें. असें ज्ञान बुद्धीच्या साहाय्याने प्राप्त होते (प्लेटो आणि हेगेल); अथवा वेदनशक्ति आणि आकलनशक्ति या दोन परस्परविरुद्ध शक्तींच्या साहाय्याने प्राप्त होतें; कारण या दोहोमध्ये काही अनुभवपूर्व घटक असतात (कांट). आता, सर्व ज्ञान अनुभवोत्तर असते आणि ते इंद्रियानुभवानेच निष्पन्न होतें, या उपपत्तीचा विचार करावयाचा आहे. या उपपत्तीच्या दृष्टीने, तथाकथित अनुभवपूर्व ज्ञान हें खरें ज्ञानच नव्हे, बुद्धीच्या साहाय्याने आपणांस काही नवीन ज्ञान मिळू शकत नाही, बुद्धीने सकल्पनाचें केवळ विश्लेपण करतां येते आणि त्यामुळे काही पुनरुक्त विधाने निष्पन्न होतात. लॉक, बर्क्ले आणि ह्यूम या तत्त्वज्ञानी वरील उपपत्तीचा पुरस्कार केला. प्लेटोच्या मते, ज्ञान-सपादन म्हणजे जे ज्ञान आपणास पूर्वीच झाले होते, परंतु जे आपण विसरलो होतो, त्याचे केवळ स्मरण होय तेव्हा सर्व ज्ञान अन्त.प्राप्त असते. सहजात कल्पनाची उपपत्ति हा वरील उपपत्तीचाच एक प्रकार आहे. या उपपत्तीचे प्रतिपादन असे की, प्रत्येक वालकाच्या ठिकाणी काही सहजात कल्पना जन्मत.च असतात आणि ज्ञात्याच्या ठिकाणी याप्रमाणे जन्मत. असलेल्या कल्पनांमधून ज्ञानाची रचना करणें हे बुद्धीचें कार्य आहे. लॉकने या सहजातकल्पनावादाचे निर्विवाद खंडन केले. त्याचा युक्तिवाद असा की, जर मानवी मनांमध्ये जन्मतःच काही कल्पना असतील, आणि देकार्तच्या प्रतिपादनाप्रमाणे त्या स्वयंप्रकाश (म्हणजे स्वत.सिद्ध) असतील, तर सर्व वालकांना त्याचें ज्ञान असले

पाहिजे, परंतु वस्तुत. बालकाच्या ठिकाणी अशा काही कल्पना आढळत नाहीत. यावरून त्याच्या मनात अशा काही कल्पना असत नाहीत हे सिद्ध होते. शिवाय, मानवी मनात सहजात कल्पना असत्या तर सर्व मानवांना त्याचे ज्ञान झाले असते, तथापि ईश्वर, आत्मा यासारख्या कल्पनाहि सर्वांच्या ठिकाणी आढळत नाहीत आणि ज्यांच्या ठिकाणी या कल्पना आढळतात, त्याच्या ठिकाणी त्या व्यक्तिपरत्वे भिन्न असल्याचे दिसते. *सर्व मानवाच्या ठिकाणी समानतेने असलेली एकहि कल्पना* नाही, यावरून सहजात कल्पना असत नाहीत हे सिद्ध होते. तेव्हा, सहजात कल्पनापासून बुद्धिव्यापाराने ज्ञान निष्पन्न होत नाही; सर्व ज्ञान अनुभवानेच निष्पन्न होते. गणितशास्त्रीय ज्ञान हे अन्यथा ज्ञान असते, तथापि त्यायोगे आपणास वास्तव घटनाचा बोध होत नाही, या दृष्टीने ते ज्ञान पोकळ म्हटले पाहिजे पदार्थविज्ञानासारखी विज्ञाने आपणास ज्ञान देतात, तथापि ती अनुभवाधिष्ठित आहेत. निरीक्षण आणि प्रयोग यावर आधारलेले नाही, असे विज्ञानच असू शकत नाही तेव्हा सर्व ज्ञान इद्रियानुभवाने निष्पन्न होत असल्याने ते अनुभवोत्तर असते

अनुभववादावरील टीका (अ) अनुभववादी तत्त्वज्ञाना आत्मज्ञानाची योग्य उपपत्ति लावता आलेली नाही आपण बाह्य वस्तु जाणतो त्याहून अत्यत भिन्न रीतीने आपणास स्वत चें ज्ञान होते. आत्मज्ञान हे साक्षात् किवा अव्यवहित ज्ञान असते, तर भौतिक वस्तूचे ज्ञान त्या वस्तूच्या आपल्या ज्ञानेद्रियावर झालेल्या सस्काराद्वारा होते. तेव्हा आत्मनिरीक्षण हा अन्तर्वेदनाचाच एक प्रकार मानता येत नाही. वस्तुस्थितीविषयीच्या सर्व सत्य विधानाचा आधार 'वेदन' हाच असतो, असे *मानणारी* उपपत्ति चुकीची ठरते. (ब) *अनुभववादी तत्त्वज्ञानी 'अनुभव' या शब्दाच्या अर्थाचे* जे सकोचन केले आहे ते योग्य ठरत नाही. इद्रियानुभवाखेरीज अनुभवाचे आणखीहि काही प्रकार आहेत उदा.– गूढवाद्याचा अनुभव, कलावताचा अनुभव, नैतिक अनुभव इत्यादि.

कल्पना, आशय, निर्णय : निर्णय म्हणजे दोन कल्पनाचे सश्लेषण अशी ॲरिस्टॉटलने निर्णयाची व्याख्या केली होती. ह्यूम आणि मिल्ल यासारख्या अनुभववादी तत्त्वज्ञानी या व्याख्येचा मानसशास्त्रीय अर्थ स्वीकारला आणि त्यातील तर्कशास्त्रीय अभिप्राय अमान्य केला. या तत्त्वज्ञाच्या दृष्टीने कल्पना म्हणजे प्रतिमा होत, तथापि निर्णयाने आपणास सद्‌वस्तूचे ज्ञान होत असल्याने, निर्णय हे दोन मानस-घटकाचे सश्लेषण असणें शक्य नाही. उदा.– जेव्हा 'हे मेज तपकिरी आहे' असा आपण निर्णय करतों, तेव्हा आपल्या मनातील मेजाच्या प्रतिमेचे तपकिरी रगाच्या प्रतिमेशी सयोजन झाले असा त्याचा अर्थ नसतो. ज्ञानाविषयीच्या अनुभववादी उपपत्तीचा प्रमुख दोष असा की, या उपपत्तीने निर्णयातील विधेयन-क्रियेचा खुलासा होत नाही. निर्णय म्हणजे दोन प्रतिमाचें संश्लेषण असे मानले, तर *निर्णयन आणि कल्पनाव्यापार यामध्ये भेद करता येणार नाही. निर्णया*मध्ये आपणांस कल्पनाच्या साहाय्याने वस्तुस्थितीचा बोध होतो वस्तुस्थितीचा बोध वेगवेगळ्या प्रकारें होणे शक्य आहे. जाणिवेमध्ये तो साक्षात् रीतीने होतो, कल्पनाच्याद्वारा अप्रत्यक्षपणे होतो तेव्हा निर्णय हा सद्‌वस्तूचा व्यवहित रीतीने झालेला बोध होय मात्र ही सद्‌वस्तूच्या व्यवहित-बोधाची उपपत्ति सवेदनाच्या प्रातिनिधिक उपपत्तीशी एकरूप नाही. प्रातिनिधिक उपपत्तीचे प्रतिपादन असे की, सवेदनात्मक बोध हा केवळ आपल्या मानसिक आशयाचा साक्षात् बोध असतो, आणि या मानस-घटकाच्या आधारे आपण बाह्य वस्तूच्या अस्तित्वाचे अनुमान करतो. हे मानस-घटक म्हणजे प्रतिमा असे काही वेळा मानले गेले आहे, तर क्वचित् हे मानस-घटक म्हणजे इद्रियवित्ति असें मानले गेले आहे. तेव्हा या प्रातिनिधिक उपपत्तीचें प्रतिपादन *असें की, खरोखर सवेदनामध्ये एक साक्षात् आणि एक अनुमानात्मक* अशा दोन प्रकारच्या ज्ञानाचा अतर्भाव झालेला असतो. या उपपत्तीच्या समर्थनासाठी शरीरशास्त्रीय युक्तिवाद, विपर्यासाधिष्ठित युक्तिवाद इत्यादि युक्तिवाद केले जातात शरीरशास्त्रीय युक्तिवाद असा की, आपणास होणारे संवेदन आपल्या ज्ञानेद्रियाच्या स्थितीवर अवलबून असते. यावरून असा निष्कर्ष निघतो की, आपणांस खरोखर जे दिसते, म्हणजे जे सवेदन होते, ते केवळ ज्ञातृगत असते. विपर्यासाधिष्ठित युक्तिवाद असा : विपरीत सवेदनामध्ये ज्या वस्तु खरोखर नाहीत त्या दिसतात तेव्हा विपरीत संवेदनामध्ये दिसणाऱ्या वस्तु ज्ञातृगत असतात; परंतु विपरीत सवेदन आणि अविपरीत सवेदन ही दोन्ही सवेदनेच असल्याने त्यामध्ये प्रकारभेद नाही. म्हणून विपरीत संवेदनामध्ये होणारा बोध ज्ञातृगत असेल तर अविपरीत संवेदनामध्ये होणारा बोधहि ज्ञातृगत असला पाहिजे. या उपपत्तीची प्रवृत्ति सशयवादाकडे आहे, कारण साक्षात् बोध हा निरपवादपणे ज्ञात्याच्या मानसिक स्थितीचा बोध असतो. हे खरे असेल तर बाह्य वस्तूच्या अस्तित्वाचें अनुमान करण्यास काहीहि आधार नाही. अशा विचाराने या उपपत्तीवरून विषयिवादाचा निष्कर्ष निघतो विषयिवाद म्हणजे आपणास केवळ आपल्या मानसिक अवस्थांचेच ज्ञान होते ही भूमिका होय. विषयिवाद हे ज्ञानाच्या अनुभववादी उपपत्तीपुढे येणारें अयुक्तिसाधन मानले जाते. निर्णयामध्ये आपणास वस्तुस्थितीचा बोध होतो, – निदान आपण तसा दावा करतों – आणि निर्णयन ही एकतर मानसिक क्रिया आहे यामुळे असा प्रश्न उद्भवतो की, जी क्रिया मानसिक असल्याचे सर्वांनी मान्य केलें आहे, त्या क्रियेने आपणास एखाद्या मनोबाह्य सद्‌वस्तूचे ज्ञान कसे होते ? ज्ञान आणि त्याचा विषय याच्यामध्ये रचनात्मक साम्य असल्यामुळे ज्ञानाने त्याच्या विषयाचा निर्देश होऊ शकतो, असे ॲरिस्टॉटलने या प्रश्नाचें उत्तर दिले आहे. *या उपपत्तीचे प्रतिपादन असे की, जाणणारे मन त्याच्या* विषयाच्या केवळ आकाराचा स्वीकार करते, आशयाचा नव्हे. जेव्हा मी एखादे सफरचद जाणतो, तेव्हा माझे मन त्या सफरचदाच्या स्वभावगत गुणधर्माच्या – विवक्षित आकार, रग, परिमाण इत्यादीच्या – विवक्षित संघाताचा स्वीकार करते. तेव्हा, माझ्या मनांतील सफरचदाच्या कल्पनेच्या ठिकाणी त्या सफरचदाचीच आकारिक लक्षणे असल्यामुळे सफरचंदाच्या कल्पनेने सफरचदाचा निर्देश होतो तथापि या उपपत्तीपुढील अडचण अशी की, विस्तार, आकार, रग यासारखी लक्षणे ही मनाची किंवा कोणत्याहि मनोघटकाची लक्षणे होऊ शकत नाहीत. आकारादि लक्षणें ही त्या वस्तूची लक्षणे होत. त्यांचे वास्तव क्षेत्रांतून मानसक्षेत्रात स्थानान्तर करता येणार नाही. ट्वार्डॉवस्कीने या प्रश्नाचे वेगळ्या रीतीने उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे; परतु या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी त्याने या प्रश्नाचे विश्लेषण केले आहे एखाद्या मानसिक क्रियेची स्वत.बाहेर जाण्याची प्रवृत्ति कशी होते

आणि त्या क्रियेने मनोबाह्य वस्तूचा निर्देश कसा होतो, हा प्रश्न नसून एखाद्या वस्तूची कल्पनाहि त्याच विवक्षित वस्तूची कल्पना असूं शकते, वेगळ्या एखाद्या वस्तूची नाही, हें कसे, हा प्रश्न आहे. सफरचंदाची कल्पना ही सफरचंदाचीच कल्पना का असते, संत्र्याची का नसते, याचा खुलासा करणे आवश्यक आहे. हा खुलासा करतांना ट्वॉर्‌ड्‌डॉवस्कीने 'कल्पनेतील आशय' नावाच्या घटकाचा आधार घेतला आहे सफरचंदाची कल्पना आणि संत्र्याची कल्पना या दोन्ही कल्पना एकाच स्वरूपाच्या मनोव्यापाराने निष्पन्नहि झालेल्या असतात. तरीहि एक सफरचंदाची आणि दुसरी संत्र्याची कल्पना असल्याने, त्या भिन्न असतात या परिस्थितीचा खुलासा त्याने एका रूपकाच्या साहाय्याने केला आहे. कल्पना करणें या क्रियेची तुलना चित्र रंगविण्याच्या क्रियेशी, कल्पनेची तुलना चित्राशी, आणि ज्ञेयवस्तूची तुलना चित्राच्या विषयाशी (उदा.– एखादे निसर्गदृश्य) करता येईल. ज्याप्रमाणे, एखाद्या चित्रकाराच्या दृष्टीने, चित्र हे निसर्गदृश्याच्या चित्रणाचे एक साधन आहे, त्याप्रमाणे ज्ञात्याच्या दृष्टीने कल्पना हें ज्ञेय वस्तु जाणण्याचें साधन आहे. स्वत.बाहेर जाण्यासाठी आणि, ज्याच्यामुळे एखाद्या कल्पनेने विवक्षित वस्तूचाच निर्देश होईल, वेगळ्या वस्तूचा होणार नाही, यासाठी एखादा दुवा निर्माण करणें आवश्यक असते. तेव्हा, एकूण तीन घटकांची आवश्यकता असते : एका मानसिक क्रियेने निष्पन्न होणारी कल्पना, या कल्पनेद्वारा प्रतीत होणारी वस्तु आणि ज्याच्यामुळे वस्तूचा निर्देश होतो असा कल्पनेतील आशय 'कल्पना' या शब्दाचा हा अर्थ अनुभववादी तत्त्वज्ञांनी केलेल्या अर्थाहून भिन्न आहे, हे स्पष्टपणें लक्षात ठेवले पाहिजे. अनुभववादी तत्त्वज्ञाच्या दृष्टीने, कल्पना म्हणजेच त्या कल्पनेंतील आशय, हाच साक्षात् रीतीने ज्ञेय विषय असतो. विषयिवादामध्ये कल्पना हीच ज्ञेय विषय मानली जाते, बाह्य वस्तु नव्हे. ट्वॉर्‌ड्‌डॉवस्कीने 'कल्पने'चा अर्थ वेगळा केला आहे आपणांस एखाद्या बाह्य वस्तूचे ज्ञान कसें होतें याचा खुलासा करण्यासाठीच आशययुक्त कल्पना मानणे आवश्यक आहे. क्रिया हें कल्पनेचे एक अंग असतें, आणि आशय हे तिचें दुसरे अंग असतें. आशय या तिसऱ्या अंगामुळेच एखाद्या कल्पनेने तिच्या विषयाचा निर्देश होऊं शकतो.

कल्पनेच्या या दोन अंगांचा खुलासा करावयाचा तर, ट्वॉर्‌ड्‌डॉवस्कीच्या मतें, क्रिया ही नेहमीच खरी असते आणि आशय हा नेहमीच खोटा असतो. एखाद्या कल्पनेंतील आशय खरोखरच तिच्यामध्ये समाविष्ट झालेला असतो. कल्पनेचें हें अग स्पष्टपणें वेगळे करतां येते; तथापि कल्पना आणि तिचा विषय यांच्या ठिकाणीं जशी टळकपणे सत्ता असते, तशी आशयाच्या ठिकाणी असत नाही. या बाबतीत मायनॉंगचा सिद्धान्त ट्वार्‌ड्‌डॉवस्कीच्या उपपत्तीहून भिन्न आहे. मायनॉंगच्या मतें, क्रिया आणि आशय या दोन्ही अंगांना सारखेंच अस्तित्व असते. एफ. एच. ब्रॅड्‌ले यांच्याहि मतें, आपणांस सद्‌वस्तूचे ज्ञान कल्पनेच्या अथवा कल्पनेच्या आशयाच्याद्वारा होतें. कल्पना आणि सद्‌वस्तु यांचे संबंधन ही एक क्रिया आहे. तेव्हा ट्वार्‌ड्‌डॉवस्कीने कल्पनेच्या क्रिया आणि आशय या अंगांमध्ये भेद केला तसा न करता ब्रॅड्‌लेने निर्णयांमधील क्रिया आणि क्रियेचा आशय यांमध्ये भेद केला आहे. ब्रॅड्‌लेच्या मते, कल्पनेचा आशय ही काही अस्तित्वांत असलेली वस्तु नव्हे, तो आशय खरोखर वस्तूच्या अस्तित्वापासून 'तोडून वेगळा केलेला' असतो, ते एक अर्थवाही प्रतीकचिन्ह असतें. निर्णय या मानसिक स्थितीचा एक अंश, त्यांतील अस्तित्वाचा भाग वजा केल्याने, मन.स्थितिबाह्य सद्‌वस्तूचे प्रतीकचिन्ह बनतो. आपल्या बोधावस्थेमध्ये विविध प्रकारचे बदल होत असतात. एक प्रकारचा बदल झाला असतां आपणांस एका अस्पष्ट, अविभक्त जाणिवेचा प्रत्यय येतो. दुसऱ्या एका प्रकारचा बदल झाला असतां आपली बोधावस्था ही त्या बोधावस्थेपलीकडील एका सद्‌वस्तूचें प्रतीकचिन्ह बनते. उदा.— जेव्हा मला एखादे मेज दिसतें तेव्हा उद्भवणारी माझी मनःस्थिति ही त्या मन स्थितीपलीकडील एका सद्‌वस्तूचे प्रतीकचिन्ह असते. कल्पनेचा आशय हा आपल्या बोधावस्थेच्या कारागृहाबाहेर पडण्याचा उपाय असून त्याच्याच साहाय्याने आपणांस आपल्या व्यक्तिगत बोधावस्थेहून भिन्न आणि प्रतियोगी स्वरूपाच्या सद्‌वस्तूची जाणीव होते. निर्णयामध्येच आपणांस ज्ञाता आणि ज्ञेय, प्रतिमा आणि कल्पना यामधील भेदाची जाणीव होते; परंतु, ब्रॅड्‌लेने क्रिया आणि आशय यांमधील नेमका भेद स्पष्ट केला नाही. त्याच्या आरंभीच्या काही ग्रंथांमध्ये त्याने असे मत स्वीकारलेले दिसते की, क्रिया ही मानसिक असली तरी आशय मानसिक नसतो; परंतु बोझांकेच्या प्रभावामुळे, नंतरच्या ग्रंथामध्ये हें मान्य केलेलें दिसते की, क्रियेला जसे एक मानसशास्त्रीय अंग असते, तसे तर्कशास्त्रीय अंगहि असतें. जर विधेयनाची अथवा संबंधनाची क्रिया ही मानसशास्त्रीय क्रिया आहे तर ती होईल अथवा होणार नाही. याचा अर्थ असा की, एक तर आपण विधेयन करूं अथवा करणार नाही; तथापि, ती क्रिया एक तर्कशास्त्रीय क्रिया मानली तर विधेयनाचे अनेक अंश संभवतात; म्हणजे आपण कमीअधिक अंशाने आशयाचे विधेयन करूं शकतों. या उपपत्तीमधील अडचण अशी की, या उपपत्तीमध्ये मानसशास्त्रीय आणि तर्कशास्त्रीय अंगांच्या संबंधाचा खुलासा होत नाही निर्णयाची मानसिक क्रिया वस्तुतः घडते, किंवा निर्णय ही एक मानसिक घटना आहे, हे आपण अमान्य करूं शकत नाही. निर्णयक्रियेच्या मानसिक अंगाचा तिच्या तार्किक अंगाशी कसा संबध जोडता येईल ? या संदर्भात बोझांकेने अंशाची उपपत्ति माडली आहे. हेगेलच्या उपपत्तीप्रमाणे याहि उपपत्तीच्या दृष्टीने, वेदनशक्ति आणि आकलनशक्ति यांमध्ये विरोध नाही; तथापि वेदनशक्ति हें बुद्धीचे अव्यक्त रूप होय, आकलनशक्ति हे बुद्धीचें अधिक व्यक्त रूप असून, बुद्धि हें बोधाचे सर्वोच्च रूप होय. यापूर्वी निर्देश केल्याप्रमाणे याहि उपपत्तीपुढे काही अडचणी उद्भवत नाहीत, असें नाही. जर ज्ञान, किंबहुना सर्वोच्च प्रकारचें ज्ञान, केवळ बुद्धीच्या साहाय्यानेच प्राप्त होत असेल, तर केवळ बुद्धीने आपणांस वैज्ञानिक ज्ञान कां प्राप्त होत नाही ? विज्ञानाला निरीक्षण आणि प्रयोग यांवर कां अवलंबून राहावें लागते ? विज्ञानाहून श्रेष्ठ प्रकारचें ज्ञान शक्य नाही, असे असतां विज्ञान हे कनिष्ठ प्रतीचें ज्ञान आहे, असें म्हणण्यांत काही अर्थ नाही. सत्ताशास्त्राच्या विद्यमान स्वरूपाचा विचार करतां ते एक स्वैर कल्पन आहे, त्याहून अधिक नाही, असे म्हणावे लागते.

येथपर्यंतच्या विवेचनामध्ये निर्णय ही एक मानसिक क्रिया आहे, किंवा निर्णय ही एक विशेष मन.स्थिति आहे, हें स्वत.सिद्ध मानलें

होते; परंतु निर्णय करणे आणि जाणणें या क्रिया एकरूप मानल्या, किंवा निर्णय हा ज्ञानाचा मूलघटक आहे असे मानले, तर या गृहीत विधानाची स्वत सिद्धता नाहीशी होते. गिल्बर्ट राइलने असे प्रतिपादन केलें आहे की, 'जाणणे' हे एक क्षमतासूचक क्रियापद आहे. ज्ञान असणें, म्हणजे एखादी क्रिया यशस्वी रीतीने करण्याची क्षमता असणे होय, ती क्रिया प्रत्यक्षपणे करून दाखविणे नव्हे जसे एखादा मानुष्य झोपी गेलेला असताना, त्याच्या ठिकाणी कोणतीहि बोधाची स्थिति नसली तरीहि त्याच्या ठिकाणी काही वस्तचे ज्ञान असतें असे म्हणता येते. जे. एल. ऑस्टिनने असे प्रतिपादन केले आहे की, 'मी जाणतो' या वाक्प्रयोगाच्या वर्णनार्थी उपयोगापेक्षा त्याचा क्रियावाचक उपयोग करणे अधिक बरोबर ठरेल. 'वस्तुस्थिति अमुक प्रकारची आहे हे मी जाणतो', असें म्हणण्यामध्ये माझी तशी खात्री झालेली आहे हा अभिप्राय असला, तरी माझ्या मन.स्थितीचे निवेदन करणे हा त्या विधानाचा उद्देश नसून, वस्तुस्थितीविपयीच्या विवक्षित विधानाच्या सत्यत्वाची ग्वाही देणे हा उद्देश असतो मी ते जाणतो असे म्हणण्याने मी त्याच्या सत्यत्वाच्या सिद्धतेची जबाबदारी पत्करतो आणि ही जबाबदारी मी पार पाडू शकेन हे जाहीर करतो. ज्ञान ही मन.स्थिति नाही; कारण कोणतीहि मन स्थिति, वस्तुस्थिति विवक्षित प्रकारची आहे याची ग्वाही देऊं शकत नाही. ज्ञानामध्ये श्रद्धा हा एक घटक असतो, हे ए. जे. एअरने मान्य केलें आहे. त्याच्या मते, वस्तुस्थिति विवक्षित प्रकारची आहे, असे ज्ञान होण्यास पुढील अटी अवश्य आणि पर्याप्त आहेत :

१. जे ज्ञान झाल्याचे म्हटले जाते ते सत्य असले पाहिजे.

२. त्याविषयी ज्ञात्याची खात्री झाली असली पाहिजे, आणि

३. ज्ञात्याची अशी खात्री होण्याची योग्यता असली पाहिजे. केवळ एखाद्या मन.स्थितीमुळे ही योग्यता प्राप्त होत नाही.

सत्यत्वाविषयीच्या उपपत्ति : प्रत्येक निर्णय सद्वस्तूचा निर्देश केल्याचा जणू दावा करीत असतो; तथापि सर्व निर्णय सत्य नसतात. यामुळे पुढील प्रश्न उद्भवतात : एखाद्या सत्य निर्णयाच्या ठिकाणी कशामुळे सत्यत्व येते ? एखादा सत्य निर्णय सत्य असल्याचें कसे कळतें ? यांपैकी पहिला प्रश्न हा सत्यत्वाच्या स्वरूपाविपयीचा प्रश्न असून, दुसरा प्रश्न हा सत्यत्वाच्या निकपाविपयीचा आहे. अन्वय-उपपत्ति, फलवादी-उपपत्ति आणि सुसंगति-उपपत्ति या तीन उपपत्तीच्याद्वारा वरील प्रश्नाची उत्तरे दिली गेली आहेत अन्वय-उपपत्तीचे प्रतिपादन असे की, ज्या निर्णयाचा वस्तुस्थितीशी अन्वय असतो तो निर्णय सत्य असतो. मात्र, या अन्वयाचा कोणता अर्थ करावयाचा याविपयी संदिग्धता आहे; कारण पुढील विविध स्वरूपाच्या संबंधांपैकी कोणत्याहि संबंधाला अन्वय-संबंध असें म्हणता येईल :

१. मूळ कृति आणि तिची प्रतिकृति याचा संबंध.

२. दोन पदातील घटकांचा एक-एक संबंध.

३. एक समान रचना असलेल्या दोन पदाचा संबंध.

४. ज्याचे अधिक विश्लेपण करता येत नाही असा एक संबंध

अन्वय-कल्पनेच्या संदिग्धतेखेरीज, या उपपत्तीपुढील दुसरी एक अडचण म्हणजे एखादा निर्णय आणि वस्तुस्थिति यामधील अन्वय जाणण्याची अडचण होय. आपणास निर्णयाचें ज्ञान होते तसे वस्तुस्थितीचे साक्षात् ज्ञान होत नाही. तेव्हा निर्णय आणि वस्तुस्थिति याची तुलना करून, त्या दोहोमध्ये अन्वय आहे किंवा नाही हे पाहणे आपणांस कधीच शक्य होणार नाही, म्हणून अन्वय हा सत्यत्वाचा निकप होऊं शकत नाही.

फलवादी-उपपत्तीचे प्रतिपादन असें की, ज्या निर्णयाच्या आधारे केलेली क्रिया यशस्वी होते, तो निर्णय सत्य होय; तथापि या उपपत्ती-पुढील अडचण अशी की, ज्या निर्णयाच्या आधारें एखाद्या विवक्षित परिस्थितीमध्ये केलेली क्रिया सफल होते, तो निर्णय वेगळ्या परिस्थिती-मध्ये निरुपयोगी ठरेल. तेव्हा कोणताहि निर्णय नित्य सत्य किंवा नित्य असत्य असू शकत नाही. निरपेक्ष सत्यत्व आणि निरपेक्ष असत्यत्व हे शब्द निरर्थक होत. त्याऐवजी सापेक्ष सत्यत्व आणि सापेक्ष असत्यत्व असे शब्दप्रयोग केले पाहिजेत.

सुसंगति-उपपत्तीमुळेहि सत्यत्व आणि असत्यत्व यामधील अत्यंत भेदाचे निराकरण होतें. सत्यत्वाचे अंश मानावे लागतात. एखाद्या निर्णयाचे सत्यत्व म्हणजे त्या निर्णयाची इतर निर्णयाशी असलेली सुसंगति होय. तेव्हा एखादा निर्णय जितक्या अधिक इतर निर्णयांशी सुसंगत असेल, म्हणजे जितक्या व्यापक समूहाशी सुसंगत असेल, तितका तो अधिकांशाने सत्य ठरेल. या दृष्टीने, निरपेक्ष सत्य ही एक सर्वसमावेशक प्रणाली असते आणि तिच्यांतील प्रत्येक घटक इतर सर्व घटकाशी सुसंगत असतो. हा कधीहि साध्य न होऊं शकणारा आदर्श म्हटला पाहिजे.

वरील प्रकारच्या सर्व उपपत्ति असमाधानकारक असल्यामुळे, अलीकडच्या काळात 'सत्य' आणि 'असत्य' या शब्दाचे बरेच तात्त्विक विश्लेपण केले गेले आहे. आधुनिक तत्त्वचिंतकांची प्रवृत्ति कोणत्या ना कोणत्या काल्पनिक उपपत्तीचें प्रतिपादन करण्याकडे नसून, या शब्दांच्या उपयोजनाचें परीक्षण करण्याकडे आहे. या संदर्भात ए. टार्स्की, जे. एल. ऑस्टिन, आणि पी. एफ. स्ट्रॉसन यांचे कार्य उल्लेख-नीय आहे

ज्ञानशास्त्रातील प्रमुख समस्यांचें येथपर्यंत केलेले विवेचन ब्रिटन आणि युरोप यांमधील विचारवंतांच्या चिंतनावर आधारलेलें असल्याचें दिसून येईल. अर्थात् प्रस्तुत लेखामध्ये ज्ञानशास्त्रीय विचाराच्या विकासाचें समग्र समालोचन शक्य झालेले नाही. येथील विवेचनामध्ये सर्वसामान्य मनुष्याचा दृष्टिकोण आणि मानसघटनाशास्त्रीय उपपत्ति याची चर्चा केलेली नाही. त्यांच्या माहितीसाठी वाचकानी त्या त्या शीर्षकाचे लेख पाहावेत. अमेरिकेंतील ज्ञानशास्त्रीय विचाराविपयी स्थूलमानाने असें म्हणतां येईल की, काही काळापूर्वी, इंग्लिश अनुभव-वादाचा प्रसार अमेरिकेत झाला होता; तथापि गेल्या शतकामध्ये हेगेलच्या चिद्वादाने त्याला आळा बसला. विसाव्या शतकांतील अमेरिकन तत्त्वज्ञानाचा विचार, मुख्यत: फलवादाच्या प्रभावामुळे, अनुभववादास अनुकूल झालेला दिसतो.

संदर्भ-ग्रंथ : वूझ्ले, ए. डी. ' *थिअरी ऑफ नॉलेज, ॲन इंट्रोडक्शन* (लंडन, १९४९); चिझोम, आर एम. : *थिअरी ऑफ नॉलेज* (न्यूयॉर्क, १९६६); ओ'नील, आर. एफ. : *थिअरीज ऑफ नॉलेज* (न्यूयॉर्क, १९६०), लोनगन, बी. जे. एफ. : इन्साइट, ए स्टडी

ऑफ ह्यूमन अंडरस्टँडिंग (लंडन, १९५७; सुधा. आ. १९५८);
एअर, ए. जे. · *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ नॉलेज* (लंडन, १९५६).

एस. भट्टाचार्य

ज्ञानशास्त्र, बौद्धमत : प्रास्ताविक : ज्ञानशास्त्रामध्ये मानवी ज्ञानाचा उगम अथवा ज्ञानसंपादनाची साधनें, ज्ञानप्रक्रियेचे स्वरूप, ज्ञानसाधनाचें मूल्य, ज्ञानाचें यथार्थत्व आणि यथार्थत्वाचा निकष, ज्ञानाची व्याप्ति आणि मर्यादा यांचा अभ्यास होतो. ज्ञानशास्त्र हें तत्त्वज्ञानाचें एक सहायक शास्त्र असलें तरी ते गौण आहे किंवा तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासामध्ये त्याला गौण स्थान आहे, असे मानणें योग्य ठरणार नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासामध्ये ज्ञानशास्त्राचा उदय बऱ्याच नंतरच्या काळांत झाला. बौद्धमताच्या इतिहासामध्येहि ज्ञानशास्त्रीय प्रश्नांचा विचार उत्तरकालीन बौद्ध मतान्तरामध्ये आढळतो, तसा प्राचीन बौद्धमतामध्ये आढळत नाही.

बुद्धाची भूमिका : बौद्धमताच्या शास्त्रग्रंथांमध्ये (त्रिपिटकामध्ये) बुद्धाच्या प्रवचनांचे जे वृत्तान्त आहेत त्यांमध्ये बुद्धाने काही ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्तांचें प्रतिपादन केलेलें आढळत नाही; तथापि त्याने स्वीकारलेल्या भूमिकेमध्ये काही ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्त अभिप्रेत असावेत. बुद्धाने सॉक्रेटीसप्रमाणे, संवादपद्धतीने धर्मोपदेश केला असें दिसतें. या संवादामध्ये त्याने दृष्टान्त, कल्पितकथा, केवल-गणनात्मक सामान्यीकरण याच्या साहाय्याने काही प्रतिपादन केलें होते. आपल्या अनुयायानी केवळ शब्द-प्रमाणाच्या आधारे काही सिद्धान्त स्वीकारूं नयेत, त्यांनी स्वत. या सिद्धान्तांचें ज्ञान मिळविण्याचा आणि त्या सिद्धान्ताची परीक्षा करण्याचा प्रयत्न करावा, असा बुद्धाचा उपदेश होता हें खरे; तथापि बुद्धाने बुद्धीला विशेष महत्त्व दिले होते, असा याचा अर्थ करतां येत नाही. एक तर, तत्त्वज्ञानातील अनेक प्रश्नांची उत्तरें शोधण्याचा यत्न व्यर्थ आहे, असें त्याने वारंवार सांगितले. याचा असा अभिप्राय असणें शक्य आहे की, या प्रश्नांची उत्तरें शोधण्याइतकी मानवी बुद्धीची क्षमता नाही. हे प्रश्न मानवी बुद्धीच्या कक्षेपलीकडचे आहेत. दुसरें असें की, बुद्धाला जें प्रबोधन प्राप्त झालें तें एका साक्षात्कारी अथवा गूढ अनुभवाने प्राप्त झालें. तेव्हा अंतिम सत्याच्या प्राप्तीचें साधन बुद्धि हें नसून एक साक्षात्कारी अनुभव आहे. यावरून असें म्हणतां येईल की, बुद्धाने आपल्या प्रवचनांतील प्रतिपादनामध्ये सामान्यतः ऐहिक अनुभवाचा आधार घेतलेला असला तरी त्याच्या भूमिकेमध्ये अज्ञेयवाद, संशयवाद आणि गूढवाद यांची बीजे आहेत. बुद्धाच्या भूमिकेंतील या संदिग्धतेमुळे काही पंडितांनी त्याला प्रत्यक्षवादी ठरविलेलें दिसतें, काहीनी बुद्धिवादी ठरविलेले दिसते, तर काहीनी अज्ञेयवादी ठरविलेलें दिसतें.

प्राचीन बौद्धमतांची भूमिका : मूलतः, बौद्धमत हें तर्काधिष्ठित, तत्त्वज्ञान-मत नसून, तो एका अलौकिक प्रबुद्ध उपदेशकाने केलेला धर्मोपदेश होता – धर्मचक्रप्रवर्तन होतें. धर्मोपदेशकाच्या भूमिकेवरून केलेल्या प्रतिपादनांत गौतम बुद्धाने ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्ताचा विचार केलेला नाही हें स्वाभाविकच आहे; तथापि त्याने एकूण तत्त्वज्ञानात्मक चिकित्सेलाच विरोध केलेला दिसतो. त्यामुळे बौद्धमतानुयायांच्या तत्त्वज्ञान-विचाराला काहीसा प्रतिबंध झाला असावा. प्राचीन बौद्धमतानुयायामध्ये एक सांप्रदायिक विचारप्रवाह आढळतो. या विचारप्रवाहामध्ये बुद्धवचन हें सर्वश्रेष्ठ प्रमाण मानलेले दिसते. मानवी बुद्धिहि स्वभावत.च अंतिम सत्याचे साधन होण्यास असमर्थ आहे; आणि सामान्य मानवाची बुद्धि कितीहि प्रगल्भ असली तरी बुद्धाच्या अलौकिक प्रज्ञेच्या तुलनेने ती अगदीच तोकडी म्हटली पाहिजे. तेव्हा बुद्धवचन हेच प्रमाण आहे. अनुभव आणि बुद्धि सर्वस्वी निरुपयोगी नाहीत. बुद्धवचनांच्या अनुषंगाने त्यांचा उपयोग समर्थनीय आणि युक्त ठरतो. बुद्धाने स्वत. शब्दप्रमाण मानले नाही आणि उत्तरकालीन बौद्धमतानेहि, सामान्यतः शब्दप्रमाण स्वीकारले नाही, तथापि उत्तरकालीन बौद्धमतसंप्रदायानी बुद्धवचन (आणि शास्त्रग्रंथ) नेहमीच प्रमाण मानलेले आहे. तेव्हा बौद्धमतांतील शब्दप्रामाण्याच्या अमान्यतेचा अर्थ इतकाच दिसतो की, गौतम बुद्धाखेरीज इतर कोणाचाहि शब्द प्रमाण नाही. साक्षात्काराने अंतिम सत्य जाणलें म्हणजे बुद्धवचनाच्या प्रामाण्याची खात्री पटते. तोवर बुद्धवचनाचा श्रद्धेने स्वीकार केला पाहिजे. बौद्धमत हा मूलत. एक धर्म असल्याने, श्रद्धा हा त्याचा आधार असावा हें एका दृष्टीने स्वाभाविकच आहे.

उत्तरकालीन बौद्धमत-संप्रदाय : बौद्धमताच्या उत्तरकालीन संप्रदायांनी ज्ञानशास्त्रीय विचारांची अधिक सुव्यवस्थित मांडणी केलेली आढळते. या संप्रदायाच्या एका समान सिद्धान्ताचा निर्देश करावयाचा तर स्थूलमानाने असें म्हणतां येईल की, या सर्व संप्रदायांमध्ये प्रत्यक्ष आणि अनुमान ही दोन ज्ञानसाधने स्वीकारली गेलीं होतीं. न्यायदर्शनाने स्वीकारलेल्या, शब्द आणि उपमान या आणखी दोन प्रमाणांविरुद्ध पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद केले आहेत. उपमान हें स्वतंत्र प्रमाण मानण्याची आवश्यकता नाही. जेव्हा एखाद्या वस्तूचें दुसऱ्या वस्तूशी असलेलें साम्य पाहून, तिच्या स्वरूपाची आपणास ओळख पटते, तेव्हा आपण ' प्रत्यक्ष ' या ज्ञानसाधनाचा उपयोग करीत असतों. शब्द हेंहि स्वतंत्र प्रमाण मानण्याची आवश्यकता नाही. जेव्हा आपण एखादें निवेदन स्वीकारतो, तेव्हा एक तर ते निवेदन विश्वासार्ह व्यक्तीने केलेले असल्यामुळे स्वीकारतों किंवा निवेदनाचा विषय असलेली घटना विश्वसनीय असल्यामुळे स्वीकारतो. जर पहिला पर्याय खरा असेल, तर आपण निवेदकाच्या विश्वासार्हतेवरून निवेदनाच्या सत्यत्वाचें अनुमान करतों. दुसरा पर्याय खरा असेल, तर आपण अनुभवाच्या आधारें निवेदनाचें यथार्थत्व जाणतों. चार्वाकांनी अनुमानाविरुद्ध घेतलेल्या आक्षेपांना पुढीलप्रमाणे उत्तरें दिली आहेत. अनुमानाविरुद्ध चार्वाकांचा प्रमुख आक्षेप असा की, ज्या सामान्य अथवा सर्ववाची विधानावरून अनुमान करणें शक्य होते, त्या आधारभूत विधानाचें प्रामाण्य ठरवितां येत नाही. तें विधान युक्ताधार नसेल तर अनुमान अयुक्त म्हटलें पाहिजे. यावर बौद्धमताच्या तत्त्वज्ञांचें उत्तर असे की, कार्यकारणभाव आणि तादात्म्य हे निरपवाद संबंध असल्याने यांवर आधारलेलें सर्ववाची विधान युक्ताधार मानलें पाहिजे. अशी सर्ववाची विधानें शक्य असल्याने 'अनुमान' प्रमाण शक्य होते. या संदर्भात बौद्ध तत्त्वज्ञांचें प्रतिपादन असें की, निरंतर संशय घेणें योग्य नाही. जोंपर्यंत विचारांमध्ये आत्मसंगति निर्माण होत नाही, अथवा व्यावहारिक अनवस्था निर्माण होत नाही, तोंपर्यंत संशयाला काही आधार आहे, असें म्हणतां येत नाही.

प्रत्यक्ष अथवा इंद्रिय-संवेदन : बौद्धमताने स्वीकारलेल्या दोन प्रमाणांपैकी प्रत्यक्ष हें अव्यवहित ज्ञानाचें साधन होय. प्रसिद्ध बौद्ध तत्त्वज्ञ दिङ्नाग याने प्रत्यक्षाच्या दोन अवस्थांमध्ये (अथवा दोन प्रकारांमध्ये) भेद केला. प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा प्राप्त झालेल्या ज्ञानांत

दोन प्रकारचे घटक असल्याचे दिसतें. यापैकी एका प्रकारचा घटक म्हणजे इंद्रियवित्ति अथवा आपल्या ज्ञानेंद्रियांना जें जाणवतें ते होय. प्रत्यक्ष ज्ञानांतील दुसरा घटक कल्पनाजन्य असतो यावरून बौद्ध तत्त्वज्ञांनी असें प्रतिपादिले की, प्रथमत आपल्या ज्ञानेंद्रियांना काही-तरी जाणवतें आणि त्यानतर आपल्या कल्पनाव्यापाराने आपणांस काही वस्तूंचा अथवा घटनेचा बोध होतो आधुनिक मानसशास्त्राच्या परिभाषेत सागावयाचें तर, प्रथम वेदनाची क्रिया घडते आणि तदनंतर आपणांस सवेदन अथवा बोध होतो. पहिल्या अवस्थेला 'निर्विकल्पक प्रत्यक्ष' म्हणजे शुद्धवेदन, असें म्हटले आहे. दुसरी अवस्था सवेदनाची असून तिला 'सविकल्पक प्रत्यक्ष' असें म्हटले आहे.

प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा प्राप्त झालेल्या ज्ञानाच्या ज्ञानशास्त्रीय मूल्या-विषयी मात्र बौद्ध तत्त्वज्ञाचे मतभेद आहेत. उत्तरकालीन बौद्ध संप्रदायां-पैकी वैभाषिक आणि सौत्रान्तिक हे दोन वस्तुवादी संप्रदाय आहेत, तर योगाचार आणि माध्यमिक हे दोन चिद्वादी सप्रदाय आहेत. पहिल्या दोन संप्रदायांच्या मते, ज्ञेय वस्तु ही ज्ञात्याहून भिन्न असते, इतकेच नव्हे तर ती ज्ञातृनिरपेक्ष असते जेव्हा आपणास एखाद्या वस्तूचें ज्ञानें-द्रियांच्याद्वारा ज्ञान होते, तेव्हा अनुरूप वस्तु बाह्य जगात खरोखरीच अस्तित्वांत असते. येथे बौद्धमताने प्रतिपादिलेल्या अनित्यतावादामुळे काहीशी अडचण निर्माण होते अनित्यतावादानुसार जगांतील सर्व वस्तु अनित्य आहेत. याचा अर्थ असा केला गेला की, कोणतीहि वस्तु केवळ क्षणमात्र अस्तित्वात असते. ज्याना आपण वस्तु असे म्हणतों त्या खरोखर वस्तूच्या स्थित्यंतराच्या मालिका असतात. आता, एखाद्या वस्तूची एखादी स्थिति अस्तित्वांत येतांक्षणीच तिचे संवेदन होते, असे मानलें तरी नंतरच्या क्षणी भिन्न स्थिति अस्तित्वात येत असल्याने आधीच्या क्षणीचा आपला बोध सत्याच्या आकलनाच्या दृष्टीने व्यर्थ ठरला असे होईल. शिवाय वस्तूची एखादी स्थिति अस्तित्वांत येता-क्षणीच तिचे वेदन (म्हणजे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष) शक्य झालें तरी त्याच क्षणी संवेदन (म्हणजे सविकल्पक प्रत्यक्ष) शक्य होत नाही; आणि सवेदन हेच खरे ज्ञान असल्याने, आपणास अस्तित्वात असलेल्या वस्तु-स्थितीचें प्रत्यक्ष-द्वारा ज्ञान होऊ शकत नाही असेंच मानले पाहिजे. म्हणून, सौत्रान्तिकानी असे प्रतिपादन केले की, बाह्य जगांतील वस्तु प्रत्यक्षगोचर नाहीत. त्याच्या अस्तित्वाचे (म्हणजे पूर्वास्तित्वाचें) अनुमान करणे शक्य आहे. या सिद्धान्ताला 'बाह्यार्थानुमेयवाद' असे म्हणतात. याविरुद्ध वैभाषिकाचे प्रतिपादन असें की, हा सिद्धान्त आपल्या अनुभवाशी विसगत आहे जेव्हा आपणांस एखाद्या वस्तूचें संवेदन होते, तेव्हा ती वस्तु वर्तमानकाळी उपस्थित आहे असें आपण जाणतो. दुसरे असें की, अनुमान हे प्रत्यक्षावर अवलबून आहे. सौत्रान्तिक-सिद्धान्त मान्य केल्यास प्रत्यक्ष हेच अनुमानावर अवलबून आहे किंवा प्रत्यक्ष हा एक अनुमान-प्रकार आहे, असे म्हणावे लागेल. म्हणून वैभाषिकाचे प्रतिपादन असें की, जगांतील वस्तुस्थितीचें सवेदनाने आकलन होऊ शकतें. या सिद्धान्ताला 'बाह्यार्थप्रत्यक्षवाद' असें म्हणतात.

योगाचार संप्रदाय हा चिद्वादी आहे सौत्रान्तिकांनी असें प्रतिपादन केलें होतें की, बाह्य जगतांतील वस्तूचे अस्तित्व अप्रत्यक्षतः, त्या वस्तूंच्या आपल्या मनांतील कल्पनावरून, जाणतां येते. योगाचाराचे प्रतिपादन असे की, जर आपलें ज्ञान आपल्या मनातील कल्पनांचें ज्ञान असेल, तर बाह्य जगतांतील वस्तु या केवळ कल्पित म्हणाव्या लागतात; किंबहुना आपल्या मनांतील कल्पनांचा खुलासा करण्यासाठी बाह्य वस्तूचें अस्तित्व मानण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. स्वप्ने, आभास *यासारख्या अनुभवांमध्ये बाह्य ज्ञेय वस्तु अस्तित्वांत असत नाही.* हेच सर्व अनुभवाबाबत म्हणतां येईल. तेव्हा ज्ञेय वस्तु ही ज्ञात्याहून भिन्न मानणे योग्य नाही. ज्याप्रमाणे स्वसंवेदनामध्ये ज्ञाता आणि ज्ञेय एकच असतात, त्याचप्रमाणे सर्व ज्ञानांमध्ये ज्ञाता आणि ज्ञेय एकच असतात. एकच ज्ञेय वस्तु अनेक व्यक्तीना भिन्नभिन्न भासते, याचाहि यामुळे खुलासा होऊं शकतो. अशा परिस्थितीत वेगवेगळ्या व्यक्तीच्या ज्ञानांतील भेद ज्ञेय-वस्तूच्या भेदामुळे उद्भवत नाही, तर ज्ञाते भिन्न असल्यामुळे उद्भवतो. योगाचारांनी प्रत्यक्ष अथवा इंद्रियसंवेदन या ज्ञानसाधनाविषयी अशी उपपत्ति मांडली आहे की, जेव्हा आपणास एखाद्या वस्तूचें संवेदन होतें, तेव्हा आपली बोधावस्था विवक्षित आकाराची असते हें खरें; तथापि या बोधावस्थेचा खुलासा वासना अथवा पूर्वसंस्कार यांच्या साहाय्याने करतां येतो त्यासाठी ज्ञात्याहून स्वतंत्र अशी बाह्य वस्तु अस्तित्वांत असते, असें मानण्याचे कारण नाही. आपल्याच मनातील कल्पनांवर आपण बाह्यत्वाचा आरोप करतों; म्हणून जे खरोखर अंतर्गत घटक आहेत, ते बाह्य भासतात.

माध्यमिक संप्रदायहि चिद्वादी आहे असे मानले जातें; तथापि *या संप्रदायाने स्वीकारलेली भूमिका योगाचार-संप्रदायाच्या भूमिकेहून* वेगळी आहे. माध्यमिकांनी संवृत्ति अथवा व्यवहार आणि परमार्थ अशी दोन क्षेत्रें मानली आहेत असे म्हणतां येईल. यांपैकी संवृत्तीच्या क्षेत्रांत किंवा व्यवहारांत, प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द ही चारहि ज्ञानसाधने स्वीकारणे योग्य आहे, असें त्यांचें मत दिसते. मात्र परमार्थाच्या बाबतींत यांपैकी एकहि ज्ञानसाधन स्वीकारतां येत नाही. अमुक वस्तु मी सवेदनाने जाणली असल्याने ती खरोखर अस्तित्वांत आहे असे कोणी म्हणेल, तर त्यावर माध्यमिक असे प्रतिपादन करतील की, हे ज्ञान व्यवहारापुरतें सत्य मानता येते सवेदनगोचर वस्तु अस्तित्वांत आहे हें संवृत्तिसत्य होय. ती वस्तु अंतिमतः किंवा परमार्थतः सत्य आहे असे मानता येत नाही अंतिमत., अस्तित्व हेहि सत्य नाही, आणि नास्तित्व हेहि सत्य नाही. वेगळ्या शब्दांत सागावयाचे तर आपले ज्ञान आणि आपल्या ज्ञानाचें सत्यत्व ही सापेक्ष आहेत. परमार्थाच्या दृष्टीने पाहतां आपले ज्ञान हें खरोखर अज्ञान असून, त्या ज्ञानाला सत्य मानणे, हा एक गभीर प्रमाद आहे. माध्यमिकानी प्रायः परमतखंडना-कडेच सर्व लक्ष केंद्रित केले, स्वमत-प्रतिपादन केले नाही. तेव्हा त्याना नेमके कोणते ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्त अभिप्रेत होते हे सागणे सोपे नाही; तथापि त्यांचा असा अभिप्राय असावा की, व्यवहारांत उपयुक्त ठरणारी ज्ञानसाधने अंतिम सत्याचें ज्ञान मिळविण्याच्या दृष्टीने निरुपयोगी ठरतात. या ज्ञानसाधनांहून भिन्न अशा एका अलौकिक, अतीन्द्रिय अनुभवाने अंतिम सत्याचें ज्ञान होतें. तेव्हा गूढ, साक्षात्कारी, अनिर्वचनीय अनुभूति हे खरे ज्ञानसाधन होय.

वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट होईल की, बौद्धमत-संप्रदायांनी प्रत्यक्ष हे ज्ञानसाधन मान्य केलें असलें, तरी या प्रमाणाने प्राप्त झालेल्या ज्ञानाच्या मूल्याविषयी त्यांचे मतभेद आहेत. इंद्रियसंवेदनाने यथार्थ ज्ञान होत नाही, असाच सर्वांचा अंतिम निर्णय आहे.

अनुमान : अनुमान हे व्यवहित ज्ञानाचे साधन आहे या ज्ञान-साधनाच्या स्वरूपाचें विवेचन अन्यत्र केलेलें आहे. (‘तर्कशास्त्र, बौद्धमत’ हा लेख पहावा). अनुमान हे प्रत्यक्षावर आधारलेले असतें ‘हेतु’ आणि ‘साध्य’ यांच्या निरपवाद साहचर्याचे ज्ञान इंद्रिय-सवेदनावर आधारलेले असतें, तसे ‘पक्ष’ आणि ‘हेतु’ यांच्या साहचर्याचें ज्ञानहि इंद्रियसंवेदनावर आधारलेलें असतें. आता इंद्रियसंवेदनाने प्राप्त होणारें ज्ञान हें यथार्थ नसेल तर अनुमानद्वारा प्राप्त झालेले ज्ञानहि यथार्थ असूं शकणार नाही. तेव्हा ‘प्रत्यक्ष’ या ज्ञानसाधनाला जितके ज्ञानशास्त्रीय मूल्य आहे तितकेच ‘अनुमान’ या ज्ञानसाधनाला आहे.

सत्यत्व : सामान्यत. वस्तुवादी तत्त्वज्ञ सत्यत्वाविषयीची अन्वय-उपपत्ति स्वीकारतात. या उपपत्तीनुसार, सत्व म्हणजे ज्ञान आणि वस्तुस्थिति यांमधील अन्वय होय, उलटपक्षी, असत्यत्व म्हणजे ज्ञान आणि वस्तुस्थिति यामधील विसंगति होय. बौद्धमत-संप्रदायांपैकी वैभाषिक आणि सौत्रान्तिक या दोन संप्रदायांनी वस्तुवाद स्वीकारलेला असूनहि त्यांनी अन्वय-उपपत्ति प्रतिपादिलेली दिसत नाही; तथापि इंद्रियसंवेदनाविषयीच्या उपपत्तीमध्ये अन्वय-उपपत्तीचा अभिप्राय असावा. सवेदनाच्या पहिल्या अवस्थेमध्ये, म्हणजे वेदन किंवा निर्विकल्पक प्रत्यक्ष या अवस्थेमध्ये, अद्वितीय ‘स्वलक्षण’ हा वेदनाचा विषय असल्याने, आपले विकल्परहित ज्ञान वस्तुस्थितीशी अनुरूप असतें. संवेदनाच्या दुसऱ्या अवस्थेमध्ये, म्हणजे सविकल्पक प्रत्यक्ष या अवस्थेमध्ये, इंद्रियस्वीकृत आणि कल्पना यांचें संमिश्रण होत असल्याने, आपलें ज्ञान वस्तुस्थितीशी विसगत होतें. योगाचार आणि माध्यमिक या चिद्वादी संप्रदायांनीहि सत्यत्वाविषयी काही उपपत्ति दिलेली दिसत नाही. तेव्हा बौद्धमताने सत्यत्वाची व्याख्या दिलेली नाही असें म्हटले पाहिजे. कोणतेहि ज्ञान पूर्णपणे यथार्थ नसल्याने, यथार्थत्व हे केवळ कपोलकल्पित आहे, असें मात्र प्रतिपादिलेले नाही. ज्ञानाच्या प्रामाण्याची परीक्षा करण्यासाठी बौद्धमतसंप्रदायांनी व्यावहारिक कसोटी सांगितली आहे. ज्या ज्ञानावर आधारलेली क्रिया सफळ होते तें ज्ञान प्रमाण होय. संवेदनाने आपण एखादी वस्तु जाणली, अथवा अनुमानाने एखाद्या वस्तूच्या अस्तित्वाचें ज्ञान झालें, आणि तदनंतर त्या वस्तूच्या प्राप्तीचा आपला यत्न यशस्वी झाला, तर आपलें संवेदन अथवा अनुमान प्रमाण म्हणतां येतें. उलटपक्षी, त्या वस्तूच्या प्राप्तीचा आपला यत्न विफल ठरला तर आपले संवेदन अथवा अनुमान अप्रमाण म्हटले पाहिजे. बौद्धमतसंप्रदायांच्या ज्ञानशास्त्रीय विचाराचा अभिप्राय असा दिसतो की, प्रत्यक्ष आणि अनुमान ही ज्ञानसाधनें यथार्थ ज्ञान मिळविण्याच्या दृष्टीने निरुपयोगी असली, तरी त्यांना काही व्यावहारिक मूल्य आहे. हे व्यावहारिक मूल्य म्हणजे त्या ज्ञानसाधन-द्वारा प्राप्त झालेल्या ज्ञानाचें प्रामाण्य होय.

प्रत्यक्ष आणि अनुमान या साधनांच्याद्वारा प्राप्त झालेले ज्ञान, वरील मर्यादित अर्थानेहि नेहमीच प्रमाण असत नाही. आपली संवेदन-क्रिया अनेक वेळां सदोष रीतीने घडते आणि त्यामुळे आपले ज्ञान विपर्यस्त होते. जसें शिंपल्याच्या ठिकाणी एखाद्याला चांदी दिसतें, अथवा कावीळ झाल्यामुळे शुभ्र शंख पिवळा दिसतो. हें जसे संवेदनक्रियेच्या बाबतीत तसेंच अनुमानक्रियेच्या बाबतींतहि होते. आपली अनुमानक्रियाहि अनेक वेळा सदोष रीतीने झाल्यामुळे, आपण कोणत्या ना कोणत्या तर्कशास्त्रीय नियमाचे उल्लंघन केल्यामुळे, आपलें अनुमान चुकतें; म्हणून बौद्धमताचें प्रतिपादन असें की, कोणतेंहि ज्ञान स्वभावत.च प्रमाण मानतां येत नाही. जोपर्यंत प्रामाण्याच्या कसोटीने एखाद्या ज्ञानाची परीक्षा झालेली नाही तोपर्यंत ते ज्ञान प्रमाण आहे किंवा नाही हें सांगतां येत नाही. किंबहुना, जोंपर्यंत ज्ञानाच्या प्रामाण्याची परीक्षा होत नाही, तोवर ते अप्रमाण आहे, असेच मानले पाहिजे. ज्ञानाचें प्रामाण्य एखाद्या बाह्य घटकावर अवलंबून असतें या सिद्धान्ताला ‘परत प्रामाण्यवाद’ असें म्हणतात. ज्ञानाचे प्रामाण्य, बौद्धमतानुसार, व्यावहारिक उपयुक्ततेवर अवलंबून असल्याने ज्ञान हें परत प्रमाण असतें.

बौद्धमताच्या ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्तानुसार, ज्ञानाचें अप्रामाण्य द्विविध असतें असें म्हणतां येईल. सर्व सविकल्पक ज्ञानामध्ये कल्पना या ज्ञातृगत घटकाचा समावेश असल्याने तें अप्रमाण म्हटलें पाहिजे; याशिवाय, ज्या ज्ञानावर आधारलेली क्रिया असफल होते, तें ज्ञान अप्रमाण ठरते. मात्र, ज्ञानाच्या या दोन प्रकारच्या अप्रामाण्यामध्ये भेद केला पाहिजे. कल्पनांमुळे होणारा विपर्यास हा प्रकृत म्हटला पाहिजे; कारण या दोन कल्पनांविना ज्ञान संभवत नाही. कांटने म्हटल्याप्रमाणे ज्ञानामध्ये इंद्रियस्वीकृतांखेरीज काही ज्ञातृगत आकारिक घटक असतात. कल्पना हे ते आकारिक घटक होत. हे सर्व ज्ञात्यांच्या ठिकाणीं समान असल्यामुळे, कल्पनाजन्य विपर्यासाला प्रकृत विपर्यास म्हणतां येईल. याउलट, विपरीत सवेदनामध्ये (अथवा अयुक्त अनुमानामध्ये) झालेला विपर्यास हा व्यक्तिगत असतो, आणि तो तावत्कालिक असतो. दुसरे असे की, विपरीत संवेदनाच्या आशयाचें वर्गीकरण करतां येत नाही. कल्पनांचें वर्गीकरण शक्य आहे.

सारांश, अज्ञान (अविद्या) हें सर्व दुःखांचें मूलकारण आहे असें प्रतिपादन करणाऱ्या बौद्धमतामध्ये ज्ञानशास्त्रीय विचाराचा उदय बऱ्याच नतरच्या काळांत झाला. बुद्धाने स्वतः ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्त मांडले नाहीत; तथापि त्याच्या प्रतिपादनामध्ये काही ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्तांचा अभिप्राय आहे. या अस्फुटपणे असलेल्या सिद्धान्तांचा नंतरच्या बौद्धमतसंप्रदायांमध्ये आविष्कार आणि विकास झाला. बुद्धाची ज्ञानशास्त्रीय भूमिका सदिग्ध होती. तीत क्वचित् अज्ञेयवादाचा क्वचित् संशयवादाचा, क्वचित् गूढवादाचा अभिप्राय आहे. हेंच नतरच्या बौद्ध संप्रदायांविषयी म्हणतां येईल. वैभाषिक, सौत्रान्तिक आणि योगाचार या संप्रदायांची ज्ञानसाधनाविषयीची उपपत्ति समाधान-कारक आहे, असे म्हणता येत नाही. नागार्जुनासारख्या माध्यमिकांनी कोणत्याहि उपपत्तीचा स्पष्टपणें स्वीकार केलेला नसला तरी त्यांना अंतिमतः गूढवाद स्वीकार्य असावा असें दिसतें

संदर्भ-ग्रंथ . कीथ, ए बी. : *बुद्धिस्ट फिलॉसफी इन इंडिया अँड सीलोन* (वाराणशी, १९२३; आ. ४, १९६३); शेर्बाट्स्की, एफ. आय. : *बुद्धिस्ट लॉजिक* २ खं. (न्यूयॉर्क, १९६२); विद्याभूषण, एस सी. : *इंडियन लॉजिक, एन्शंट मीडिव्हल अँड मॉडर्न स्कूल्स* (कलकत्ता, १९०९); ज्वालाप्रसाद · *हिस्टरी ऑफ एपिस्टेमॉलॉजी* (दिल्ली, १९५६; सुधा. आ. २, १९५८).

भा. ग. केतकर

ज्ञानशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान : ज्ञानमीमांसा किंवा ज्ञानशास्त्र हें ज्ञानाचें स्वरूप, त्याचे प्रकार, त्याचा उगम, त्याचें

प्रामाण्य आणि त्याच्या मर्यादा या समस्याचा ऊहापोह करतें. भारतीय तत्त्ववेत्ते सर्वसाधारणपणे बाह्य जगताचे, मानवी मनोव्यापाराचे व अतिम सत्तेचे मानवास ज्ञान प्राप्त होऊ शकते, असे गृहीत धरूनच ज्ञानशास्त्राच्या विविध समस्याची मीमासा करतात. नागार्जुनासारखे सशयवादी अगदी तुरळक अपवाद म्हणून सोडल्यास ज्ञानाची शक्यता भारतीय तत्त्वज्ञानांत सर्वमान्य अशी आढळते. ज्ञान-चिकित्सा करणारे अनेक ग्रथ भारतीय तत्त्वज्ञानांत आहेत, परतु पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात ज्ञानविषयक समस्याचे मूलग्राही विवेचन ज्या पद्धतीने झालेले आढळते त्या पद्धतीने ते या ग्रंथातून आपल्याकडे झाले आहे असे म्हणता येणार नाही प्लेटोची ज्ञानमीमासा जशी ज्ञानमीमासेने सुरू होते किंवा तत्त्वज्ञानचितनासाठी पूर्वआवश्यकता म्हणून काटने जशी ज्ञानचिकित्सा केली, तशी ज्ञानचिकित्सा आपल्याकडे झालेली आढळत नाही. अर्थात् हा फरक पाश्चात्त्य आणि पौरस्त्य तत्त्ववेत्त्याच्या तत्त्वज्ञानाकडे बघण्याच्या दृष्टिकोणातील भेदामुळे पडतो असें म्हटल्यास वावगें होणार नाही, तथापि भारतीय तत्त्वज्ञानात विशिष्ट पद्धतीने ज्ञानविषयक विविध समस्यांची चर्चा आलेली आहे; आणि या समस्याना विविध तात्त्विक संप्रदायांनी विविध प्रकारची उत्तरें दिलेली आहेत. यांपैकी प्रस्तुत स्थळी आपण फक्त महत्त्वाच्या भारतीय तत्त्वज्ञान-सप्रदायाच्या सिद्धान्ताचेच विवेचन करू

ज्ञानाचें स्वरूप : ज्ञानांत ज्ञाता किवा विषयी आणि ज्ञानाचा विषय यांचा सबंध येत असतो. यांपैकी ज्ञातृविषयक सिद्धान्ताचें स्थूलमानाने दोन भाग पाडतां येतात : (अ) ज्ञाता हा चिद्स्वरूप आहे त्याची सत्ता अंतिम स्वरूपाची असून तो परिवर्तनातीत आहे. त्याचा कोणाशीहि आणि कशाशीहि तात्त्विक संबंध असत नाही. तो सर्वातीत विषयी होय. ज्ञात्याचें मूळ स्वरूप चिन्मय आहे, हें सिद्ध करण्याकरिता सुषुप्त्यवस्थेचे सूक्ष्म विश्लेषण करण्यात येते. सुषुप्तीत जाणीव तर असतेच; परंतु ही जाणीव कोणत्याहि विषयाची अशी असत नाही अशा प्रकारे या विचारप्रणालीप्रमाणे चित् किवा ज्ञान सर्व-संबधाच्या अतीत असल्यामुळे तें कोणत्याहि विषयास धरून असू शकत नाही; आणि म्हणून विषयाच्या इंद्रियानुभवाची उपपत्ति लावण्यासाठी त्यांत उपलब्ध होणारा संबंध वास्तव नाही, असें दाखवणाऱ्या एखाद्या तत्त्वाची कास धरावी लागते. अशा प्रकारचें तत्त्व अद्वैतवेदान्तांत 'माया' तर सांख्यात 'अविवेक' मानण्यांत आले आहे. याप्रमाणे विचार केल्यास शुद्ध चैतन्याहून भिन्न असें विषयविषयक प्रत्येक ज्ञान अध्यासमूलक असते असें मानावें लागते. या मायामूलक अध्यासामुळे स्वप्रकाशचैतन्याचें प्रतिबिंब अंत.करणांत पडते (मायेंतूनच निर्माण होत असल्याने अंत.करण हें जड आहे), किंवा सांख्यमताप्रमाणे प्रकृतीचा 'विकार' जी बुद्धि तीत पडते. ही चित्प्रतिभासयुक्तबुद्धीच अनुभवास येणारा जीवात्मा होय. चैतन्याचें हें बुद्धीत पडणारे प्रतिबिंब, जड व अचित् अशी बुद्धि आणि चैतन्य हे एकच आहेत, असे चुकीने समजल्यामुळे संभवतें. अद्वैतवेदान्तमते बाह्य विषयाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतांना अत.करण इंद्रियद्वारा विषयाप्रत जाते आणि इंद्रियसंबद्ध विषयाचा आकार धारण करतें. अंत.करणाचा हा आकार किवा परिणाम म्हणजेच अत.करणाची वृत्ति होय ही अंत.करणवृत्ति मग चैतन्याने दीप्त होते आणि ज्ञात होते. याचा अर्थच असा की, चैतन्य आणि बाह्यविषय याचा संबंध दोन्हीकडून व्यवहित असतो. खुद्द चैतन्याचा विषयाशी सबध असत नाही; व उसन्या जाणिवेने प्रकाशित होणाऱ्या अंत.करणाचाच विषयाशी संबध असतो खुद्द विषयाचाहि अत.करणात प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्याशी संबंध असत नाही, तर साक्षात् चैतन्याने प्रकाशित झालेल्या अंत.करणाची वृत्तीच अशी संबधित असते याप्रमाणे अत करण हे विषय आणि विषयी याचें एकत्र येण्याचे माध्यम होय अद्वैतसिद्धान्ताहून सांख्यसिद्धान्त थोडा निराळा आहे साख्यमतानुसार इंद्रिय विषयाप्रत जातें आणि त्याचा ठसा उमटवून घेते. नंतर फिरून हा ठसा चैतन्याचा प्रकाश ग्रहण करणाऱ्या बुद्धीत प्रतिफलित होतो. याप्रमाणें साख्य-सिद्धान्तानुसार बाह्य विषयाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतांना दोन ठसे उमटत असतात : (१) विषयाचा ज्ञानेंद्रियावर उमटणारा ठसा, आणि (२) या ठशाचा बुद्धीवर उमटणारा ठसा शिवाय अद्वैतसिद्धान्तांत बुद्धि आणि अंत.करण यांत भेद करण्यात येत नाही; परंतु सांख्यमत मात्र असा भेद करतें.

आता आपण विषय आन्तरिक असतांना विषयविषयिभावाच्या विश्लेषणाकडे वळू. साख्य आणि वेदान्त या दोन्ही मतात बुद्धि किंवा अंत.करण यांच्या वृत्तीची गरज फक्त बाह्य विषयाच्या ज्ञानापुरतीच असते. खुद्द या वृत्तीचे ज्ञान साक्षी चैतन्यास साक्षात् होते. वृत्तीच्या ज्ञानासाठीहि दुसऱ्या वृत्तीची गरज मानूं गेल्यास अपरिमित प्रति-गामित्व अटळ होतें. यासाठीच साक्षी मानावा लागतो. हा साक्षी वृत्तींची अपेक्षा न ठेवता स्वविषयांना साक्षात् जाणू शकतो आणि जाणतोहि. हा साक्षी फक्त आन्तरिक वृत्तींनाच साक्षात् जाणतो असे नाही; तो अतर्बाह्य सर्व विषयाना वृत्तीच्या मध्यस्थीवाचून साक्षात् जाणतो; परंतु साक्षीला होणारें हें बाह्य विषयांचें प्रत्यक्ष ज्ञान आपल्या इंद्रियानुभवांतील सुपरिचित विषयांच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाहून स्वरूपत.च अगदी भिन्न असते. फक्त वृत्तीच्याद्वाराच होणारें बाह्य विषयाचें ज्ञान त्या त्या विषयाचे अज्ञान घालवू शकते.

अद्वैतमतानुसार भ्रमज्ञानांत वृत्ति निराळ्या प्रकारच्या असतात. ख्यातिवादाचें म्हणजे भ्रमविषयक सिद्धान्ताचे विवरण करतांना आपण याचा विचार करूं. आता आपण विषयी किंवा ज्ञात्याच्या स्वरूपाबद्दलच्या दुसऱ्या सिद्धान्ताचा विचार करूं. (आ) नैयायिकां-सारख्या वास्तववादी तत्त्वविचारकांना ज्ञात्याच्या ज्ञानविषयाशी वास्तव संबंध असतो असें मानण्यांत काहीच अडचण वाटत नाही. या प्रकारच्या सिद्धान्तानुसार ज्ञाता हा चित्स्वरूप नसतो तर तो एक द्रव्य असतो आणि ज्ञान हें त्याच्या गुणापैकी एक गुण असते न्यायमतें आत्म्याच्या विविध अवस्था असतात; मात्र त्या जाणिवेने युक्त नसतात. सुखदु.ख व रागद्वेषाच्या भावना यादेखील जाणीव अवस्था नव्हेत. ज्ञाता चित्स्वरूपी नाही हें सिद्ध करण्याकरिता नैयायिक "सुषुप्तीत आत्म्यास जाणीव असते, परंतु त्याला कोणत्याहि विषयाचें ज्ञान नसतें" हें नाकारतात. त्यांच्या मतें सुषुप्तीत आत्म्याला मुळीच जाणीव असत नाही आणि म्हणूनच ज्ञाता चित्स्वरूपी असू शकणार नाही. जाणीव वा ज्ञान हें आत्म्याच्या इतर गुणाप्रमाणे एक गुण होय इतकेंच .

न्यायाचा सिद्धान्त साक्षात् किंवा अव्यवहित ज्ञानवाद हा होय. न्यायमतानुसार, बाह्य विषयाच्या प्रत्यक्ष ज्ञानांत तीन प्रकारच्या संबंधांची गरज असते : (१) आत्म्याचा मन या अंतरिंद्रियाशी संयोग; (२) मन या अंतरिंद्रियाचा बहिरिंद्रियाशी संयोग; आणि (३) बहिरिंद्रियाचा बाह्य विषयाशी संयोग. हा बहिरिंद्रियाचा विषयाशी

असलेला संबंध निरनिराळ्या प्रकारचा असू शकतो. उदा.— जेव्हा मी घट म्हणजे एखादे 'द्रव्य' पाहतो तेव्हा माझ्या नेत्रांचा आपल्या घटरूप विषयाशी साक्षात् संबंध असतो; परंतु जेव्हा मी घटाचा एखादा गुण उदा.— रंग पाहतों तेव्हा माझ्या नेत्रेंद्रियांचा स्वविषयाशी असलेला संबंध अप्रत्यक्ष स्वरूपाचा, म्हणजे रूप हा गुण ज्या घटरूप द्रव्यांत समवायसंबंधाने राहतो त्याच्यामार्फत असतो. या प्रकारच्या अप्रत्यक्ष संबंधास 'संयुक्त-समवाय-संनिकर्ष' ही पारिभाषिक संज्ञा आहे. घटरूपांत समवायसंबंधाने राहणाऱ्या रंगांत मी 'रंगत्व' हे 'सामान्य' पाहिले तर हा संबंध अधिक अप्रत्यक्ष होतो. न्यायाच्या परिभाषेंत याला 'संयुक्त-समवेत-समवाय-संनिकर्ष' म्हणतात; कारण येथे इंद्रियाचा घटाशी संयोग-संबंध असतो; त्या घटात रंग समवायसंबंधाने राहतो, आणि त्या रंगात 'रंगत्व' हे 'सामान्य' समवायसंबंधाने राहते. अशा प्रकारे जरी ज्ञात्याचा कोणत्याहि बाह्य विषयाशी साक्षात् संबंध येत नसला, तरी ज्ञान हें खुद्द त्या विषयाचेंच होते, कारण, मन हे अंतरिंद्रिय किंवा नेत्र हें बहिरिंद्रिय यांपैकी कोणीहि विषयाचा आकार धारण करीत नाही; आणि म्हणून विषयाची प्रतिमापण होत नाही; आणि प्रतिमेचें माध्यम नसल्यामुळे विषयाचे आपणास होणारे ज्ञान साक्षात् किंवा अव्यवहित होते

प्रस्तुत स्थळी आपणास खुद्द 'आत्मा' आणि 'विषयी' यांच्यामधील न्यायमतानुसार असलेला भेद लक्षात घेतला पाहिजे न्यायमताप्रमाणे प्रत्येक जीवात्मा आकाराने अनंत व विभु असतो. त्याचा सर्व मूर्त पदार्थांशी साक्षात् संयोग असतोच. या दृष्टीने पाहू जाता माझ्या आत्म्याचा जगांतील प्रत्येक मूर्त विषयाशी, उदा.— लंडन येथील घरांच्या प्रत्येक खोलीशीदेखील, साक्षात् संयोग आहे, तथापि आत्मा आणि विषय याचा हा साक्षात् संबंध त्या विषयाचे ज्ञान उत्पन्न करूं शकत नाही. कारण आत्म्यात ज्ञान हा गुण आत्म्याचा विषयाशी मनाच्याद्वारा संबंध झाला असतानाच उत्पन्न होतो. याचा अर्थ असा की, माझा आत्मा सर्वत्र भरून राहिला असला, तरी त्याला ज्ञाता हे रूप माझ्या देहाच्या मर्यादेतच मिळते. माझा आत्मा देहापुरताच सीमित नाही; त्याची व्याप्ति देहाच्या बाहेरहि आहे, हें खरें; तथापि माझ्यांतील ज्ञान हे माझ्या देहाने व्याप्त केलेल्या भागातच निर्माण होत असते.

न्यायमतानुसार खालील दोन प्रकारच्या संबंधांमध्ये भेद करण्यांत आला आहे: (१) ज्ञात्याचा म्हणजेच आत्म्याचा विषयाशी संबंध; आणि (२) ज्ञानाचा विषयाशी असलेला संबंध. अद्वैत-वेदान्त अशा प्रकारचा भेद करूंच शकत नाही; कारण त्या मताप्रमाणे विषयी हा संवित् किंवा ज्ञान याशी एकरूप असल्यामुळे ज्ञाता आणि ज्ञान यांत भेद करतांच येत नाही; परंतु न्यायशास्त्र जसे ज्ञाता आणि ज्ञान यांच्यांत भेद मानतें, त्याप्रमाणेंच त्याला ज्ञात्याचा विषयाशी असलेला संबंध आणि ज्ञानाचा विषयाशी असलेला संबंध यांच्यांतहि भेद मानावा लागतो. यापैकी पहिल्या प्रकारच्या संबंधाचें उपपादन आपण आधी केलेंच आहे. आता आपण ज्ञानाच्या स्वविषयाशी असलेल्या संबंधाचे विवरण करूं.

न्यायशास्त्रानुसार प्रत्यक्ष ज्ञानाचे दोन भेद आहेत: (१) सप्रकारक (सविकल्पक); (२) निष्प्रकारक (निर्विकल्पक). सप्रकारक ज्ञानाचा विषय, — संबंध आणि त्याची दोन पदें अशा तीन घटकांनी युक्त असा — संकीर्ण स्वरूपाचा असतो प्रत्येक सप्रकारक ज्ञानांत आपणांस दोन पदांमध्ये असलेला संबंध प्रत्ययास येत असतो. ज्ञात संबंधाच्या पहिल्या पदास ज्ञानाचा 'विशेष्य' असें म्हणतात.; दुसऱ्या पदास ज्ञानाचा 'प्रकार' किंवा 'विशेषण' म्हणतात. जेव्हा आपणांस संकीर्ण विषयाचें ज्ञान होतें तेव्हा आत्म्यात जरी एकच ज्ञान होत असले तरी हें एकच ज्ञान समग्र विषयाच्या निरनिराळ्या घटकांशी निरनिराळ्या मार्गांनी संबद्ध होते. ज्ञात संबंधाच्या पहिल्या पदाशी ज्ञानाचा विशेष्यतः संबंध असतो; दुसऱ्या पदाशी त्याचा प्रकारतः किंवा विशेषणत. संबंध असतो; आणि खुद्द संबंधाशी त्याचा संसर्गतः हा अगदी निराळा संबंध असतो. व्युत्क्रमाने संकीर्ण विषयाच्या पहिल्या पदाचा ज्ञानाशी 'विशेष्यित' संबंध असतो; दुसऱ्या पदाचा ज्ञानाशी 'प्रकारित' संबंध असतो, आणि संबंधाचा याहून अगदी निराळा असा संसर्गित संबंध असतो न्यायमतानुसार, प्रत्येक सप्रकारक किंवा सविकल्पक ज्ञानात निष्प्रकारक म्हणजे निर्विकल्पक ज्ञान गृहीत असते. या निष्प्रकारक ज्ञानांत आपणास कोणताच संबंध ज्ञात होत नाही व वस्तूचें पृथक्-पृथक् असें ज्ञान होत असते. अशा प्रकारच्या निष्प्रकारक ज्ञानांत ज्ञानाचा विषयाशी असलेला संबंध हा सप्रकारक ज्ञानांत मोडणाऱ्या संकीर्ण विषयाच्या तीन घटकांशी असलेल्या ज्ञानाच्या तीन प्रकारच्या संबंधाहून वेगळ्या प्रकारचा असतो यास 'तुरीय विषयता' म्हणतात. तद्वतच निष्प्रकारक ज्ञानांतील विषयाचा ज्ञानाशीं असलेला संबंध निराळ्या प्रकारचा असतो. यास 'तुरीय विषयिता' म्हणतात. अशा रीतीने ज्ञानाच्या विषयाचा ज्ञानाशी असलेला संबंध अथवा ज्ञानाचा विषयाशी असलेला संबंध चार प्रकारचा असतो. हे चार प्रकार अविश्लेषणीय आहेत; परंतु अनुव्यवसायांत, म्हणजेच ज्ञानाच्या अंतर्निरीक्षणात्मक ज्ञानात ते स्पष्टपणे प्रत्ययास येतात. न्यायांत संकीर्ण ज्ञानाचे आणखीहि काही प्रकार मानण्यांत आले आहेत. त्यांत दुसऱ्या स्तरावरील संबंधाचे ज्ञान अंतर्भूत होते ज्ञानाच्या या प्रकारांत आपणास विशिष्ट संबंधाने दुसऱ्या वस्तूशी संबद्ध असलेली कोणतीहि एक वस्तु तिसऱ्या वस्तूशी निराळ्याच संबंधाने बद्ध असल्याचें कळून येते. उदा.— आपणांस लाल कोट घातलेल्या माणसाचें ज्ञान होतें, त्याच वेळी असेहि ज्ञान होतें की, लाल रंगाशी एक विशिष्ट संबंध असलेल्या कोटाचा, तो कोट घालणाऱ्या माणसाशी एक संबंध आहे; परंतु अशा ज्ञानांत ज्ञान आणि विषय यामध्ये संबंधाचा एखादा नवीन प्रकार दिसत नाही.

सत्यत्व आणि मिथ्यात्व : भारतीय तत्त्वज्ञानात 'ज्ञान' हा शब्द सत्य आणि मिथ्या या दोन्ही प्रकारच्या ज्ञानासाठी वापरण्यात आला आहे. 'प्रमा' शब्द मात्र फक्त सत्यज्ञानाचाच वाचक आहे; परंतु निरनिराळ्या तत्त्वज्ञान-संप्रदायाच्या ज्ञानविषयक कल्पना निरनिराळ्या असल्यामुळे प्रमेच्या स्वरूपांतहि भेद दिसून येतात.

(अ) प्रथम आपण श्रीरामानुजांना अनुसरून प्रमेचे तीन अर्थ पाहू. अत्यंत व्यापक अर्थाने 'प्रमा' हा 'याथार्थ्य' याचा समानार्थी शब्द आहे. या अर्थाने प्रत्येक ज्ञान खरें आहे, कारण प्रत्येक ज्ञान आपल्या विषयास प्रतीत करते. सर्पाचें प्रमात्मक अवलोकन हेंदेखील सर्पाला बिनचूकपणें प्रतीत करते; रज्जूची मात्र प्रतीति होत नाही; परंतु रज्जु हा मुळी तिथे ज्ञात विषय नाही. दुसऱ्या अर्थाने 'प्रमा' हा प्रामाण्याचा

समानार्थक शब्द आहे. या अर्थाने अनधिगत म्हणजे पूर्वी ज्ञात नसलेला, अतएव काहीतरी नावीन्याने युक्त असा अर्थ दाखविणारी सर्व ज्ञाने प्रमाण होत. या अर्थाने स्मृति ही फक्त पूर्वानुभव उपस्थित करीत असल्यामुळे 'प्रमा' होऊं शकत नाही. प्रमेचा अत्यत सकुचित अर्थ 'सम्यक्त्व' होय. या अर्थाने सर्वसाधारणपणे सत्य समजली जाणारी ज्ञानेच प्रमेत मोडतात. या अर्थाने अनधिगत आणि अर्थक्रियाकारिकत्व असणारे ज्ञानच काय ते प्रमा होय अशा प्रकारे श्रीरामानुजांच्या मते काटेकोर अर्थाने सत्य या शब्दात फलवादाची छटा आहे

(आ) अद्वैतवेदान्तानुसार सत्य हा शब्द काटेकोर अर्थाने अनधिगतत्व आणि अबाधितत्वाचा द्योतक आहे. भ्रमज्ञान मिथ्या आहे, कारण ते नतरच्या अनुभवाने खोटे ठरते स्वप्नाचीहि तीच स्थिति आहे नावीन्याच्या उणिवेमुळे स्मृतीहि प्रमा होऊ शकत नाही. विशेष लक्षात ठेवण्याजोगी गोष्ट ही की, अद्वैतसिद्धान्तानुसार विषय किंवा दृश्य कोटीत मोडणारे यच्चयावत् ज्ञान परमार्थत. मिथ्याच आहे *व्यावहारिक दृष्टीने सत्य समजले जाणारे ज्ञानदेखील परमार्थत.* मिथ्याच आहे, कारण, आपला जागृतावस्थेतील अनुभव हादेखील निर्विषय अशा विशुद्ध पारमार्थिक अनुभवाच्या भूमिकेवरून खोटाच ठरतो

(इ) न्यायशास्त्राची प्रमेची व्याख्या फक्त सविकल्प ज्ञानास किंवा विशिष्ट बुद्धीलाच लागू होते निर्विकल्पज्ञानास सत्य किंवा मिथ्या या दोन्हीपैकी काहीच म्हणता येणे शक्य नाही. न्यायमते 'तद्वति तत्प्रकारकज्ञान'च प्रमा होय याचा अर्थ असा की, विशिष्ट गुणधर्माने युक्त अशा वस्तूच्या बाबतीत त्याच गुणधर्माने ती वस्तु युक्त आहे असें ज्ञानाने दर्शविल्यासच ते ज्ञान प्रमा होय. हा ज्ञात होणारा गुणधर्म ज्ञानाचा प्रकार होय, आणि म्हणूनच ज्या ज्ञानाचा 'प्रकार' हा घटक सभवत नाही असे ज्ञान खरें असू शकणार नाही न्यायशास्त्र 'सत्या'चे स्वरूप आणि 'सत्या'चा निकष याच्यांतहि भेद करते. ज्ञानाची आपल्या विषयाशी अनुरूपता असणे हें सत्याचे स्वरूप होय, तथापि ज्ञानाची सत्यता ही त्या ज्ञानाच्या अर्थक्रियाकारिकत्वावरून माहीत होते.

(ई) बौद्धदेखील प्रमा आणि अप्रमा यांतील भेद फक्त व्यावहारिक सत्तेपुरताच मानतात त्याच्या मते सत्य हे स्वरूपत.च सफल प्रवृत्तीचे द्योतक असते. अभीष्ट वस्तूची प्राप्ति करून देणारे ज्ञानच काय ते सत्य होय.

ख्यातिवाद . भ्रमविषयक सिद्धान्त : 'भ्रम' किंवा 'मिथ्याज्ञान' या बाबतीत भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी जितके काटेकोर चिंतन केलें आहे तितके इतर तत्त्ववेत्त्यांनी क्वचितच केले असेल. पाश्चात्त्य विचारधारात भ्रम ही एक मानसशास्त्रीय घटना समजून त्याला फारसें तात्त्विक महत्त्व देण्यांत आलेले नाही. भारतीय ज्ञानमीमासा मात्र भ्रमज्ञानाचे सपूर्ण व सत्यज्ञानाच्या स्वरूपाशी सुसगत असे विश्लेषण केल्याखेरीज पुरी होऊ शकत नाही. भारतीय तत्त्ववेत्त्याची या बाबतीतील कामगिरी उल्लेखनीय आहे बहुताशाने सर्व तत्त्वज्ञानसप्रदायात जसें सत्यज्ञानाचे विवरण असेल त्याप्रमाणे त्याच्या प्रकाशांत भ्रमाचे व मिथ्याज्ञानाचेहि विवरण सापडते. सत्यज्ञानाच्या विवरणातील भिन्नता भ्रम-विवरणातहि प्रतिबिंबित झालेली आहे हें खालील विवेचनावरून लक्षात येईलच. काही-काही तत्त्वज्ञानसप्रदायात भ्रमाचें विवरण केवळ सामान्य अनुभवांतील भ्रमापुरते मर्यादित न राहता दृश्य अशा सर्व जगताचेच ज्ञान कसें भ्रामक आहे हे दाखविण्याकरिता ताणले असल्याचे दिसून येते. भ्रमाचे विवरण वेगवेगळ्या विचारवतानी खालीलप्रमाणे केले आहे :

(अ) श्रीरामानुजाच्या 'सत्ख्यातिवादा'च्या सिद्धान्ताप्रमाणे ज्ञान हे पूर्वीच अस्तित्वात असलेल्या वस्तूचा शोध घेते; इतकेच नव्हे तर, भ्रमज्ञानाचा संबधदेखील प्रत्यक्ष अस्तित्वात असणाऱ्या विषयाशीच असतो उदा.— आपणांस शुक्तीचें 'रुपे आहे' असें चुकीचे ज्ञान होतें, त्या वेळीदेखील आपले ज्ञान खरोखर असलेल्या वस्तूचेच होते; कारण शुक्तीत रुप्याचे घटकावयवदेखील आहेतच. याप्रमाणे या सिद्धान्तात सत्य ज्ञान आणि मिथ्या ज्ञान यात साधारणपणे केला जाणारा भेद नाहीसा होतो; कारण मिथ्या ज्ञानाचादेखील सत्य ज्ञानाइतकाच वस्तुनिष्ठ स्थितीशी संबंध असतो, आणि अखेर सत्यमिथ्या हा भेद ज्ञानाच्या उपयोगितेवर आधारण्यात येतो. भ्रमनिरास *झाल्यानतरसुद्धा मिथ्याज्ञान अजिबात रद्द होत नाही;* फक्त चुकीच्या ज्ञानास अनुसरण्याचा आपल्या मनाचा कल आणि शारीरिक क्रिया याना आळा बसतो अतएव, भ्रमनिरास ही मुळात ज्ञानात्मक प्रक्रिया नाही. या सिद्धान्तात असणारा मुख्य दोष असा आहे की, भ्रमविषय हे केवळ व्यक्तिगत असतात, तर सत्यज्ञानाचे विषय हे सर्वगत असतात, या गोष्टीचे हा सिद्धान्त समाधानकारक उपपादन करूं शकत नाही.

(आ) प्राभाकर मीमासकांच्या 'अख्यातिवादा'नुसार कोणतेहि ज्ञान मिथ्या असत नाही. तथाकथित मिथ्याज्ञानात प्रत्यक्ष आणि स्मृति या दोन प्रकारच्या ज्ञानाची सरमिसळ झालेली असते. ज्याला आपण 'भ्रम' म्हणतो तो या दोन प्रकारच्या ज्ञानांमधील फरक लक्षात न घेतल्यामुळे होत असतो; परतु प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय आणि मनांतील स्मृतिरूप प्रतिमा या दोहोंतील फरक लक्षात न येणे — निवळ एवढेंच कारण आपले ज्ञान भ्रमात्मक ठरण्यास पुरेसें नाही. या सिद्धान्तात भ्रमज्ञानाचें सत्य अशा दोन भिन्न ज्ञानांत विश्लेषण करण्यांत येऊन साधारणत. आपण ज्याला भ्रम समजतो त्याचे निष्कासन करण्यांत येतें. जर या दोन ज्ञानांस एकच समजण्यात आले तरच तो भ्रम ठरेल. तथाकथित मिथ्याज्ञाने फलप्राप्तीस योग्य अशा क्रियेला प्रवृत्त करीत नाहीत इतकेच. अशा रीतीने सत्ख्याति आणि अख्याति हे दोन्ही सिद्धान्त भ्रमज्ञानामध्ये ज्ञानाच्या दृष्टीने काही विशेष असते हेंच *अमान्य* करतात.

(इ) न्यायाच्या 'अन्यथाख्यातिवाद' सज्ञक भ्रमविषयक सिद्धान्तातदेखील एक प्रकारे मिथ्या ज्ञानाला बगल देण्याचा प्रयत्न केल्याचें दिसून येते; तथापि या सिद्धान्तात भ्रमज्ञानामध्ये काहीतरी विशेष आहे, एवढेंतरी स्वीकारले जाते. 'हे रुपें आहे' या प्रकारच्या भ्रमज्ञानामध्ये खालील गोष्टी असतात : (१) 'हे'चे लौकिक प्रत्यक्ष असते; (२) दूरस्थ अशा रुप्याचें ('ज्ञानलक्षण' संनिकर्षामुळे) अलौकिक प्रत्यक्ष असते; आणि त्याचबरोबर (३) लौकिक प्रत्यक्षाचा विषय आणि अलौकिक प्रत्यक्षाचा विषय याच्यात तादात्म्यसबधाचा अध्यास होत असतो. अशा प्रकारें सत्यज्ञान आणि मिथ्याज्ञान यांत फरक इतकाच की, सत्यज्ञानांत ज्ञात होणारा संबंध खरा असतो, तर मिथ्याज्ञानांत तो आध्यासिक असतो.

या सिद्धान्तात येणारी एक अडचण अशी की, अंतर्निरीक्षण करतांना आपणांस हे ठाम माहीत असतें की, रुपें आपण येथेच आणि याच वेळी पाहिले आहे, इतरत्र नाही, आणि म्हणूनच भ्रमनिरासाच्या वेळी निषेध केलें जाणारें रुपें पुरोवर्ती असते, दूरस्थ नव्हे

(ई) वैभाषिक, सौत्रान्तिक आणि योगाचार या बौद्ध संप्रदायांच्या 'आत्मख्यातिवादा'चे मत असे की, भ्रमांत अंतःस्थ विषय बहिर्वत् प्रतीत होतो. मिथ्याज्ञानात आपल्या मनांतील प्रतिमा बहिर्विषय आहे असा चुकीचा समज होतो. या सिद्धान्तावर, मानसिक वस्तु ही एक बाह्यवस्तु आहे, असे समजण्याची म्हणजेच मिथ्या वस्तूचे-देखील प्रत्यक्ष ज्ञान होऊ शकतें असे मानण्याची अनिष्टापत्ति ओढवते.

(उ) माध्यमिक या बौद्ध संप्रदायाच्या 'असत्ख्यातिवादा'-प्रमाणे भ्रमात मिथ्या वस्तु सत्यवत् भासत असते. सत्य आणि मिथ्या यांतील भेद पूर्णपणे ज्ञानगतच आहे. काही ज्ञाने अस्तित्वात असलेले विषय प्रकाशित करतात, तर काही ज्ञाने अस्तित्वांत नसलेले विषय दाखवितात.

या सिद्धान्तात येणारी मुख्य अडचण ही की, यात भ्रमज्ञाने आपले विषय स्वत:च निर्माण करतात असे मानण्यांत येते; परतु ज्ञानाचें मुख्य काम विषय प्रतीत करणें हे आहे, विषय निर्मिणे नव्हे.

(ऊ) 'अनिर्वचनीयख्याति' संज्ञक अद्वैतवेदान्ताचा भ्रमविषयक सिद्धान्त दोन मूलभूत अशा सिद्धान्तांवर आधारलेला आहे: (१) जे जे बाधित होते ते ते सत्य नव्हे, आणि (२) ज्ञाने, मग ती सत्य असोत अगर मिथ्या असोत, ती फक्त विषयांनाच प्रतीत करूं शकतात. अतएव, ज्याला अस्तित्वच नाही त्याचे ज्ञान होणे शक्य नाही. यावरून असें म्हणतां येईल की, भ्रमांत जर विषय कळतो तर तो विषय शशशृंगा-प्रमाणे 'असत्' असणे शक्य नाही; परतु भ्रमाचे निरसन झाल्यानंतर या भ्रमविषयाचा बाधहि होतो, म्हणून तो 'सत्' असू शकणार नाही; आणि एकच विषय सत् आणि असत् असूं शकत नाही; म्हणून शेवटी एकच पर्याय उरतो; तो म्हणजे भ्रमज्ञानाचा विषय सत्हि नाही आणि असत्हि नाही. याचाच अर्थ असा की, तो 'अनिर्वचनीय' आहे (म्हणजेच, ज्याचे सत् किंवा असत् या दोन्ही रूपांनी निर्वचन करतां येत नाही असा.). भ्रमज्ञानाची प्रक्रिया सत्यज्ञानाच्या प्रक्रियेहून अगदी भिन्न अशी आहे. आन्तरिक अवस्थाचे ज्ञान कदापि मिथ्या होऊं शकत नाही. आपण पूर्वी हे पाहिलेंच आहे की, साक्षीला आन्तरिक अवस्थांचें ज्ञान वृत्तिनिरपेक्ष असे होत असतें. या प्रकारच्या ज्ञानांत प्रमाद होणे शक्यच नाही वृत्तीच्याद्वारा होणाऱ्या बाह्य विषयांच्या ज्ञानातच प्रमाद संभवतात. बाह्य विषयांच्या यथार्थ ज्ञानामध्ये अंत.-करणाच्या वृत्ति होत असतात. भ्रमज्ञानामध्ये मात्र अंत.करणवृत्ति संभवत नाही. याचे कारण असें की, फक्त विषयाचा इंद्रियाशी संनिकर्ष झाला असतांनाच अंत करण बहिर्विषयाकार होते. यांत ज्ञानाच्या पूर्वी विषयाचें अस्तित्व गृहीत धरलेले असतें; परतु भ्रमज्ञानामध्ये ज्ञानाच्या पूर्वी विषयाचें मुळी अस्तित्वच नसते; आणि म्हणून जे विषय मुळी अस्तित्वातच आलेले नाहीत त्याच्याशी इंद्रियाचा संनिकर्ष तरी कसा होणार आणि अंत.करण विषयाकार तरी कसें होणार ? भ्रम-विषय 'ज्ञानैकसत्' असतात; म्हणजे ज्ञानाबरोबरच ते उत्पन्न होतात आणि ज्ञान संपुष्टांत येतांच ते विलयास जातात, म्हणून त्यांच्याशीं इंद्रियसंनिकर्ष संभवत नाही आणि म्हणूनच त्यांची अंत.करणवृत्ति-पण होणे शक्य नाही, तथापि कोणत्यातरी प्रकारच्या प्रतिमेचा आधार घेतल्याविना बहिर्विषयाचे मिथ्याज्ञानहि होणे शक्य नाही. या गोष्टीची उपपत्ति लावण्याकरिता अद्वैत तत्त्वज्ञ व्यक्तीमध्ये तुलाविद्येचें अस्तित्व गृहीत धरतात. भ्रमज्ञानासाठी या तुलाविद्येच्या वृत्तीची गरज असते. याप्रमाणे अद्वैत तत्त्वज्ञांच्या मते प्रत्यक्ष ज्ञानाचे तीन विभिन्न प्रकार संभवतात: (१) अन्तर्विषयांचे वृत्तिनिरपेक्ष यथार्थ असें साक्षिज्ञान; (२) अंत:करण वृत्तीच्या योगाने होणारें बाह्य विषयाचें यथार्थज्ञान, (३) अविद्यावृत्तीच्या योगाने होणारे बहिर्विषयांचें मिथ्याज्ञान.

उपर्युक्त भ्रमविषयक सिद्धान्तात अडचण अशी की, त्याच्यामुळे भ्रमविषयक मूल प्रश्नाचे फक्त निर्वचन होते; त्याची समाधानकारक उपपत्ति लागत नाही. त्यात फक्त भ्रमाचे अनिर्वचनीय असें रूप दाखविण्यांत येते. या आक्षेपास अद्वैतवेदान्त्यांचें उत्तर असें की, भ्रमाचे अनिर्वचनीय स्वरूप सिद्ध करणें हीच त्याची सम्यक् उपपत्ति लावणें होय, किंबहुना हीच या प्रश्नाची एकमेव समाधानकारक अशी उपपत्ति होय

प्रमाण आणि प्रामाण्यविषयक सिद्धान्त : प्रमाणविचार हा भारतीय तत्त्वज्ञानाचा एक आगळा विशेष होय. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांत इंद्रिय-वेदन आणि बुद्धि यासारख्या ज्ञानाच्या शक्तीबद्दल बोलण्याचा प्रघात आहे; परंतु भारतीय तत्त्वज्ञानांत या शक्तीच्या कल्पनेशी जुळणारी कल्पना आढळून येत नाही. आपल्याकडे ज्ञानेंद्रियांची कल्पना खचितच आहे; परंतु इंद्रियवेदनशक्तीची कल्पना नाही. तद्वतच तर्क किंवा विचारशक्तीची अशी कल्पना आपल्याकडे अपरिचित आहे. कोणत्याहि भारतीय तत्त्वविचारकाने गणिताकडे किंवा गणितशास्त्रीय निर्णयां-पासून उपलब्ध होणाऱ्या ज्ञानाकडे लक्ष दिल्याचें दिसून येत नाही. भारतीय विचारभूमीत प्राकृतिक विज्ञानाची वाढ रुजली नसल्यामुळे युरोपखंडात सतराव्या आणि अठराव्या शतकांमध्ये बुद्धिवाद आणि अनुभववाद या तत्त्वज्ञानसंप्रदायांच्या विकासावस्थेत ज्या ज्ञानमीमांसा-विषयक समस्यांना तोंड द्यावें लागलें त्याची आपणांकडे मुळीच दखल-देखील घेण्यांत आलेली नाही. पाश्चात्त्यांकडे जवळजवळ पुरातन काळा-पासून चालत आलेला अनुभवपूर्व आणि अनुभवोत्तर सत्य या दोहोंमधील महत्त्वाचा भेद भारतीय तत्त्वज्ञानांत करण्यात आलेला नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानांत प्रमाणास एक प्रकारचें कारण – ज्ञानाचें उत्पत्तिकारण – समजण्यात येतें. ज्ञानेंद्रियें ही उघडच इंद्रियानुभवाची कारणे आहेत. ज्ञानेंद्रिये आणि इंद्रियानुभव यांच्यांतील हा कार्यकारणभाव पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र दोहोंना मान्य आहे. इंद्रियानुभवाच्या उत्पत्तीत ज्ञानेंद्रियाचे जें कार्य असते, त्यासारखेच अनुमानांत कार्य करणारा एखादा घटक आहे काय, हें शोधून काढण्याकडे भारतीय तत्त्वज्ञाचा मुख्य कटाक्ष होता. अनुमानाला ज्ञानाचे साधन मानणाऱ्या भारतीय तत्त्वज्ञानसंप्रदायांच्या मते 'व्याप्तिज्ञान' संज्ञक विशिष्ट प्रकारचे ज्ञान हे अशा प्रकारचें साधन आहे. इंद्रियप्रत्यक्ष ज्ञानाच्या उत्पत्तीत जे काम इंद्रिये करतात, नेमकें तेच काम अनुमान-ज्ञानाच्या

उत्पत्तीत व्याप्तिज्ञान करते. ज्ञानेंद्रिये ही प्रत्यक्षानुभवाचे करण होय किंवा उत्पत्तिकारण होय, कारण त्यांच्यामुळेच आपणास प्रत्यक्ष ज्ञान होते. ज्याच्यामुळे कार्याची उत्पत्ति होते ते त्याचे करण होय ज्ञानेंद्रिये ही अशी करणे आहेत की, ज्यामुळे आपण बाह्यवस्तु जाणू शकतो. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात बुद्धि ही ज्ञात्याची अशी एक विशेष शक्ति मानण्यात आली आहे की, जिच्या कार्यामुळे ज्ञात्यास अनुमानज्ञानासारखे बौद्धिक ज्ञान प्राप्त होऊ शकते, परंतु भारतीय तत्त्ववेत्त्यांच्या मते ज्ञात्याला विशिष्ट प्रकारचे ज्ञान होताना त्याची कोणतीहि एखादी खास शक्ति कार्य करीत नाही प्रत्यक्षानुभवात ज्ञानेंद्रिये कार्यरत होतात हें खरे; परंतु ती ज्ञात्याची शक्ति नव्हे, कारण ज्ञानेंद्रिये ही भौतिक स्वरूपाची आहेत ज्ञाता हा एकात्म असल्यामुळे त्याचे शक्तीच्या स्वरूपांत विभाजन होऊ शकणार नाही. प्रत्येक प्रकारच्या ज्ञानात ज्ञाता – म्हणजेच संपूर्ण ज्ञाता – कारण म्हणून कार्य करतो इंद्रियानुभवात त्याचा एक अंश काम करतो आणि अनुमानात त्याचा दुसराच अंश सक्रिय होतो अशातला भाग नाही, म्हणून भारतीय तत्त्वज्ञानात प्रत्यक्ष आणि अनुमिति यात असलेल्या फरकाची उपपत्ति अगदी निराळ्या रीतीने लावावी लागते ती उपपत्ति अशी प्रत्येक ज्ञानात ज्ञाता हा कारण म्हणून कार्य करीत असतो. सर्व प्रकारच्या ज्ञानाच्या कारण-सामग्रीचा तो एक घटक असतो. ज्या ज्ञानात इंद्रिये करण आहेत ते ज्ञान 'प्रत्यक्ष (इंद्रियज्ञान)' होय; व ज्या ज्ञानात व्याप्तिज्ञान हे करण आहे ते 'अनुमान' होय. हीच गोष्ट इतर प्रमाणाची. अशा रीतीने प्रमाणकल्पना ही पूर्णपणे कारण-कल्पना आहे एखादे वेळी हे प्रमाण इंद्रियाप्रमाणे भौतिक स्वरूपाचे असेल, तर इतर वेळी ते प्रमाण विशिष्ट प्रकारचे ज्ञानहि असू शकेल; परंतु कोणत्याहि अर्थाने या ज्ञानास ज्ञात्याची शक्ति असे समजता येणार नाही.

आता आपण विभिन्न तत्त्वज्ञानसंप्रदायानी मानलेल्या निरनिराळ्या प्रमाणाचा विचार करू. जयराशीसारखे नास्तिक कोणतेच प्रमाण मानीत नाहीत आणि म्हणून ते प्रमा, म्हणजे यथार्थज्ञानाची, शक्यता मुळातच नाकारतात. प्रमाण आणि प्रमा याचा संबंध अगदी उघड आहे जितकी म्हणून प्रमाणे आहेत तितक्याच प्रकारच्या प्रमा आहेत; म्हणून जर कोणी सर्व प्रमाणाचे अस्तित्वच नाकारले तर त्याने प्रमेची शक्यताहि पूर्णपणे नाकारली असे होते चार्वाक फक्त इंद्रिये हे एकच प्रमाण मानतात आणि म्हणून त्यांच्या मते इंद्रियप्रत्यक्ष हीच एकमेव प्रमा होय. सौत्रान्तिक बौद्ध इंद्रिये आणि व्याप्तिज्ञान ही दोन प्रमाणे मानतात आणि म्हणून ते प्रत्यक्ष आणि अनुमान या दोन प्रकारच्याच प्रमा मानतात. सांख्य-तत्त्ववेत्ते प्रत्यक्षज्ञान, अनुमानज्ञान आणि शब्दज्ञान या तीन प्रमानुरूप फक्त तीनच प्रमाणे मानतात. नैयायिक हे प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द ही चार प्रमाणे आणि तदनुरूप चारच प्रमा मानतात मीमांसक आणि वेदान्ती या चार प्रमाणांमध्ये अर्थापत्ति आणि अनुपलब्धि या आणखी दोन प्रमाणाची आणि तदनुरूप दोन प्रकारच्या प्रमाची भर घालतात या सिद्धान्तांच्या प्रमाणसंख्याविषयक विस्तारांत न शिरता आपण नागार्जुनाने खुद्द प्रमाणकल्पनेच्याच विरुद्ध निर्माण केलेले आक्षेप पाहूं एक किंवा अधिक प्रमाणे मानणाऱ्याची मुख्य भूमिका ही की, वस्तूची सत्यता ज्ञानाच्या एखाद्या करणाने निर्धारित होत असते यावर नागार्जुनाचा प्रश्न असा की, खुद्द प्रमाणांचेच प्रामाण्य कसे निर्धारित करणार? दुसऱ्या प्रमाणाने त्याचे प्रामाण्य निर्धारित करू गेल्यास चक्रक किंवा अनवस्था दोष येतात प्रमाण स्वत च आपले प्रामाण्य निर्धारित करते असेहि म्हणता येत नाही हे मत मानणारे स्वमतसमर्थनार्थ स्वयंप्रकाशित अशा अग्नीचे उदाहरण देत असतात यावर नागार्जुनाचा आक्षेप असा की, अग्नि हा स्वत हून व्यक्त होतो हे म्हणणेंच मुळी चुकीचें आहे अग्नि अंधारात कधीच राहत नाही, म्हणून त्याचा प्रकाश स्वत. किंवा परत. व्यक्त होतो असा प्रश्न निर्माण करणे हेच गैर ठरते जी वस्तु मुळांतच व्यक्त होत नाही ती स्वव्यक्त तरी कशी असणार? अशा रीतीने खुद्द प्रमाणकल्पनाच निर्मूल ठरते. नागार्जुनाच्या या आक्षेपाविरुद्ध असे म्हणता येते की, प्रमा मानू गेल्यास प्रमेचे कारण मानायलाच पाहिजे. आता प्रश्न असा की, प्रमाणाचे ज्ञान आपणास कसे होते? कोणत्याहि कार्याचे करण आपण जसे निश्चित करतो, त्याप्रमाणेच हे ज्ञान आपणांस होऊ शकते. मात्र कार्यकारणभावाचे ज्ञानच आपण नाकारले, तर प्रमाण आणि प्रमा याच्यामधील कार्यकारणसंबंध हाहि ठरवता येणार नाही. वस्तुतः कारणामुळेच कार्याचे अस्तित्व शक्य होते. प्रमाण आहे म्हणूनच प्रमा आहे; परंतु प्रमाणाचे ज्ञान होण्यासाठी प्रमा – म्हणजेच प्रमाणविषयक प्रमा – गृहीत धरावी लागते; तथापि यामुळे चक्रक दोष येतो असे मानण्याचे काहीच कारण नाही

आता आपण प्रामाण्यविषयक सिद्धान्ताचा विचार करू. येथे प्रश्न असा की, यथार्थ ज्ञानाची सत्यता आपणास कशी कळते? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी आपणांस एक अधिक मूलभूत प्रश्न उपस्थित करून त्याचे उत्तर द्यावयास हवे ज्ञानाचें ज्ञान कसे होते? याविषयी दोन प्रकारचे सिद्धान्त आहेत : (१) स्वत प्रकाशवादाच्या एका सिद्धान्तानुसार खुद्द ज्ञानच स्वत स जाणते. (२) परत प्रकाशवादाच्या दुसऱ्या सिद्धान्तानुसार एक ज्ञान दुसऱ्या ज्ञानाने जाणलें जाते या प्रकाशवाद आणि प्रामाण्यवाद यांच्या सिद्धान्तांचे संयोजन चार विभिन्न प्रकारानी करतां येते :

(१) स्वत प्रकाशवाद आणि स्वत प्रामाण्यवाद याचें संयोजन (अद्वैतवेदान्त आणि प्राभाकर मीमासक).

(२) परत प्रकाशवाद आणि स्वत.प्रामाण्यवाद याचे संयोजन (भाट्टमत).

(३) स्वत प्रकाशवाद आणि परत प्रामाण्यवाद याचे संयोजन (बौद्धमत).

(४) परत प्रकाशवाद आणि परत.प्रामाण्यवाद याचे संयोजन (न्यायमत)

प्रामाण्यविषयक सिद्धान्ताच्या वर्गीकरणाची दुसरीहि एक पद्धत आहे सत्यज्ञानाचें प्रामाण्य स्वत.च जाणलें जातें असे म्हणणें हे वेगळे आणि मिथ्याज्ञानाचें अप्रामाण्य खुद्द ज्ञानानेच जाणले जाते असें म्हणणे वेगळे अशी स्थिति असल्यामुळे प्रामाण्यविषयक द्विविध सिद्धान्त (स्वत. किंवा परतः) आणि अप्रामाण्यविषयक द्विविध सिद्धान्त यांच्या संयोजनाचे आपणास चार गट पाडतां येतात. ते असे.

(१) स्वत प्रामाण्य आणि स्वत अप्रामाण्य (सांख्यमत).

(२) स्वत.प्रामाण्य आणि परतःअप्रामाण्य (अद्वैतवेदान्ती आणि मीमांसक).

(३) परत प्रामाण्य आणि स्वत.अप्रामाण्य (बौद्धमत)
(४) परत प्रामाण्य आणि परत अप्रामाण्य (न्यायमत).

स्वत प्रामाण्यवाद्यांचे मत असे की : (१) ज्ञानोत्पादक सामग्रीच्या योगानेच ज्ञानाच्या प्रामाण्याचीहि उत्पत्ति होते आणि (२) ज्ञान आणि त्याचें प्रामाण्य ही एकाच वेळी जाणली जातात. त्याचप्रमाणे परत.प्रामाण्यवाद्याचे मत असें की : (१) ज्ञानोत्पादक सामग्रीहून भिन्न सामग्रीच्या योगाने ज्ञानाच्या प्रामाण्याची उत्पत्ति होते आणि (२) ज्ञानाचें ज्ञान आणि ज्ञानाच्या प्रामाण्याचें ज्ञान या दोन स्वतंत्र गोष्टी आहेत 'परत.'चा अर्थ उत्पत्ति आणि ज्ञप्ति या दोहोंच्याहि बाबतीत 'परतः' असा घ्यावयाचा.

संदर्भ-ग्रंथ : सूर्यनारायण शास्त्री, एस. एस. व कुन्हनराजा, सी. अनु व संपा.' *दि भामती ऑफ वाचस्पति ऑन शंकराज ब्रह्मसूत्रभाष्य* चतु:सूत्री (अड्यार, १९३३); वाचस्पति मिश्र : *सांख्यतत्त्वकौमुदी*, अनु. व संपा. जी. झा (मुंबई, १८९६; आ. २, पुणे, १९३४); रामानुजाचार्य : *श्रीभाष्य*, नागार्जुन : *विग्रहव्यावर्तनी*, विश्वनाथ *सिद्धान्तमुक्तावली*; दत्त, डी. एम. : *दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग* (लंडन, १९३२; सुधा आ. २, कलकत्ता, १९६०).

एस. भट्टाचार्य

ज्ञानशास्त्र, मीमांसामत : पूर्वमीमांसेंतील ज्ञानमीमांसा : मीमासा-दर्शनाचा सर्वांत विकसित आणि प्रगल्भ भाग जर कोणता असेल तर तो 'ज्ञानमीमांसा' हा होय. त्यात पुन्हा या भागांतील सिद्धान्तांना समजण्याची आणि त्यांचे योग्य ते मूल्यमापन करण्याची गुरुकिल्ली म्हणजे वेदांचे अपौरुषेयत्व आणि त्यांचे स्वत.प्रामाण्य ही होय. मीमांसकांनी या सिद्धान्ताचा साग्रह पुरस्कार केलेला असून त्याच्या समर्थनासाठी त्यांनी अनेक युक्तिवाद देऊन त्यास तर्कशुद्ध बैठक देण्याची पराकाष्ठा केली आहे. हे समर्थन करतांना त्यांना प्रमाणाचें स्वरूप व त्याची संख्या, प्रमेचें म्हणजे यथार्थ ज्ञानाचें स्वरूप व त्याचे निकष, आणि तत्संबद्ध इतर प्रमेयाची सविस्तर व साधकबाधक रीतीने चिकित्सा हाती घ्यावी लागली.

प्रमाणें : मीमासेंत प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति आणि अनुपलब्धि हीं सहा प्रमाणें मानण्यांत आलीं आहेत मात्र प्रभाकर आणि त्याचे अनुयायी हे शेवटलें प्रमाण मानीत नाहीत.

प्रत्यक्ष व त्याचे प्रकार : प्रत्यक्ष हे इतर सर्व प्रमाणांना आधारभूत असे ज्येष्ठ प्रमाण होय. यामुळे तें इतर सर्व प्रमाणांमध्ये कोणत्या ना कोणत्या रूपाने प्रविष्ट असतेच. मीमांसक प्रत्यक्षाची व्याख्या खालील-प्रमाणे करतात : "सत्संप्रयोगे पुरुषस्येंद्रियाणां बुद्धिजन्म तत् प्रत्यक्षम् ।" (मीमांसासूत्र १–१–४). म्हणजे संनिकृष्ट अशा विषयांवर इंद्रियव्यापारांमुळे होणारें ज्ञान म्हणजे प्रत्यक्ष होय. प्राभाकरमतात प्रत्यक्षाची व्याख्या 'साक्षात् प्रतीति' अशी करण्यांत आली आहे; परंतु चिदानंदांनी ही व्याख्या प्रभाकराच्या त्रिपुटीप्रत्यक्षवादाच्या इतर पैलूशी कशी विसगत आहे हें दाखविले आहे प्रत्यक्ष नेहमी विद्यमान विषयाचेंच होतें यावर मीमांसकांचा विशेष कटाक्ष आहे; आणि म्हणून त्याच्या मतें भूत आणि भविष्य यांचेंहि प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा दावा करणारे साफ चुकले आहेत. मीमांसक ठामपणें असेंहि म्हणतात की, आपल्या इंद्रियाच्या शक्ति मर्यादित आहेत, आणि म्हणून साधारणपणे इंद्रियाची मजल जेथे खुंटते त्यापलीकडील ज्ञान कोणासहि होणें शक्य नाही; म्हणून नैयायिकाचें तथाकथित अलौकिक प्रत्यक्ष किंवा योगशास्त्राचें योगज प्रत्यक्ष याच्याहि संभवाचा ते निषेध करतात.

न्यायमताप्रमाणे मीमांसकदेखील पाच प्रकारचे बाह्य प्रत्यक्ष आणि एक निवळ मनाने होणारे असे आतर प्रत्यक्ष मानतात. प्राभाकर ('गुरु') मतांत मनाचे स्वरूप आणि त्याचें कार्य स्थूलमानाने भाट्टमताप्रमाणेच आहे, परतु भाट्टमतात मन हे विभु-परिमाण मानण्यांत आले असून त्याचें एकमेव कार्य सुखदु.ख-साक्षात्कार हें होय.

मीमांसेतहि ज्ञानेंद्रियाचे स्वरूप न्यायमताप्रमाणेच 'सजातीयच सजातीयाचे ग्रहण करूं शकते' या सिद्धान्तानुसार अनुमित केले जातें मात्र सुचरितमिश्र या बाबतीत सादृश या निराळ्या सिद्धान्ताचा अवलंब करतात. चक्षुरिंद्रियास हा सिद्धान्त लागू करावयाचा झाल्यास असें म्हणतां येईल की, ज्या अर्थी प्रकाशाच्या योगाने रूपाचें ज्ञान होतें त्या अर्थी रूपज्ञान करून देणारें आपले चक्षुरिंद्रियदेखील प्रकाशाच्या स्वरूपाचें असले पाहिजे. आपलें श्रोत्रेंद्रिय म्हणजे कर्णशष्कुलीने अवच्छिन्न दिक् होय; परंतु प्रभाकर आणि सुचरितमिश्र याच्या मतें ते आकाशाच्या स्वरूपाचें आहे ध्वनीचे प्रत्यक्ष भोवतालच्या माध्यमांत उत्पन्न होणाऱ्या लहरीमुळे होतें. हे मत वैशेषिकांच्या एतद्विषयक मतापेक्षा खचितच उजवें आहे.

प्रत्यक्षांतहि दोन प्रकार आहेत : निर्विकल्पक आणि सविकल्पक. किंबहुना या प्रत्यक्ष ज्ञानाच्याच दोन अवस्था आहेत. पहिल्या अवस्थेत ते लहान मुलाना होणाऱ्या प्रत्यक्षासारखे निवळ 'आलोचन' या स्वरूपाचें असते. त्यांत ज्ञात्याच्या मानसिक पातळीवरील पदरची भर पडलेली नसते, म्हणजे त्यात ज्ञेयविषयासंबंधी द्रव्य, जाति, गुण, कर्म आणि नाम या पांच विकल्पाचे (ते अमुक जातीचें आहे किंवा त्याचें अमुक नाव आहे इत्यादि प्रकारचे विकल्प) स्पष्ट निर्धारण किंवा भान नसते. दुसऱ्या म्हणजे सविकल्पक अवस्थेत विषयाचें भान अधिक ठळकपणे होते. त्यात मनाच्या वियोजक आणि सयोजक व्यापारांमुळे विषयाच्या सामान्य आणि विशेष गुणधर्मांचें स्पष्ट आकलन होते. लक्षांत घेण्याजोगी गोष्ट ही की, मीमांसकांच्या मतें हे सर्व विकल्प बौद्ध मानतात तसे कल्पित नसून वास्तविक आहेत. मनाच्या सकलनात्मक आणि विकलनात्मक व्यापारामुळे ते फक्त प्रकट केले जातात प्रथम म्हणजे निर्विकल्प अवस्थेत भान-विषय होणाऱ्या आणि सामान्य व विशेष याचें मूर्तस्वरूपांत एकीकरण असलेल्या व्यक्तीइतकेंच तेहि वास्तविक आहेत, न्यायशास्त्रदेखील प्रत्यक्षज्ञानाच्या या दोन अवस्था मानते; परंतु न्यायमतात पहिली (निर्विकल्प) अवस्था निवळ अनुमानिक असून तिचा अभ्युपगम दुसऱ्या (सविकल्पक) अवस्थेशी सम्यक् उपपत्ति लावण्यासाठीच करण्यांत आला आहे मीमांसेत मात्र दोन्ही अवस्था समानरूपाने वास्तविक मानण्यांत आल्या आहेत. त्यांच्या मते दोन्ही अवस्थांमध्ये क्रियेला प्रेरणा देण्याचें सारखेंच सामर्थ्य आहे.

भ्रमाची उपपत्ति परंतु प्रत्यक्ष हें नेहमीच निर्दोष असते असें नाही. कधी-कधी त्याच्यामुळे आमची फसगतहि होते. उदा.— आम्हांस जो साप आहे असे दिसते ते दोरखडच निघते हे भ्रमाचें एक

उदाहरण होय अशा स्थळामध्ये याचे कारण काही इंद्रियदोष किंवा प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या सामग्रीतील काही दोष हे होय.

मीमांसकांनी भ्रमांची उपपत्ति लावण्यासाठी दोन सिद्धान्तांचा अवलंब केला आहे. मात्र ही उपपत्ति लावताना त्यांनी स्वत च्या पदार्थ-सत्तावादाच्या भूमिकेस धक्का लागूं दिला नाही किंवा प्रत्ययवादासहि थारा दिला नाही. कुमारिल यांच्या भ्रमविषयक सिद्धान्तास 'विपरीत-ख्याति' असे नांव आहे. या सिद्धान्तानुसार भ्रमस्थळी इतरत्र असलेल्या एका सत्य वस्तूचा (उदा. – सर्प) पुरोवर्ती दुसऱ्या 'इदम्'-(=हे काहीतरी)-रूप सत्यवस्तूशी (उदा. – दोरी) काही दोषांमुळे तादात्म्य केले जाते. अशा प्रकारच्या भ्रमामध्ये दोन्ही सत्य वस्तु सत्य असतात त्यांचे तादात्म्यच काय ते आरोपित म्हणजे मिथ्या असते. दोषांमुळे या विपरीत संसर्गाचें म्हणजे संबंधाचे ग्रहण केलें जाते; म्हणून भ्रमाच्या प्रस्तुत उपपत्तीस 'विपरीत-ख्याति' असें अन्वर्थक नाव देण्यात आले आहे.

प्रभाकराचा भ्रमविषयक सिद्धान्त 'अख्याति' किंवा 'विवेका-ख्याति' या नांवाने ओळखला जातो. त्यांच्या मते ज्याला भ्रम असें म्हणण्यात येते त्यात दोन ज्ञाने असतात. एक इंद्रियांना होणारे प्रत्यक्ष ज्ञान (उदा.–इदम् =हे काहीतरी आहे) आणि दुसरे एखाद्या वस्तूची आपल्या मनांत प्रतिमा असलेले स्मरणात्मक ज्ञान (उदा. – सर्प). ही दोन्ही ज्ञाने आपापल्या परीने खरीच आहेत. वस्तुतः या दोन्ही ज्ञानांमध्ये काही संबंध नसतो, म्हणजेच 'असंसर्ग' असतो; मात्र तथाकथित भ्रमाच्या वेळी हा असंसर्ग आपणांस कळलेला नसतो; म्हणजेच असंसर्गाचा किंवा विवेकाचा अग्रह असतो. पुढे आपणांस दोहोंचा विवेकग्रह होतो याचा अर्थ असा की, आहे त्याहून विपरीत गोष्टीचें ज्ञान म्हणजे भ्रम असा प्रकार येथे मुळीच घडत नाही. भाट्ट-मतांत भ्रम म्हणजे चुकीचे ज्ञान होय, तर प्राभाकरमतांत भेदज्ञानाचा अभाव किंवा अपुरे ज्ञान हे भ्रमाचे स्वरूप होय भाट्टमतांत चुकीचें स्वरूप करणात्मक म्हणजे जे करूं नये ते करणें असें भावरूप असतें तर प्राभाकरमतांत चुकीचें स्वरूप अकरणात्मक म्हणजे जे करावयाचें ते न करणे असें अभावरूप असतें.

अनुमान : अनुमान हे दुसरे प्रमाण होय त्याची चर्चा स्वतंत्रपणें करण्यांत आली आहे.

शब्द : शब्द हें तिसरे प्रमाण होय आप्तवाक्याने होणाऱ्या ज्ञानास 'शाब्दी प्रमा' म्हणतात. आप्त म्हणजे 'यथार्थवक्ता', अतएव विश्वस-नीय पुरुष. सिद्धार्थक आणि विधायक असे वाक्यांत दोन प्रकार आहेत. सिद्ध म्हणजे असलेल्या वस्तूचा बोध करून देणाऱ्या वाक्यास 'सिद्धार्थक' वाक्य म्हणतात. ज्या वाक्याने एखादी क्रिया करण्याची आज्ञा किंवा प्रेरणा सूचित केली जाते त्यास 'विधायक वाक्य' म्हणतात. याशिवाय वाक्यांत वैदिक आणि लौकिक असे आणखी दोन प्रकार आहेत. लौकिक वाक्ये पौरुषेय तर वैदिक वाक्ये अपौरुषेय असतात. कुमारिल दोन्ही प्रकारच्या वाक्यांना प्रमाण मानतात. प्रभाकर फक्त वैदिक वाक्यांनाच प्रमाण मानतात. लौकिक आप्तवाक्यांचा ते अनुमानांत अंतर्भाव करतात. वैदिक वाक्याचें अंतिम तात्पर्य क्रियेत आहे; म्हणून उपनिषदांमधील आपाततः सिद्धार्थबोधक वाक्यें अर्थवादात्मक म्हणजे अप्रत्यक्षरीत्या कर्माचे प्राशस्त्य (स्तुति) किंवा निंदा या स्वरूपाची मानावयास हवीत.

उपमान : उपमान हें चौथे प्रमाण होय. नैयायिकांच्या उपमानापेक्षा मीमांसकांच्या उपमानाचे स्वरूप निराळें आहे. एखाद्या व्यक्तीकडून एखाद्या वस्तूचे दुसऱ्या एखाद्या वस्तूशी असलेल्या सादृश्याचें किंवा विसादृश्याचे वर्णन आधी जाणून घेऊन नतर त्या वस्तूची ओळख पटणें, हे न्यायांतील उपमानाचे स्वरूप होय. यावर मीमांसकांचा यथार्थ आक्षेप असा की, तुमच्या या उपमानाचे स्वरूप शब्दप्रमाणाहून निराळें नाही. मीमांसकाच्या मतें उपमान म्हणजे 'ब' मध्ये 'अ' चे सादृश्य पाहून 'अ' हा 'ब' सारखा आहे, अशा प्रकारचे ज्ञान होय. उदा.– वनांत गवय म्हणजे नील गाय पाहून घरच्या गोठ्यातील गाय वनांतील गवयासारखी आहे, असे जें सादृश्यज्ञान होतें तें उपमान या प्रमाणाने होते. हें एक प्रकारचें अव्यवहित किंवा स्वार्थानुमान असून त्याचा संविधानात्मक अशा परार्थानुमानांत अंतर्भाव करणे शक्य नाही.

अर्थापत्ति : अर्थापत्ति हें पांचवें प्रमाण होय. दोन ज्ञानांतील भासमान विरोध नाहीसा करून ती वस्तुत. अविरोधी आहेत हे दाख-विण्यासाठी एखाद्या तिसऱ्या ज्ञानाचा स्वीकार केला जातो त्याची प्राप्ति 'अर्थापत्ति' या निराळ्या प्रमाणाने होते. उदा – 'अ' जिवंत आहे; परंतु तो घरांत नाही. या दोन ज्ञानांतील भासमान विरोध 'अर्थात् तो बाहेर असला पाहिजे' या तिसऱ्या ज्ञानाने नाहीसा होतो. हे 'अर्थापत्ति' या प्रमाणाचें काम होय. कुमारिल यांच्या मते 'सकृद्दर्शनी भासमान विसंगति' हेंच अर्थापत्तीचें अनुमानाहून व्यवच्छेदक लक्षण होय. प्रभाकरांच्या मतें प्रथम दोन ज्ञानांमुळे उत्पन्न होणारा संशय हाच व्यवच्छेदक होय; परंतु हें मत स्पष्टच चुकीचें आहे.

अनुपलब्धि . अनुपलब्धि हे सहावें प्रमाण होय याच्यामुळे आपणांस एखाद्या वस्तूचा (उदा –भूतलावर घटाचा) अभाव कळून येतो. प्रत्यक्षांत किंवा अनुमानांत याचा अंतर्भाव करणे शक्य नाही. काटेकोर शब्दात मांडणी करावयाची झाल्यास प्रत्यक्ष होण्यास योग्य अशा वस्तूचें प्रत्यक्ष न होणे म्हणजेच 'योग्यानुपलब्धि' होय आणि हेंच या प्रमाणाचें खरे स्वरूपपण होय. येथे इंद्रियव्यापाराचाहि भाग असतो, यात संशय नाही; परंतु त्याचा संबंध अभावाच्या भावरूप अधिकरणा-पुरताच मर्यादित असतो. अनुपलब्धीचा अनुमानात अंतर्भाव करूं गेल्यास अनवस्था-दोष येतो. स्मरणात योग्य गोष्टीचें स्मरण होणे म्हणजेच स्मरणभाव – याचाहि अंतर्भाव अनुपलब्धीत करण्यांत येतो. प्रभाकर यांच्या मते अभाव केवल अधिकरणस्वरूप आहे. उदा –भूतलावर घटाचा अभाव आहे याचा अर्थ इतकाच की, आपणांस केवल घटाधिकरण जें भूतल याचेच ज्ञान आहे, परंतु प्रभाकर यांस अधिकरणाचें विशेषण जें 'केवल' त्याची समाधानकारक उपपत्ति लावता आली नाही.

प्रामाण्य : आता आपण प्रामाण्य या महत्त्वाच्या विषयाकडे वळूं. कुमारिल यांच्या मते निश्चित, यथार्थ आणि काहीतरी नवीन बोध करून देणारें प्रमाण होय प्रभाकर यांच्या मते आपली सर्वच अनुभूति प्रमाण होय. स्मृति तेवढी अप्रमाण होय, कारण ती संस्कारमात्रजन्य असते सर्व पदार्थसत्तावाद्यांप्रमाणेच मीमांसकांच्या मतेहि ज्याचा वस्तुस्थितीशी पडताळा बसतो तेंच सत्य होय.

आता प्रश्न असा की, वस्तुस्थितीशी पडताळा वसतो किंवा नाही, हें तरी आपणास कसें कळतें ? याचाच अर्थ असा की, सत्याचे निकप काय ? एका ज्ञानाखेरीज वस्तुस्थिति जाणण्याचें दुसरें साधनच संभवत नसल्यामुळे या वावतीत प्रत्यक्ष असा पडताळा पाहणे शक्य नाही; आणि म्हणूनच आपणास यासाठी एखाद्या अनुमानाचा आश्रय घ्यावा लागतो. न्यायासारख्या इतर पदार्थसत्तावाद्यांचें याविपयी मत असें की, गुणवत्कारणज्ञान, प्रवृत्तिसामर्थ्य किंवा ज्ञानान्तरसंवाद यांपैकी काहीएक ज्यांत असेल तें ज्ञान प्रमाण आणि नसेल तें अप्रमाण होय. हाच परत.प्रामाण्य आणि परत अप्रामाण्याचा सिद्धान्त होय.

मीमांसकांनी वरील सिद्धान्ताची वारकाईने छाननी केली असून त्यांच्या मतें तो सर्वथैव असमर्थनीय आहे. गुणवत्कारणज्ञान आणि प्रवृत्तिसामर्थ्य या वाह्य निकपांच्या योगाने कोणत्याहि ज्ञानाचें प्रामाण्य सिद्ध होऊं शकत नाही. याचे कारण असे की, तुल्यन्यायाने आधी प्रामाण्य सिद्ध करू पाहणाऱ्या दुसऱ्या ज्ञानाचें प्रामाण्य तदन्य तिसऱ्या ज्ञानाने सिद्ध करावे लागेल; त्याचें चौथ्या ज्ञानाने आणि ही परंपरा अशीच पुढे-पुढे चालू राहून अनवस्थादोषांत तिचे पर्यवसान होतें. याप्रमाणे विचार करु जाता, एकदा का एखाद्या ज्ञानाच्या प्रामाण्या-वद्दल संशय उद्भवला तर त्याचा निरास कदापि करतां येणार नाही. ही अनिष्टापत्ति वारण करण्यासाठी आपणांस कोठेतरी जाऊन ज्ञानाचे स्वत.प्रामाण्य स्वीकारावेंच लागणार. असें आहे तर मग प्रथमपासून तें तसें कां मानू नये ?

ज्ञानान्तरसंवाददेखील ज्ञानाचे प्रामाण्य सिद्ध करूं शकत नाही. कारण ज्या ज्ञानाशी संवाद इष्ट आहे तें विजातीय तरी असणार किंवा सजातीय तरी असणार. उदा.– असें समजूं या की, मी पाणी पाहतों आणि अ, ब, क हे त्याला पाणी म्हणूनच पाहतात. पुढे काही काला-नंतरहि मी त्याला पाणी याच स्वरूपांत पाहतों. अशा प्रकारच्या परिस्थितीत नतरची ज्ञानें पहिल्या ज्ञानाशी संवादी आहेत, असें म्हणावें लागेल. आता आपण असें समजूं या की, प्रथम मी पाणी पाहतो आणि नंतर त्याला हाताने स्पर्श करतों, जिभेने त्याचा स्वाद घेतों. अशा परिस्थितींत माझी ही स्पार्शन आणि रासन ज्ञानें विजातीय स्वरूपाचीं ठरतील. आता असें पहा की, नंतरचीं सजातीय ज्ञानें प्रथम ज्ञानाहून कुठल्याहि तऱ्हेने वरचढ नाहीत; म्हणून एकदा का प्रथम ज्ञानाचें सत्यत्व संशयास्पद आहे असें ठरलें, तर नंतरच्या सर्व ज्ञानाचें सत्यत्वदेखील संशयग्रस्त झाल्याविना राहणार नाही. विजातीय ज्ञानांशी सवादहि प्रस्तुत स्थळी कुचकामी ठरतो; कारण या ज्ञानाचे स्पर्शरसादि विपय प्रथम ज्ञानाच्या रूप या विपयाहून अगदी निराळे आहेत. अशा स्थितीत कुठल्याहि तऱ्हेच्या संवादाची भाषाच हास्यास्पद ठरते.

याप्रमाणे परत.प्रामाण्याच्या सिद्धान्ताचे खंडन करून मीमांसक आपल्या स्वत.प्रामाण्याच्या आणि परत:अप्रामाण्याच्या सिद्धान्ताचें समर्थन करतात. या सिद्धान्तानुसार प्रामाण्यास सत्यापनाची (व्हेरि-फिकेशन) गरजच नसते. ज्ञानोत्पादक सामग्री हीच ज्ञानाच्या प्रामाण्याचीपण उत्पादक असते प्रामाण्य हे काही ज्ञानाला कारणगत गुणांसारख्या आगंतुक गोष्टीमुळे वाहेरून जोडलें जात नसते. अप्रामाण्य मात्र ज्ञानोत्पादक सामग्रीतील दोपांमुळे वाह्यत: (परत:) उत्पन्न होत असतें. हा झाला प्रामाण्याच्या उत्पत्तीचा विचार. उत्पत्तीप्रमाणेच प्रामाण्याची 'ज्ञप्ति'-(ज्ञान)-देखील स्वत.च असतें; म्हणजे ज्ञान-ग्राहक सामग्रीच्या योगानेच ज्ञानाचें प्रामाण्यदेखील जाणलें जातें. त्याच्यासाठी इतर वाह्यात्कारी गोष्टींची गरज नसते. अप्रामाण्य मात्र परत. म्हणजे कारणगत दोपज्ञान किंवा उत्तरभावी वाधकप्रत्यय (उदा – हा सर्प नसून तो निवळ दोरखंड आहे) यांसारख्या वाह्यात्कारी गोष्टींमुळे जाणलें जाते.

संदर्भ-ग्रंथ : भट्ट, जी. पी. : *एपिस्टेमॉलॉजी ऑफ दि भाट्ट स्कूल ऑफ पूर्वमीमांसा* (वनारस, १९६२); दत्त, डी. एम. : *दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग* (लंडन, १९३२; सुधा. आ. २, कलकत्ता, १९६०); झा, जी. : *पूर्वमीमांसा इन इट्स सोर्सेस* (वनारस, १९४२).

गोवर्धन पी. भट्ट

ज्ञानशास्त्र, योगमत : योगशास्त्रांत चित्त हे ज्ञानप्राप्तीचें साधन मानलें जातें. त्यास वुद्धि, स्व, मन, अंत:करण, सत्त्व अशीहि नावें देतात चित्त त्रिगुणात्मक आणि जड असलें तरी त्यांत सत्त्वगुणाची अधिकता असल्याने त्यांत ज्ञानाचा आविर्भाव होतो. रज आणि तम या मलांमुळे त्या ज्ञानांत मलिनता येते. चित्तात आविर्भूत होणाऱ्या ज्ञानास वौद्ध 'प्रत्यय' किंवा 'वृत्ति' असें म्हणतात. चित्ताला योगशास्त्रांत नदीची उपमा दिली आहे. वृत्ति किंवा विचार हें चित्तनदीवरील तरंगांसारखे असतात. जड चित्तात वोध कसा निर्माण होऊं शकेल, या प्रश्नाचें उत्तर असें की, चित्त जड असले तरी सत्त्वगुणामुळे त्यांत द्रष्टयाच्या चैतन्याला प्रतिविंवित करण्याची पात्रता असते. त्यामुळे चित्त स्वत.च चैतन्ययुक्त झाल्यासारखें होते.

ज्ञानप्रक्रिया : ज्ञानप्रक्रियेची ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञान ही तीन अंगें आहेत. ज्ञाता म्हणजे द्रष्टा, पुरुप, स्वामी किंवा प्रमाता. त्याचें अनौपाधिक स्वरूप चैतन्य हेंच असलें, तरी वुद्धिवोध किंवा वौद्ध प्रत्यय जाणणें हे त्याचें औपाधिक स्वरूप मानलें जाते. जसा स्फटिकमणी रंग-विहीन असूनहि रंगीत फुलाच्या सांनिध्याने स्वत.च रगीत झाल्यासारखा दिसावा, तसाच पुरुष वुद्धीत प्रतिविंवित झाल्याने वौद्ध प्रत्ययाने आरोपित होतो; आणि या वौद्ध प्रत्ययाच्या संदर्भातच त्यास द्रष्टा, प्रमाता, ज्ञाता असें म्हटलें जाते वास्तविकरीत्या ज्ञान हा नैयायिक मानतात त्याप्रमाणे आत्म्याचा गुण किंवा स्वभाव नव्हे; आणि चित्त जड असल्यामुळे ज्ञान हा त्याचाहि स्वभाव होऊं शकत नाही; तरीहि द्रष्टा आणि दृश्य यांच्या अनादि संयोगाने एकमेकांशीं त्यांच्या होणाऱ्या उपरागाच्या (प्रतिविंवाच्या) आधारावर ज्ञानप्रक्रियेचें स्पष्टीकरण योगमतांत केलें जाते.

पंचज्ञानेंद्रियांच्याद्वारे चित्ताचा वाह्य जगताशी संवंध येतो. त्याने चित्त वाह्य विपयांशी तदाकार होतें. ही तदाकारता जितकी अधिक स्पष्ट व पूर्ण होईल तितकें ज्ञानहि अधिक स्पष्ट व पूर्ण होतें; परंतु चित्तामध्ये असलेले असख्य पूर्वजन्मार्जित सस्कार आणि वासना यांच्या-मुळे चित्त मलिन झालेले असतें. त्यामुळे चित्ताची विपयाशीं तदाकारता अस्पष्ट आणि अपूर्ण होते. म्हणूनच, मलिन दर्पणांत वस्तूचें प्रतिविंव अयथार्थ उमटावें तद्वत् चित्तगत ज्ञानहि अयथार्थ होतें. त्यास शुद्ध व स्वच्छ करण्यासाठी चित्तांतील अविद्यादि क्लेश आणि तज्जनित कर्मसंस्कार आणि वासना यांचा क्षय होणें आवश्यक असतें. त्यासाठी

अभ्यास आणि वैराग्य ही मुख्य साधनें आहेत यमनियमादि अष्ट योगांगाच्या अनुष्ठानाने चित्तांतील अशुद्धि नष्ट होऊन ते यथार्थ-ज्ञानग्रहणक्षम होते असे क्षीणवृत्ति चित्त कोणत्याहि विषयाशी पूर्णपणे तदाकार होऊं शकते. त्या अवस्थेस समापत्ति असे म्हणतात. वितर्क, विचार, आनद आणि अस्मिता या समापत्तीच्या चार पायऱ्या ओलांडल्याने चित्तांत जे यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होते त्यास 'ऋतंभरा' प्रज्ञा म्हणतात चित्तात तिचा उदय झाल्यावर नेहमीच्या अविद्याजन्य ज्ञानांचे संस्कार प्रतिबद्ध होतात व चित्तात सत्य आणि पुरुष, किंवा दृश्य आणि द्रष्टा यांच्या वास्तविक स्वरूपाचा विवेक, म्हणजे यथार्थ ज्ञान होऊं शकतें. ही विवेकख्यातीची स्थिति म्हणजे ज्ञानाची चरम अवस्था. तिला 'पुरुषख्याति' असेहि म्हणतात. पुरुषख्यातिव्यतिरिक्त सर्वच ज्ञान परमार्थदृष्टचा अयथार्थ ठरते. व्यावहारिकदृष्टचा ज्ञानाची यथार्थता प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम या प्रमाणानी ठरविली जाते; पण त्या यथार्थ ज्ञानासहि अविद्येचाच आधार असल्याने ते पुरुष आणि प्रकृति यांचें यथार्थ दर्शन घडवू शकत नाही ती पात्रता विवेकज्ञानातच असते; म्हणूनच योगान्तर्गत ज्ञानशास्त्रांत विवेकज्ञानाचा विचार प्रामुख्याने करण्यांत आला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ · दासगुप्त एस. . *योग फिलॉसफी इन रिलेशन टु अदर सिस्टिम्स ऑफ इंडियन थॉट* (कलकत्ता, १९३०), जोशी, के. एस . *योग ॲंड पर्सनॅलिटी* (अलाहाबाद, १९६७).

का. स. जोशी

ज्ञानशास्त्र, रामानुज वेदान्तमत : विशिष्टाद्वैत-ज्ञानशास्त्रासाठी खालील ग्रथाचा उल्लेख करतां येईल. नाथमुनींच्या 'न्यायतत्त्व' या ग्रंथात संवित्‌ची चर्चा असून यांतूनच यामुनाचार्यांनी सवित्‌सिद्धि लिहिण्याची स्फूर्ति घेतली नाथमुनींच्या न्यायतत्त्वांतील हेत्वाभास प्रकरण वेदान्त-देशिकांनी हेत्वाभासाच्या चर्चेसाठी आपल्या न्यायपरिशुद्धीत प्रमाण मानले आहे. आणखी महत्त्वाचे ग्रथ म्हणजे रामानुजांचे 'श्रीभाष्य' व श्रीनिवासाची 'यतींद्रमतदीपिका.' यातील पहिल्या तीन प्रकरणात प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द या प्रमाणांची चर्चा केली आहे रामानुजांच्या मतानुसार अतिम सत्य हें निर्गुण नसून शुभगुणानी युक्त आहे प्रत्यक्ष, अनुमान आणि शब्द हीं तिन्ही प्रमाणें हे सिद्ध करतात. रामानुज फक्त तीनच प्रमाणे मानतात ('प्रत्यक्षानुमानागमाख्य प्रमाणजातम्।' – श्रीभाष्य).

प्रत्यक्ष : प्रत्यक्ष हे तीन प्रकारचें आहे. : ईश्वरप्रत्यक्ष, योगिप्रत्यक्ष, आणि इंद्रियप्रत्यक्ष. इंद्रियप्रत्यक्ष हे दोन प्रकारचे . सविकल्प आणि निर्विकल्प. निर्विकल्प प्रत्यक्षांत प्रथमच वस्तूचें ज्ञान होत असल्यामुळे त्यांत फक्त आकार (संस्थान) ध्यानांत येतो. सविकल्प प्रत्यक्षात मात्र जातिविशिष्ट अवयवसस्थानाचा बोध होतो. सविकल्पात याप्रमाणे 'अनुवृत्ति' असते. निर्विकल्प प्रत्यक्षात वस्तूच्या काही गुणांचेच दर्शन होत असल्यामुळे ते ज्ञान अपूर्णच असते ('निर्विकल्पकं नाम केनचिद् विशेषेण वियुक्तस्य ग्रहणं न सर्वविशेषरहितस्य।' – श्रीभाष्य).

इंद्रिये व बाह्य वस्तु यांचा सबंध दोन प्रकारचा असतो : सयोग आणि संयुक्ताश्रयण. डोळ्याने कमळ पाहणे हे संयोगाचे उदाहरण, तर 'कमळाचा रंग' पाहणे हे संयुक्ताश्रयणाचे उदाहरण. स्मरण आणि प्रत्यभिज्ञा यांचाहि समावेश रामानुजवेदान्तानुसार प्रत्यक्षांतच होतो

रामानुजांच्या म्हणण्याप्रमाणे अनुमान दोन प्रकारचें असते : निगामी आणि विगामी. याशिवाय 'स्वार्थ अनुमान' आणि 'परार्थ अनुमान' असेहि दोन प्रकार आहेत. उपमान व अर्थापत्ति यांना स्वतंत्र प्रमाण म्हणून रामानुज-वेदान्तात स्थान नाही. उपमानाचा प्रत्यक्षांत व अर्थापत्तीचा अनुमानात समावेश होऊं शकतो.

शब्दप्रमाण : रामानुजमतानुसार वेद हे अपौरुषेय आहेत. परमेश्वर प्रत्येक कल्पारंभी वेद ब्रह्मदेवाला देतो. त्याचे पूर्वकांड व उत्तरकाड असे दोन भाग असून, पूर्वकाडांत आराधनकर्माची माहिती आणि उत्तरकांडांत ईश्वरस्वरूपवर्णन असतें. मत्र, अर्थवाद आणि विधि असे वेदवाङ्मयाचे तीन भाग असतात.

वेदातील सर्व वचनें प्रमाणभूत व विश्वासार्ह असतात. इतिहास व पुराणे ही वेदांचाच अर्थ स्पष्ट करीत असल्यामुळे प्रमाणभूत आहेत. रामानुज म्हणतात की, आगम आणि पाञ्चरात्रसहिता प्रमाणभूत आहेत. पाञ्चरात्रसंहिता नारायणाने सांगितल्या आहेत अशी श्रद्धा आहे. आकाक्षा, योग्यता आणि सनिधि या गुणांनी युक्त असे सहितेतर शब्ददेखील प्रमाणभूत आहेत, असे श्रीनिवास दास मानतात.

श्रीभाष्य १.२.२३ मध्ये दोन तऱ्हेच्या ज्ञानाचा उल्लेख आहे. ऋग्वेदादि ज्ञान हे 'अपराविद्या' असून तें ब्रह्मसाक्षात्काराचें केवळ साधन आहे. उलट 'पराविद्या' – जिला उपासना म्हणतात ती – म्हणजे भक्ति असून तीच ईश्वरसाक्षात्कार घडविते. 'शब्द' या प्रमाणाने सविशेष वस्तूचाच बोध होतो ('न निर्विशेषवस्तुनि शब्द प्रमाणम्।' – वेदार्थसंग्रह). यास्क, पाणिनि आणि शाकटायन यांच्याप्रमाणेच रामानुजहि शब्द हे क्रियावाचक धातूपासूनच तयार होतात असे मानतात.

परमेश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी रामानुज शब्दप्रमाणाचा विशेष उपयोग करून घेतात. ब्रह्मसूत्रातील 'प्रत्यक्ष' आणि 'अनुमान' या शब्दांचा अर्थ शंकराचार्यप्रमाणेच रामानुजहि अनुक्रमे 'श्रुति' व 'स्मृति' असा करतात अतिम सत्य जाणण्याच्या बाबतीत हेंच अचूक प्रमाण आहे. हजारो मातापितरांहूनहि हे प्रमाण वत्सलतर आहे ('यथाभूतवादि हि शास्त्रम्।' मातापितृसहस्रेभ्योऽपि वत्सलतरं शास्त्रम्।') अंतिम सत्य सविशेष आहे असेच शब्दप्रमाण सांगते.

धर्मभूतज्ञानाची (म्हणजे पदार्थाचा धर्म अथवा गुण असणाऱ्या ज्ञानाची) संकल्पना विशिष्टाद्वैत ज्ञानशास्त्राचा पाया आहे. धर्मभूतज्ञानाने विश्वसवित्, स्वसंवित् व ब्रह्मसवित् यांचा सुसंबद्ध अर्थ लागतो. धर्मभूतज्ञान हे स्वयंप्रकाश असून इतराना प्रकाशित करते म्हणजे ते अर्थप्रकाशकहि आहे यालाच मति, प्रज्ञा, शेमुषी किंवा संवित् म्हणतात. मात्र हें ज्ञान स्वत.ला जाणत नाही म्हणून चेतन व जड यांच्यामध्ये असते. हे ज्ञान द्रव्य-गुण असते. तें आत्म्यांत असून आत्म्याचा व त्याचा सबंध म्हणजे प्रकाश व त्याची प्रभा यांतील सबधासारखा आहे. ते ज्ञान विशेषस्वरूप असून विशेष्य अशा आत्म्याची त्याला आवश्यकता असते तें आत्म्याहून वेगळे असून वेगळें काढून मात्र दाखवितां येत नाही. हे ज्ञान व आत्मा एकच असतील तर ज्ञानशास्त्र व सत्ताशास्त्र एकच होतील .

ज्ञान अर्थप्रकाशक असल्याने बाह्य वस्तूचे ज्ञान शक्य होतें. विशिष्टाद्वैताच्या मतें प्रमेने (म्हणजे यथार्थज्ञानाने) दोन गोष्टी केल्या पाहिजेत : (१) प्रमेने बाहेरील वस्तूंचें स्वरूप जसें असेल तसें (यथावस्थित) दाखविलें पाहिजे, आणि (२) तिने काही व्यावहारिक हेतु साधला पाहिजे (व्यवहारानुगुण). अशा रीतीने विशिष्टाद्वैत-ज्ञानशास्त्रांत वास्तववाद व फलवाद या दोहोंच्याहि कसोटचा वापरल्या जातात.

ज्ञान हे सत्य वस्तूचेच होऊं शकते रज्जु हा सर्प आहे हे भ्रान्त ज्ञानदेखील सद्वस्तूचेच ज्ञान आहे, या रामानुजाच्या सिद्धान्ताला सत्ख्याति किवा यथार्थ-ख्याति म्हणतात.

संदर्भ-ग्रंथ : भारद्वाज के. . *दि फिलॉसफी ऑफ रामानुज* (मद्रास, १९५८), श्रीनिवासाचारी, पी एन. *दि फिलॉसफी ऑफ विशिष्टाद्वैत* (अडचार, १९४३), वरदाचारी, के. सी : *श्रीरामानुजाज थिअरी ऑफ नॉलेज* (तिरुपति, १९४३); दत्त, डी. एम. : *दि सिक्स वेज ऑफ नोइग* (लंडन, १९३२, सुधा. आ. २, कलकत्ता, १९६०).

व. ग. राहूरकर

ज्ञानशास्त्र, वैशेषिकमत : ज्ञाता, ज्ञान आणि ज्ञेय . ज्ञान हा आत्म्याचा आगतुक गुण आहे. आत्म्याच्या ठिकाणी कधी ज्ञान असते कधी नसते मुक्तावस्थेत आत्म्याच्या ठिकाणी मुळीच ज्ञान नसते. ज्ञान हा गुण आहे, याचा अर्थ ज्ञान ही क्रिया नाही किवा आत्म्याचे साधनहि नाही. ज्ञान हे मनाच्या साधनाने आत्म्याला होतें. ज्ञानाला पर्यायवाचक म्हणून बुद्धि, उपलब्धि, प्रत्यय असे शब्द आहेत. ज्ञानाने वस्तु समजली जाते ती अशी : इद्रिय आणि अर्थ यांचा संनिकर्ष मनाच्याद्वारा होऊन आत्म्यास ज्ञान होतें की, 'हा घट आहे.' हे घटज्ञान आत्म्याचा गुण होतो ही वस्तुस्थिति 'मला घटज्ञान झाले', 'मी घट जाणतो' अशा वाक्याने व्यक्त होते. अशा ज्ञानालाच 'अनुव्यवसाय' अशी संज्ञा आहे ज्ञाता, ज्ञान आणि ज्ञेय हे तीनहि वेगवेगळे असतात. ज्ञात्याचें ज्ञान अनुमानाने होतें. ते असे की, ज्याच्या ठिकाणी ज्ञान, इच्छा, क्रिया हे गुण आहेत अशा द्रव्याला 'आतमा' म्हणतात. हा आत्मा ज्ञाता म्हणजे ज्ञान-गुणाने युक्त होतो.

प्रमा आणि अप्रमा, अन्यथाख्याति : ज्ञान हें ज्ञानापासून निराळ्या अशा ज्ञेयाकडे नेतें. ज्ञान यथार्थ (प्रमा) असो किवा अयथार्थ (अप्रमा) असो, तें नेहमीच सद्वस्तूची प्रतीति असते. प्रत्येक विशेष्याच्या ठिकाणी असलेल्या विशिष्ट गुणाचे किवा विशेषणाचे त्याच प्रकारचे ज्ञान होते ('तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानम्') तेव्हा त्यास 'प्रमा' म्हणतात. विशेष्याच्या ठिकाणी नसलेल्या विशेषणांचे ज्ञान हे 'अप्रमा', ('तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानम्') होय प्रत्येक ज्ञानाचा विषय सत् (अस्तित्वशाली) असतो; परतु मिथ्याज्ञानाच्या वेळी, जसें की, शुक्तिरजताच्या ज्ञानामध्ये शुक्तिहि खरी व रजतहि खरें; परंतु रजताचा सदर्भ चुकतो व या दोघाची गल्लत होऊन भ्रम होतो. याला 'अन्यथाख्याति' म्हणतात. या दोन खऱ्या वस्तूंचा भलत्या प्रकारें संसर्ग भासत असल्यामुळेच भ्रम शक्य होतो

परतःप्रामाण्यवाद : ज्ञान हें स्वतःप्रमाण असतें हे मीमांसकाचें म्हणणे न्यायवैशेषिकाना मुळींच मान्य नाही, कारण तसें असते तर आपणांस कित्येक वेळां सशय वाटतो तो वाटला नसता. ज्ञानाचें प्रामाण्य अनुमानाने आणि ज्ञानापेक्षा भिन्न असणाऱ्या वस्तूशी केलेल्या सुसंवादी व्यवहाराने प्रस्थापित करण्याची आवश्यकता असते. या सिद्धान्तास परत.प्रामाण्य असे म्हणतात. यामध्ये परत.अप्रामाण्यहि अनुस्यूत आहे मुळात ज्ञान तटस्थच असते. ते सिद्ध झाल्यास खरे किंवा असिद्ध झाल्यास खोटे होते. असा हा सामान्यत. पटणारा परतु तर्काला न टिकणारा सिद्धान्त आहे.

प्रत्यक्षाचें स्वरूप व प्रकार : चार प्रकारची ज्ञानें यथार्थ गणली जातात. प्रत्यक्ष, लैंगिक किवा अनुमान, स्मृति आणि आर्षज्ञान..प्रत्यक्ष ज्ञानाचे जे करण ते प्रत्यक्ष होय इद्रिय व विषय याचा सबध होऊन झालेले ज्ञान प्रत्यक्ष होय. हा सनिकर्षसबध सहा प्रकारचा आहे . (१) चक्षुरिंद्रियाने घटाचे प्रत्यक्ष ज्ञान जेव्हा होते तेव्हा सयोग-सनिकर्ष होतो (२) घटाच्या रूपाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होते, तेव्हा सयुंक्त-समवाय-सनिकर्ष असतो. (३) रूपत्व या जातीचें प्रत्यक्ष ज्ञान होते तेव्हा संयुक्त-समवेत-समवाय-सनिकर्ष असतो. (४) श्रोत्रेंद्रियाने शब्दाचा साक्षात्कार होतो तेव्हा समवाय-संनिकर्ष असतो. (५) त्याच शब्दाच्या जातीचा साक्षात्कार होतो तेव्हा समवेत-समवाय-सनिकर्ष होतो. (६) अभावाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तेव्हा विशेषणविशेष्यभाव हा सनिकर्ष होतो.

प्रत्यक्षाचे दोन प्रकार असतात निर्विकल्पक व सविकल्पक. प्रकाररहित ज्ञान – उदा – हे काही आहे – हें 'निर्विकल्पक प्रत्यक्ष' होय जे ज्ञान जाति, नाम इत्यादि प्रकारांनी युक्त असते त्याला 'सविकल्पक ज्ञान' असे म्हणतात उदा – हा ब्राह्मण आहे, हा काळा आहे, इत्यादि

पाच ज्ञानेंद्रिये व सहावें मन या प्रत्येकद्वारा एकूण सहा प्रकारचें प्रत्यक्ष ज्ञान होते हे सर्व प्रकार 'लौकिक प्रत्यक्षा'चे आहेत.

प्रत्यक्षाचा दुसरा अलौकिक प्रकार आहे. तो सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण आणि योगज अशा तीन प्रकारचा आहे. घटाच्या प्रत्यक्ष ज्ञानांत घटत्वाचेहि ज्ञान आहे व त्याद्वारा सर्व घटांचें जे ज्ञान होते ते 'सामान्यलक्षण-प्रत्यक्ष' होय चंदनाच्या खोडाच्या चाक्षुष प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या वेळी त्याच्या सुगंधाचे जे ज्ञान होते ते ज्ञानलक्षण 'अलौकिक-प्रत्यक्ष' होय. योग्यांना त्यांच्या साधनेमुळे अलौकिक ज्ञान होते. योग्यामध्ये दोन प्रकार . युक्त योग्याना निरतर सर्व पदार्थाचे ज्ञान होतें. युजान योग्याला विशेष प्रकारच्या चिंतनाने केव्हा-केव्हा ज्ञान होते. या अलौकिक ज्ञानाला 'योगजप्रत्यक्ष' म्हणतात.

प्रत्यक्षांत मनाचें स्थान . प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या प्रक्रियेचे वात्स्यायनाने असें वर्णन केलें आहे आत्म्याचा मनाशी संबंध येतो, मनाचा इद्रियांशी, इद्रियाचा विषयाशी सबध घडून प्रत्यक्ष-ज्ञान उत्पन्न होते.

प्रत्यक्ष-ज्ञानांत मनाचे स्थान महत्त्वाचे आहे. आत्म्यापेक्षा भिन्न अशा मनाच्या सिद्धीसाठी काही प्रमाणें दिली आहेत. आत्मा विभु असूनहि आणि इंद्रिये व त्याचे विषय उपलब्ध असतानासुद्धा प्रत्यक्षज्ञान होत नाही. याचाच अर्थ असा की, प्रत्यक्ष-ज्ञानाला आवश्यक असणारी सामग्री एवढ्याने पुरी होत नाही. या सामग्रीत ज्या एका गोष्टीचे न्यून आहे ती गोष्ट म्हणजे मन होय. या मनाच्याद्वाराच आत्म्याचा इद्रिये आणि विषय याच्याशी सबध प्रस्थापित होतो. शिवाय

ज्या अर्थी एकसमयावच्छेदेकरून सर्व विषयाचें ज्ञान होत नाही त्या अर्थी क्रमाने एकानंतर दुसऱ्या विषयाशी संबंध प्रस्थापित करण्याचें कार्य मनामुळे होते अणुपरिमाण-मनामुळे एका वेळी एकच वस्तु जाणली जाते.

परंतु मनाचे कार्य एवढेच नाही इंद्रिये आणि विषय यांचा संबंध घडवून आणणारे माध्यम म्हणून मन कार्य करतेच; परंतु ते एक अंतरिंद्रिय आहे बाह्येंद्रियांना जसे त्याचे-त्याचे विषय आहेत, तसे अंतर्गत विषय जाणण्यासाठी अंतरिंद्रियाची आवश्यकता आहे सुख, दु:ख, इच्छा, द्वेष, ज्ञान, संकल्प इत्यादि मानसिक विषयाचें ज्ञान ज्या इंद्रियामुळे होते त्यास 'मन' म्हणतात.

निर्विकल्पक प्रत्यक्षातून सविकल्पक प्रत्यक्ष उत्पन्न होण्यासाठी मनाच्या इतर व्यापाराची आवश्यकता आहे त्यांत काही कल्पनांचा, तर्काचा, व्यवसायात्मिक निश्चितार्थक बुद्धीचा समावेश होतो. याप्रमाणे प्रत्यक्षाचा काही भाग भौतिक, काही शारीरिक, काही मानसिक, काही तार्किक आणि काही आत्मिक असतो.

ज्ञानासंबंधी उपादान, हान आणि उपेक्षाबुद्धि . परंतु वरीलपेक्षा निराळा व महत्त्वाचा असा ज्ञानाचा मूल्यात्मक भाग असतो. ज्ञान हे ज्ञान म्हणून जरी महत्त्वाचें असले तरी ज्ञान हे केवळ ज्ञानासाठीच नसते. ज्ञानाचा मानवी आशा-आकांक्षा यांशी फार गाढ संबंध असतो. शिवादित्यांनी 'सप्तपदार्थी'मध्ये ज्ञानाच्या केवळ प्रत्यभिज्ञेशिवाय उपादान, हान आणि उपेक्षा असे ज्ञानाच्यासंबंधी ज्ञानाबरोबरच उत्पन्न होणाऱ्या बुद्धीचे वर्गीकरण केले आहे सविकल्प ज्ञानापासूनच ह्या वृत्ति उत्पन्न होत असतात. अमुक एक माझ्या दु:खास कारणीभूत आहे असे ज्ञान होताच त्यापासून दूर जाण्याची जी वृत्ति ज्ञानाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होते तिला 'हान' म्हणतात. उदा. – सर्प किंवा विंचू पाहताच हें माझ्या दु:खाचे साधन आहे याची जाणीव होऊन ते टाळण्याकडे प्रवृत्ति होते अमुक एक माझ्या सुखाचे साधन आहे, असे ज्ञान होतांच ते संपादन करण्याची जी वृत्ति निर्माण होते तिला 'उपादान' म्हणतात. उदा. – पुष्पमाला, स्त्री इत्यादि सुखावह आहेत असे वाटून त्यांच्या-संबंधी आकर्षण वाटते. जें ज्ञान सुखावह किंवा दु:खावह नाही तत्संबंधी उपेक्षाबुद्धि असते. अशा अनेक गोष्टींचे दैनंदिन क्रमांत ज्ञान होत असते की, ज्यासंबंधी सामान्यत: उपेक्षाबुद्धि असते. उदा – वाटेत पडलेली गवताची काडी, मार्गात ऐकू येणारे अनेक आवाज इत्यादि.

स्मृति : प्रत्यक्ष ज्ञानाशिवाय इतर तीन यथार्थ ज्ञानांपैकी अनुमानाने होणाऱ्या ज्ञानाचा विचार 'तर्कशास्त्र, वैशेपिकमत' या लेखात केला आहे. स्मृति वास्तविकपणे प्रमाणात येत नाही; परंतु लौगाक्षि-भास्कर यांनी प्रमाणाची अशी व्याख्या केली आहे की, ज्यामुळे स्मृति ही प्रमाण होते; पण स्मृति प्रमाणांत न गणणेच योग्य. कारण स्मृति ही पूर्वानुभवाने निर्माण केलेल्या संस्कारामुळे काही विशिष्ट उद्बोधक ज्ञानाच्या योगाने जागृत होते. हा एक मनोव्यापार आहे. स्मृतीचा खरेखोटेपणा शेवटी मूळ अनुभवाच्या खरेखोटेपणावरच अवलंबून असणार. स्मृतीच्या खरेखोटेपणाविषयी स्वतंत्रपणे परीक्षण करणे शक्य नाही मूळ अनुभवाच्या अनुरोधानेहि स्मृतीचे खरेखोटेपण जोखण्याजोगें नाही, कारण स्मृति संपूर्ण असण्याची नेहमीच शक्यता नसते. विस्मृतीचा भागहि तीमध्ये मोठा असतो.

स्मृति आणि प्रत्यभिज्ञा यांमध्ये भेद आहे. दोहोंमध्ये संस्काराचा भाग आहेच; परंतु ज्याप्रमाणे प्रत्यभिज्ञेला वर्तमानकाळी प्रत्यक्ष अनुभवाची जशी आवश्यकता असते तशी स्मृतीला असत नाही. असे असले तरी स्मृतीचे महत्त्व सर्वच सविकल्पक प्रत्यक्षांत कमीअधिक प्रमाणात असल्याचे आढळून येते.

आर्षज्ञान : यथार्थ ज्ञानांपैकी चौथा प्रकार हा आर्षज्ञान होय. हें ऋषींना – द्रष्टयांना – झालेले साक्षाद्दर्शन होय. ते एकप्रकारच्या प्रतिभेने अथवा प्रज्ञेने होते. हा गुण ईश्वरीय ज्ञानासारखाच आहे. ईश्वराला असणारे ज्ञान साक्षात् तर असतेच, परंतु ते नित्य असते. शिवाय इंद्रियादि माध्यमाची आणि प्रमाणाची आवश्यकता ईश्वराला नसते. हा ज्ञानाचा अलौकिकपणा मानवाच्या सामान्य ज्ञानात कमी-अधिक प्रमाणात आढळतो; मात्र तो अनित्य असतो.

प्रमाणें दोनच – प्रत्यक्ष व अनुमान : न्याय आणि वैशेपिक यांच्या-मध्ये प्रमाणांच्या संख्येमध्ये भेद आहे. न्यायदर्शनांत प्रत्यक्ष, अनुमान, *शब्द आणि उपमान अशी चार स्वतंत्र प्रमाणें मानली आहेत*; परंतु वैशेपिकांच्या मताप्रमाणे प्रत्यक्ष आणि अनुमान ही दोनच प्रमाणें आहेत. शब्द आणि उपमान ही अनुमानामध्येच अंतर्भूत होतात. अर्थापत्ति, ऐतिह्य, संभव, चेष्टा, परिशेष ही मीमांसक, पौराणिक आणि तांत्रिक यांनी स्वतंत्र प्रमाणे मानली आहेत; परंतु ही सर्व अनु-मानांत येतात असें वैशेपिकांचे मत आहे. अनुपलब्धि ही अभावाचे प्रत्यक्ष ज्ञान होण्याची एक आनुषंगिक पायरी आहे किंवा एक प्रकारचे अनुमान आहे.

शब्दाचा अनुमानांत अंतर्भाव : ज्या वेळी शब्दांचा उच्चार होतो त्या वेळी त्यांच्याद्वारा त्यांच्या अर्थाची स्मृति होते. ते अर्थ आकांक्षा, योग्यता, संनिधि या प्रकारच्या शब्दांमधील असलेल्या संबंधामुळे समजतात. शब्दामध्ये स्वतंत्रपणें ज्ञान देण्याचे सामर्थ्य नाही. धूर पाहून जसे अनुमानाने अग्नीचें अस्तित्व जाणलें जाते, तसे शब्द ऐकून ज्या पदार्थाविषयी तो शब्द वापरला जातो त्या पदार्थाच्या अस्तित्वाचें अनुमान होतें; म्हणजे प्रथम शब्दाचें प्रत्यक्षज्ञान, नंतर शब्दापासून आकांक्षा आणि संबंधाच्या नियमांच्याद्वारा अर्थज्ञान, आणि त्या समजलेल्या अर्थाच्याद्वारा निर्दिष्ट पदार्थाचे ज्ञान अशा परंपरेने ज्ञान होते. शब्द आणि अर्थ यांच्यामध्ये व्याप्ति असल्याने तेथे अनुमान आहे.

परंतु मूळ वैशेपिकांचे हे मत न्यायवैशेपिकांच्या समानतंत्रांत मान्य नाही. अन्नंभट्टाच्या मते शब्दाने होणारें ज्ञान आणि अनुमानाने होणारें ज्ञान यांमध्ये होणारे मनोव्यापार निरनिराळे आहेत; म्हणून ही दोन्ही प्रमाणे स्वतंत्र व भिन्न आहेत. उदयनाचार्याचें उत्तर अधिक समर्पक आहे शाब्दज्ञानाला दिलेल्या तथाकथित अनुमानाचा आकार तर्क-शास्त्राच्या यथार्थज्ञान देणाऱ्या अनुमान-प्रकारांत मुळीच बसत नाही. ज्या अनुमानापासून निश्चित तात्पर्य काढतां येत नाही तें अनुमानच नव्हे.

वैदिक शब्दांचें प्रामाण्य : वैशेपिकांनी शब्दाला जरी स्वतंत्र प्रमाणाचे स्थान दिले नसले तरी प्रशस्तपाद आदि वैशेपिकांनी कणादाचा शब्द प्रमाणभूत मानून शब्दप्रामाण्याला पाठीमागच्या दाराने पुन्हा पुढे आणलें आहे, परंतु एवढ्यानेच झाले नाही. वैशेपिक हे आस्तिक दर्शन असल्याने वैदिक शब्दाचे प्रामाण्य त्याला मान्यच आहे.

'तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्।' हे सूत्र दोनदा आले आहे. यांतील 'तद्' पदाचा अर्थ निश्चित नाही. कोणी त्याचा अर्थ ईश्वर असा करतात, तर कोणी धर्म अथवा विधिनिषेधपर कर्तव्याकर्तव्य असा करतात. ईश्वरासबंधीचा स्पष्ट उल्लेख किंवा त्याच्या अस्तित्वासबंधी प्रमाणे वैशेषिक सूत्रामध्ये नाहीत. धर्म सागण्याचा तर उपक्रमच केला आहे. कसेहि असो, ईश्वरवचनामुळे अथवा धर्मवचनामुळे वेदाचें प्रामाण्य स्वीकारले आहे.

न्यायाप्रमाणेच वैशेषिकाला मीमासेने प्रतिपादिलेले शब्दाचे नित्यत्व मान्य नाही, कारण शब्दाची उत्पत्ति होते व जे उत्पन्न होते ते अनित्य असते. मीमासकांची जशी ऐकान्तिक श्रद्धा वेदप्रामाण्याविषयी आहे तशी वैशेषिकांची नाही. वेदाचे कर्ते आहेत, द्रष्टे आहेत त्यांच्या आर्षज्ञानावर किंवा यथार्थदर्शनावर आणि यथार्थवक्तृत्वावर वेदांचें प्रामाण्य अवलंबून आहे. वेदामध्ये केवळ तर्कज्ञान नसून यथार्थज्ञान आहे. ते यथार्थ असल्याने अनादि आणि नित्य आहे, मात्र त्या सत्याचें दर्शन काहीना पूर्णत्वाने आणि काहीना अशत. होते तें योग्यांच्या कमी-अधिक अधिकारावर अवलंबून आहे अधिकारी द्रष्टयाना नित्य सत्याचे ज्ञान होते आणि त्याच्यापासून ते आपणास होते. न्यायाबरोबरच्या वैशेषिकांच्या समानतत्रात वेदाचे कर्तृत्व ईश्वरावर सोपविले आहे. मीमांसकांना मात्र हें मान्य नाही.

उपमानाचा अनुमानांत अंतर्भाव : वैशेषिकांच्या मते उपमान हे अनुमानांतच येते. न्यायात मात्र उपमानास स्वतत्र प्रमाणाचें स्थान आहे. वैशेषिकांचें स्पष्टीकरण असें . हा प्राणी गवय आहे, कारण तो गाईसारखा आहे. जो गाईसारखा आहे तो प्राणी गवय होय; परंतु वैशेषिकांचे हे म्हणणे बरोबर नाही. अनुमानामध्ये प्रत्यक्षातून अप्रत्यक्षाकडे जावयाचे असते. उदा. – प्रत्यक्ष धूमाकडून अप्रत्यक्ष अग्नीकडे. येथे ज्या गवयाचें ज्ञान झाले आहे तो प्रत्यक्षच आहे.

मिथ्याज्ञानाचे प्रकार . वैशेषिकानी चार प्रकारचें अयथार्थज्ञान, मिथ्याज्ञान किंवा अप्रमा सागितले आहे. सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय आणि स्वप्न हे ते चार प्रकार होत. शिवादित्यांनी संशय आणि भ्रम या दोन प्रकारातच सर्व मिथ्याज्ञानाचे वर्गीकरण केलें आहे. सत्यज्ञान एकरूप असल्याने तें समजणें अधिक महत्त्वाचे आहे. मिथ्याज्ञानाचे वाटेल तितके प्रकार होऊं शकतील

तत्त्वज्ञानाचें स्थान : न्यायवैशेषिकाचें ज्ञानमीमांसाशास्त्र तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाचें असले तरी ज्ञानमीमासेने तत्त्वज्ञानाला एक प्रकारची मर्यादा घालून दिली आहे. ती कमीअधिक प्रमाणात सर्वच भारतीय आस्तिक दर्शनाला लागू आहे. सृष्टीचे अंतिम स्वरूप, अंतिम सत्य केवळ मानवी इंद्रियप्रत्यक्ष आणि तर्क यांना आकलन करता येण्याजोगें नाही. सत्याचा साक्षात्कार अलौकिकपणे द्रष्टयाला, योग्याला होतो. त्याच्या आधारावर तर्कशुद्ध तत्त्वज्ञानाची रचना करणें एवढेच दुय्यम काम मानवी बुद्धीला राहतें; परंतु तेहि काही कमी महत्त्वाचे नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : कीथ, ए. बी. : *इंडियन लॉजिक अँड ॲटॉमिझम* (ऑक्स्फर्ड, १९२१); राधाकृष्णन, एस. : *इंडियन फिलॉसफी*, खं. २ (लंडन, १९२३; सुधा. आ. १९२९), दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं १* (केंब्रिज, १९२२); विद्याभूषण, एस. सी. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन लॉजिक* (कलकत्ता, १९२१).

अ. ग. जावडेकर

ज्ञानशास्त्र, शांकर वेदान्तमत : व्यावहारिक दृष्टीने जग खरे असल्याने व ज्ञान म्हणजे त्या जगाचा अनुभव असल्याने अद्वैतांतील ज्ञानशास्त्र अनुभववादी आहे. बुद्धीने अंतिम सत्यें समजावून घेणे आवश्यक आहे; पण बुद्धीने व्यावहारिक सत्यांचें आकलन व अत.-प्रज्ञेने पारमार्थिक सत्यांचा अनुभव असें प्रतिपादन अद्वैतांत केले आहे.

ज्ञानशास्त्रावरील शांकरसप्रदायी आचार्यांची मतें एका कोणत्याच ग्रंथांत नसून सर्वत्र विखुरलेली आहेत. एकाच ग्रंथात अद्वैताचें ज्ञानशास्त्र, सत्ताशास्त्र, नीतिशास्त्र वगैरेवरील विचार एकत्र नसले तरी त्यांतूनच त्यांच्या ज्ञानाची प्रमाणे, अंत करणाचें स्थान, प्रमा, ज्ञानाचें स्वतःप्रामाण्य, भ्रम वगैरेवरील कल्पना वेचून काढतां येतात. ज्ञानशास्त्राच्या प्रमुख समस्यांचा विचार करणाऱ्या ग्रंथात शांकरभाष्याखेरीज, धर्मराजाध्वरीन्द्र यांची वेदान्तपरिभाषा महत्त्वाची असून गोविंदानंदांची 'रत्नप्रभा', श्रीहर्षाचें 'खडनखंडखाद्य', चित्सुखांची 'तत्त्वप्रदीपिका', विमुक्तात्मन्‌ची 'इष्टसिद्धि' वगैरे ग्रंथांचाहि उल्लेख करतां येईल.

प्रमाणें : प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि ही प्रमाणे अद्वैताने मान्य केली आहेत श्रुति हीच ब्रह्मज्ञानासाठी प्रमाणभूत आहे. त्यायोगे स्वतः ज्ञानस्वरूप असणाऱ्या ब्रह्माचें ज्ञान होतें. प्रत्यक्ष म्हणजे सवेदन किंवा अनुमानाचा ब्रह्म हा विषय होऊं शकत नाही. स्वप्रकाश ब्रह्म ज्याचे अंतःकरण श्रुतिप्रणीत नियमांच्या पालनाने शुद्ध झाले आहे, अशा थोड्याना अत.प्रज्ञेने ज्ञात होतें. हे आत्मे श्रवण, मनन, निदिध्यासन वगैरेनी ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून घेतात. तात्पर्यनिर्णयासाठी श्रुतीत कोणत्या विषयांची पुनरुक्ति (अभ्यास) झाली आहे, हें समजण्यास बुद्धीची किंवा तर्काची जरूर लागते. तसेंच तर्क व श्रुति यात केव्हा एकमत आहे आणि केव्हा दुमत आहे हें ठरविणेंसुद्धा तर्काचेंच काम आहे. उपमान, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि यांसंबंधी सर्वसाधारण मीमासेप्रमाणे अद्वैताचें मत आहे.

लक्षणा : वाक्याचा किंवा शब्दाचा मुख्य अर्थ सोडून जो दुय्यम अर्थ सुचवला जातो, त्या क्रियेला 'लक्षणा' म्हणतात. धर्मराजाध्वरीन्द्र लक्षणेचे तीन प्रकार देतात. जहल्लक्षणा, अजहल्लक्षणा व जहदजहल्लक्षणा. जहल्लक्षणा म्हणजे वाच्यार्थाला सोडून लक्ष्यार्थ घेणे. उदा. – गंगेवर गौळवाडा आहे म्हणजे गंगेच्या तीरावर गौळवाडा आहे. अजहल्लक्षणा म्हणजे दोन्ही घेणें. उदा. – कावळ्यापासून दह्याचें रक्षण करा म्हणजे कावळ्यांबरोबर इतरापासूनहि रक्षण करा. जहदजहल्लक्षणा म्हणजे वाच्यार्थ व लक्ष्यार्थ याचा काही भाग घेणे आणि काही टाकणें. हिला 'भागत्यागलक्षणा' हि म्हणतात. उदा. – 'तत्त्वमसि' या महावाक्याचा अर्थ जहदजहल्लक्षणेने लावला आहे. तत् शब्दाचा वाच्यार्थ ईश्वर व त्वं शब्दाचा वाच्यार्थ जीव यांच्याविरुद्ध अंशांचा त्याग करून चैतन्यरूपाने दोन्ही चैतन्याच्या अखंडपणाचा ज्ञानी लोक अनुभव घेतात.

ज्ञानाचा हेतु विषय व विषयी यातील भेदापलीकडे जाण्याचा आहे. यामुळे अखडार्थाची प्राप्ति होते. हे ज्ञान सबंधरहित आहे. ज्ञाता व ज्ञेय यांत व्यावहारिकदृष्टयाच फरक आहे, अतिमदृष्टया नव्हे, कारण मग ज्ञान म्हणजे नुसता बाह्यात्कारी संबंध होईल. शिवाय मग ज्ञाता व ज्ञान, ज्ञेय व ज्ञान, याना जोडण्यास आणखी दुवा लागेल आणि अनवस्थाप्रसग निर्माण होईल

अंतःकरण : वे. सू २ ३ ३२ मध्ये सूत्रकारानी अत करणाचे अस्तित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. अत करण नसेल तर ज्ञानाची उपलब्धि नित्य होतच राहील किवा होणारच नाही; पण कित्येकदा विषय असूनहि ज्ञान होण्यास अवधान किवा मन तिकडे असावे लागते, हे प्रसिद्ध आहे म्हणून अंत.करण मानले पाहिजे. सू. २.४.१७ च्या भाष्यात शकराचार्य म्हणतात की, श्रुतीच्या मते मन हें इंद्रिय नसले तरी काही स्मृति त्याला इद्रिय म्हणतात. त्यानी हा भेद नुसता नमूद केला आहे, कुणाची बाजूहि घेतली नाही किवा समन्वयहि केला नाही. श्रुति-स्मृतीमध्ये सघर्ष आल्यास श्रुतिप्रामाण्य मानावयाचे या शकराचार्यांच्या भूमिकेवरून त्यांच्या या मौनाचा अर्थ लावता येईल. वाचस्पति व रत्नप्रभाकर्ते गोविदानद यानी आचार्याच्या मौनाचा अर्थ स्मृतीच्या बाजूने लावून मनाला 'इद्रिय' म्हटले आहे. भामतीत वाचस्पति म्हणतात की, मन हे इद्रिय आहे. सुख-दु.खादि विषयाशी त्याचा प्रत्यक्ष सबध असतो व त्याचे अव्यवहित ज्ञान होतें. विवरण-सप्रदायाने या प्रश्नाला अधिक सूक्ष्म रीतीने हाताळण्याचा प्रयत्न केला आहे त्यांच्या मते मन इद्रिय नाही मूळ भाष्यातील शब्द नि.संदिग्ध नाहीत व म्हणून त्याचे द्वयर्थी विवेचन देता येते. धर्मराजाध्वरीन्द्र यांचेंहि असेच मत आहे ज्ञानप्रक्रियेचे वर्णन करताना ते म्हणतात की, जसे पाणी, जेथे असेल त्या ठिकाणाचा आकार घेते, तसे ज्योति स्वरूप असणारे अत करण इद्रियातून बाहेर जाऊन बाह्य विषयापर्यंत पोचते व त्याचा आकार घेते (अंत.करणवृत्ति). प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणजे या आकाराचे ज्ञान.

विद्यारण्यांनी पंचदशीत अत.करणाची दोनच कार्ये सांगितली आहेत : मन व बुद्धि पुढील लेखकाचे असे मत आहे की, विद्यारण्यांनी चित्ताला मनामध्ये व अहंकाराला बुद्धीत समाविष्ट केले आहे सदानदानी मन-बुद्धि या वर्गीकरणाला दुजोरा दिला आहे; पण त्यांच्या मते अहंकार मनात आणि चित्त बुद्धीत समाविष्ट होते. कधी-कधी मन व अत.करण हे शब्द एकाच अर्थी वापरले जातात.

नैयायिकाच्या मते मन हे द्रव्य आहे सांख्य त्याला चेतनाच्या बरोबरीने असणारे अचेतन तत्त्व समजतात; पण अद्वैताच्या मतें आत्मा हीच स्वतत्र सत्ता असून अंत.करण अनादि, मूल-अविद्यानिर्मित आहे. ब्रह्मज्ञान होऊन अविद्येचा नाश होईपर्यंत जीव अत करणाच्या पकडीतून सुटू शकत नाही.

प्रमा : धर्मराजाध्वरीन्द्र यांच्या मते प्रमा म्हणजे पूर्वी माहीत नसलेले व अबाधित ज्ञान 'पूर्वी माहीत नसलेले' या पदाने स्मृतीला गाळले जाते व 'अबाधित' याने चुकीचे ज्ञान वगळले जाते काही अद्वैती स्मृतीला प्रमा समजत असल्याने प्रमेच्या व्याख्येतून 'पूर्वी माहीत नसलेले' हे पद गाळतात वस्तु जशी आहे ते स्पष्ट करणारे म्हणजे यथाभूत ज्ञान व अबाधित ज्ञान, त्याला 'प्रमा' म्हणतात. न्यायाने प्रमेची तत्त्वानुभूति ही व्याख्या दिली आहे त्यावर अद्वैताने टीका केली आहे येथे तत्त्व म्हणजे सवेदनाचा सारभूत गुण समजले, तर शुक्ति-रजतात रजतत्व हेच तत्त्व होईल व रजताच्या ज्ञानालाच यथार्थ समजावे लागेल उलट तत् म्हणजे फक्त ज्या ठिकाणी स्मृति (गाय) व संवेदन (गाय) यांत सवादिप्रवृत्ति आहे, म्हणजे दोन्ही एकच आहेत, असे समजले तर आत्माश्रयाचा दोष येतो; कारण संवादिप्रवृत्ति हा न्यायाचा – सत्यज्ञानाचा – निकष असल्याने येथे तत् या शब्दाचाच अर्थ 'यथार्थ ज्ञान' होतो आणि मग तत्‌ची अनुभूति ती प्रमा, म्हणजे यथार्थ ज्ञानाची अनुभूति ती प्रमा, असा आत्माश्रय आला

ज्ञानाचें स्वतःप्रामाण्य : अद्वैताच्या मते ज्ञान स्वयप्रकाशक असून त्याला स्वत प्रामाण्य असते. ज्ञान स्वयंप्रकाशक नसेल तर ते व्यक्त करण्यास दुसरे ज्ञान लागेल आणि मग अनवस्थाप्रसग येईल, असे श्रीहर्ष व चित्सुख म्हणतात वस्तु जाणण्यास ज्ञान असले म्हणजे पुरे; ते ज्ञान आले आहे, अशा जाणिवेची जरुरी नाही, असें नैयायिक म्हणतात. पण अद्वैत्याच्या मते त्या ज्ञानाची सिद्धता झाली नाही, तर ते संशयास्पद राहील; पण वस्तूचे ज्ञान झालें की असा संशय कुणाला नसतो; म्हणून आनंदबोध भट्टारकांच्या मतें वस्तूचें ज्ञान होत असतांनाच त्या ज्ञानाचेहि ज्ञान होते ज्ञानाचे स्वयंप्रकाशत्व सविधानाच्या मदतीने सिद्ध करता येते, असेहि अद्वैती म्हणतात 'भामती'मध्ये वाचस्पतींनीहि स्वयं-प्रकाशत्व मान्य केले आहे. जेथे ज्ञाता व ज्ञेय दोन्ही जाणले जातात, त्या ज्ञानाचे स्वरूप काय ? ते जड असेल तर ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान सर्वच जड होऊन सर्व जग अंधकारात बुडून जाते. सवित् प्रकाशमान होण्यास दुसऱ्याची जरूर नाही, म्हणून सवित् केव्हाहि स्वसवितच पाहिजे. प्रकाशात्मन् विवरणातहि असेच म्हणतात. पद्मपाद पंचपादिकेत म्हणतात की, आत्मा हा स्वसवित्स्वरूप आहे.

न्यायाचा परत.प्रामाण्यवाद मानला तर अनवस्थाप्रसंग निर्माण होतो; म्हणून 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीके'त वाचस्पति म्हणतात की, अनुमानांतील ज्ञानाला स्वत.प्रामाण्य आहे असें म्हणावे लागतें, पण जर अनुमानातील ज्ञान तसे आहे, तर प्रत्यक्षातील कां नाही ? तेथेहि अनवस्था येतेच अद्वैताच्या मतें ज्ञानाला स्वत प्रामाण्य आहे.

ख्याति : विमुक्तात्मन् यांच्या 'इष्टसिद्धि' या ग्रंथांत मुख्यत. मायेचे विवेचन आहे. मायासिद्धान्ताचें येथे इतके सांगोपांग विवेचन आहे की, नंतर श्रीहर्षाच्या 'खडनखडखाद्य' या ग्रंथाला लावलेलें 'अनिर्वचनीयसर्वस्व' हें नांव इष्टसिद्धीला लावता येईल. येथे विमुक्तात्मन् यानी भ्रमाच्या सर्व सिद्धान्तांचें परीक्षण केले आहे. ख्यातीचे सत्ख्याति व असत्ख्याति असे दोन प्रकार केले असून सत्ख्यातीत अख्याति, अन्यथाख्याति व आत्मख्याति येतात. सत्ख्याति व असत्ख्याति हें द्विधा वर्गीकरण ज्ञानशास्त्रीय असण्यापेक्षा सत्ताशास्त्रीय आहे. या सर्वांचें परीक्षण करीत असतांना विमुक्तात्मन् यांनी युक्तिवादाचे कौशल्य दाखविलें आहे. या अन्यमतांच्या परीक्षणांतून अद्वैत्याचा अनिर्वचनीयख्याति हा भ्रमसिद्धान्त निघतो. भ्रम अनिर्वचनीय किंवा दुर्निरूप आहे.

वाचस्पतीनी अन्यथाख्यातिच मानली आहे, या आरोपांतून त्यांचे समर्थन करण्याचा अमलानदानी प्रयत्न केला आहे वास्तववादाविरुद्ध अद्वैतवेदान्ताचे मत असें आहे की, भ्रम हा वैयक्तिक अनुभव आहे;

पण विपयिवादाप्रमाणे त्याला केवळ मन.कल्पित मानायला मात्र तो तयार नाही. भ्रम वास्तवरूप असूनहि संपूर्ण सत्य नाही, कारण केवळ सत्ख्याति किंवा असत्ख्याति समर्थनीय नाही. त्याना तार्किक सत्ता आहे व म्हणून अनिर्वचनीय ख्यातीला ज्ञानशास्त्रीय वास्तववाद म्हणतां येईल. ज्ञानाचा विषय सत्य नसेल तर ज्ञान सत्य असू शकत नाही; कारण ज्ञान व त्याचा विषय याचा घनिष्ठ संबंध आहे. भ्रमांतील वस्तूप्रमाणेच भ्रमहि आभासच आहे; मात्र तो ज्ञानाभास आहे. सर्प व सर्पाचे ज्ञान दोन्ही अविद्येचे व्यापार आहेत. आभास व्यक्तिगत असतो. इतरांना आभास होईलच असें नाही; म्हणून त्याला केवळ साक्षिभास्य म्हणतात. कुठल्याच प्रमाणाने याचें ज्ञान होत नाही. विमुक्तात्मन् यांनी अनिर्वचनीयत्वाला ज्ञाननिवर्त्यत्व म्हटले आहे; म्हणजेच ज्ञानाने ज्याचें निराकरण होते ते. भ्रमाबद्दल दोन गोष्टी लक्षांत घेण्याजोग्या आहेत : (१) भ्रम अविद्याजन्य आहे, असे म्हटले जाते. अविद्येतून सांगोपांग रीतीने भ्रम कसा निघतो, हे सांगणें अद्वैताचें वैशिष्ट्य आहे. यामुळे बाधक ज्ञानाचें नवीन कार्य सांगितलें जाते. अशा ज्ञानाने भ्रमनिरास होतो. अशी सर्वसाधारण समजूत आहे; पण अद्वैताच्या मतें एका ज्ञानाने दुसऱ्या ज्ञानाचा बाध होतो, असें म्हणणें चुकीचें आहे. ज्ञानाचा उद्देश वस्तूंना प्रकाशित करणे हा आहे; म्हणून जे बोधक आहे, तें बाधक असूं शकत नाही. ज्ञानाने अज्ञानाची बाधा होते आणि अज्ञानांतून भ्रम निघत असल्याने बाधक ज्ञानाने भ्रमनिरास होतो असें म्हणतां येईल; पण हें अप्रत्यक्षपणे होते. (२) ज्ञानाचे अप्रामाण्य बाधावर किंवा विरोधावर अवलंबून असून व्यभिचार किंवा संवादिप्रवृत्तीच्या अभावावर नाही; म्हणून अविरोध हा ज्ञानाच्या प्रामाण्याचा निकप अद्वैताला मान्य आहे. हा निकप मानण्यांत अद्वैताचें ज्ञानशास्त्र चिद्वादी आहे. ज्ञानाचें प्रामाण्य इतर ज्ञानाशी त्याच्या असलेल्या अविरोधाने ठरविले जाते. विरोध असेल तेथें बाध येतो. प्रतिज्ञांच्या संघटनेच्या पार्श्वभूमीवर सत्य ठरतें; पण व्यावहारिक ज्ञानशास्त्रांत बुद्धीबरोबर इंद्रियांचा उपयोगहि शंकराचार्यांनी मान्य केला आहे. एका प्रत्यक्षाला दुसऱ्या प्रत्यक्षापासून बाध येत नाही, तोंपर्यंत ते सत्यच समजले जातें. अव्यभिचार किंवा संवादिप्रवृत्ति हा ज्ञानाचा निकप म्हणून मान्य केला नसला; तरी अद्वैतात बाह्य विश्वाचें निराकरण केलेले नाही. ह्या वास्तववादी भूमिकेने चिद्वादी सिद्धान्तें ज्या विचारसरणीला बळी पडतात, त्या अहकेंद्रवादापासून अद्वैत-वेदान्त दूर राहतो. अशा तऱ्हेने चिद्वाद व वास्तववाद हे दोन्ही प्रवाह अद्वैताच्या ज्ञानशास्त्रांत दिसतात. व्यावहारिक वास्तववाद व पारमार्थिक चिद्वाद त्याच्या सत्ताशास्त्रीय भूमिकेला साजेसेच असे आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : सूर्यनारायण शास्त्री, एस. एस. अनु. व संपा. : *वेदान्तपरिभाषा वाय धर्मराजाध्वरीन्द्र* (मद्रास, १९४२); दत्त, डी. एम. : *दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग* (लंडन, १९३२; सुधा. आ. २, कलकत्ता, १९६०); भट्टाचार्य, ए. : *स्टडीज इन पोस्ट-शांकर डायलेक्टिक्स* (कलकत्ता, १९३६); विमुक्तात्मन् : *इष्टसिद्धि : सविवरण* संपा. एम. हिरियण्णा (बडोदे, १९३३); दास, एस. के. : *दि स्टडी ऑफ दि वेदान्त* (कलकत्ता, १९३४; आ. २, १९३७); जोग, द. वा. संपा. : *भारतीय-दर्शन-संग्रह* (पुणें, १९५८).

भी. रा. कुलकर्णी

ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य : ज्ञानाचे स्वरूप, प्रकार, उत्पत्ति, मर्यादा आणि प्रामाण्य यांचा विचार ज्ञानशास्त्र करतें. प्रश्न असा उद्भवतो की, आपल्या समस्या सोडविण्यासाठी ज्ञानशास्त्र एखाद्या विशिष्ट पद्धतीचा अवलंब करतें काय? दुसऱ्या शब्दांत बोलायचें तर, ज्ञानशास्त्राचे स्वरूप काय व त्याच्या पद्धती कोणत्या याचा आपल्याला विचार करावा लागेल. ज्ञानशास्त्र हें ज्ञानाचें शास्त्र आहे असें ज्ञानशास्त्राच्या विषयाबद्दल तत्त्वज्ञांत एकमत असलें तरी त्याच्या पद्धतीबद्दल मात्र एकवाक्यता नाही. कित्येकाच्या मतें विचार हीच ज्ञानशास्त्राची पद्धती आहे. पहिल्या पातळीवरचें ज्ञान व दुसऱ्या पातळीवरचें ज्ञान अशा ज्ञानाच्या दोन पातळयांत येथें फरक केला जातो. भौतिकशास्त्र व रसायनशास्त्र यांसारखी आधिभौतिक शास्त्रें व इतिहासासारखी सामाजिक शास्त्रें विषय जाणून घेऊन मनोरंजक शोध लावतात. उलटपक्षी, शास्त्रज्ञाच्या अशा पहिल्या पातळीवरील ज्ञानाचा ज्ञानशास्त्र विचार करते; आणि म्हणून ते दुसऱ्या पातळीवरील ज्ञान आहे. मनुष्याच्या प्रत्यक्ष किंवा पहिल्या पातळीवरील ज्ञानांत ते भर घालूं शकत नाही.

मग असा प्रश्न येतो की, या विचाराचें स्वरुप कसे आहे? ज्ञानाबद्दल विचार करणे म्हणजे आपल्या जाणिवेच्या शक्तीला स्वत.खेरीज बाहेरच्या अशा वस्तूऐवजी स्वत.कडे निर्दिष्ट करणे व तेथेंच केंद्रीभूत करणें. अर्वाचीन ज्ञानशास्त्राचा जनक कांट ह्याने ज्ञानशास्त्राच्या अभ्यासासाठी विचाराच्या पद्धतीची शिफारस केली आहे ('कांट, इमॅन्युएल' हा लेख पहा.). त्याच्या मतें बुद्धीला जणूकाही स्वत.मध्ये डोकावून आपले आकार व तत्त्वे याचा प्रत्यक्ष शोध करता येतो.

परंतु या विचाराच्या पद्धतीत काही अडचणी आहेत. ही पद्धती वापरणे म्हणजे जे स्वतःच्या डोळ्याकडे पाहून दृष्टि तपासतात (आणि हे अशक्य आहे) त्याच्या पक्तीला जाऊन बसण्यासारखे आहे; पण काटने आपल्याला या रागेत आणून बसवले नाही, तर जे स्पष्ट दिसणाऱ्या वस्तु आणि अस्पष्ट दिसणाऱ्या वस्तु यांत तुलना करतात, या दोन वर्गात पडणाऱ्या वस्तूविषयी सामान्य विधानें करतात, आणि मग त्या दोहोतील फरक दृष्टीविषयीच्या सिद्धान्ताने स्पष्ट करतात, त्यांच्या रांगेंत काटने बसवलें आहे, असें युविंगचे मत आहे.

पण युविंगने केलेल्या या विवरणातहि अडचणी आहेतच. डोळ्याचें वापरलेले रूपक समाधानकारक नाही; कारण डोळ्याने स्वतःला बघणें कधीच शक्य नाही; पण काही झालें तरी बुद्धि स्वत.मध्ये डोळ्यांतून पाहतेच, स्वसंविद् बनतेच; शिवाय ज्याला वस्तूचे खरें स्वरुप माहीत आहे त्यालाच-स्पष्ट दिसणाऱ्या वस्तु आणि अस्पष्ट दिसणाऱ्या वस्तु यांत फरक करतां येतो. वस्तूच्या खऱ्या स्वरुपाची आपल्याला कल्पना नसेल, तर वस्तु आपल्याला अस्पष्ट दिसतात. तो अस्पष्टपणा दृष्टीचा आहे की वस्तूंतच आहे हे कळणे शक्य नाही. जर काही अंतरावरून वस्तु स्पष्ट दिसली व तीच वस्तु जास्त अंतरावरुन अस्पष्ट दिसली, किंवा काही आकाराची वस्तु स्पष्ट दिसली व दुसऱ्या म्हणजे लहान आकाराची वस्तु अस्पष्ट दिसली, किंवा काही एका विशिष्ट प्रकाशांत वस्तु स्पष्ट दिसली, आणि प्रकाशाचें मान बदलल्यावर अस्पष्ट दिसली तरच आपल्याला दृष्टीचा सिद्धान्त बनवितां येईल; पण जर का वस्तूचा खरा आकार, तिचें आपल्यापासून अंतर किंवा प्रकाशाचें मान कळणे

शक्य नसले तर या पद्धतीने वस्तूच्या स्पष्ट किंवा अस्पष्ट दिसण्यातील फरकाची उपपत्ति देण्यास ही पद्धती वापरतां येणार नाही. ('वित्ति-तत्त्वज्ञान' हा लेख पहा.)

विचाराच्या स्वरूपाबद्दल असा मतभेद झाल्याने अर्वाचीन भाषिक तत्त्वज्ञ ('भाषा–तत्त्वज्ञान' हा लेख पहा.) ज्ञानाचे स्वरूप कसें आहे, किंवा ज्ञान म्हणजे काय, असा प्रश्न विचारीत नाहीत. 'क्ष' 'प'ला जाणतो हे खरे असेल तर ते कोणत्या परिस्थितीत शक्य असते असा अधिक विशिष्ट प्रश्न ते विचारतात. मग अशा तऱ्हेची विधानें कोणत्या उपाधीमुळे सत्य होतात त्याविषयी चौकशी केली जाते. नंतर या उपाधि नसताना ही विधाने सत्य असू शकतात काय, याचा विचार करून या उपाधींची योग्यता परीक्षिली जाते. मग याविरुद्ध अशी उदाहरणे शक्य आहेत काय, हेहि या पद्धतीत तपासले जाते. एकूण ही प्रक्रिया म्हणजे जाणणे म्हणजे काय याविषयी सिद्धान्त बनवण्याचा म्हणजे जाणणे या शब्दाचा वापर करण्यासाठी नियम तयार करण्याचा प्रयत्न करणे, असे समजण्यास हरकत नाही. शास्त्रीय सिद्धान्ताचे ज्या पद्धतीने मूल्यमापन केले जातें त्याच पद्धतीने याहि सिद्धान्ताचे मूल्यमापन केले जाईल. या सिद्धान्ताची पद्धती चूकहि ठरली जाणे शक्य आहे, कारण सामान्यत. कसे बोललें जातें याचा विचार करूनच, म्हणजे 'जाणणे' या शब्दाचा वापर लक्षात घेऊनच, या पद्धतीचे अभ्युपगम परीक्षिले जातील. जी पद्धती सरल आणि पूर्ण आहे म्हणजे जी आवश्यक उपाधिसमूह कोणता हें जितक्या सरलपणें सागता येईल तितके सागते आणि हे करीत असतांनाच जाणणे हा शब्द जेथे-जेथे येतो अशा जास्तीत जास्त उपयोगाचे स्पष्टीकरण करून, जी अगदी कमीत कमी उपयोगाना परोपजीवी किंवा अनियमित म्हणून सोडून देते, तीच अधिक स्वीकरणीय ठरेल.

ज्ञानशास्त्राचा उपयोग : ज्ञानशास्त्राला दुसऱ्या पातळीवरील ज्ञान समजा किंवा जाणणें या शब्दाच्या उपयोगासाठी असलेल्या नियमावरील विचार समजा, प्रश्न असा आहे की, ज्ञानशास्त्राचा काही उपयोग आहे का ? या प्रश्नाचे उत्तर निरनिराळ्या तऱ्हानी देता येते. पहिले तर असे सागता येईल की, पहिल्या पातळीवरील सर्व ज्ञानाचें-सुद्धा उपयोगी आहे असे म्हणून समर्थन करतां येत नाही; किंवा हेगेल-बरोबर ('हेगेल' हा लेख पहा) आपल्याला असें म्हणतां येईल की, जर पोपट किंवा व्हेरोनिका या वनस्पतीच्या वेगवेगळ्या जातीचे वर्गीकरण उपयोगी आहे, तर ज्ञानाच्या वेगवेगळ्या प्रकारांचे ज्ञान कसे निरुपयोगी असेल ? शिवाय उपयोगिता हा निकषच प्रथम संशया-पलीकडील नाही ज्ञानाच्या प्रत्येक शाखेचा उपयोग दाखवा, नाहीतर ती सोडून द्या, असें म्हणण्याचा आपल्याला काय अधिकार आहे ? ज्ञानशास्त्राच्या उपयोगाचा प्रश्न तिसऱ्याहि तऱ्हेने सोडवतां येईल. ती म्हणजे ज्ञानशास्त्र तर उपयोगी आहेच किंबहुना आवश्यक आहे हे दाखवणे. सत्ताशास्त्रीय प्रश्नाचे उत्तर देण्याआधी या प्रश्नांची उत्तरें देतां येतील की नाही हे बघणे आवश्यक आहे, म्हणून दुराग्रहवाद किंवा संशयवादाच्या अडचणी टाळावयाच्या असतील तर ज्ञानशास्त्र हें केवळ शक्य नव्हे तर आवश्यक शास्त्र आहे.

ज्ञाता व ज्ञेय . ज्ञाता व ज्ञेय ही परस्परसापेक्ष पदे ज्ञानशास्त्रीय पदे असून सत्ताशास्त्रीयदृष्ट्या ती तटस्थ आहेत 'ज्ञाता' म्हणजे जो जाणतो तो व 'ज्ञेय' म्हणजे जे जाणले जातें ते बहुश. ज्ञाता म्हणजे आत्मा व 'ज्ञेय' म्हणजे 'आत्मेतर वस्तु' असे समजले जात असले तरी ज्ञानाच्या दृष्टीने केलेला ज्ञाता व ज्ञेय यांतील फरक आणि आत्मा व आत्मेतर वस्तु यांतील फरक हे दोन्ही एक नाहीत. एखाद्या सत्ता-शास्त्रीय दर्शनाने आत्मा जरी मानला नाही तरी त्या दर्शनांतहि शरीर, मेंदू किंवा शरीराचा दुसरा कोणतातरी भाग असा कोणीतरी ज्ञाता असेलच. ज्या दर्शनांनी आत्म्याचें अस्तित्व मानले आहे, तेथे जेव्हा आपण इतर मनांना जाणतो, तेव्हा ती इतर मनें आत्मे असूनहि ज्ञानाचे विषय असतात; म्हणून आत्मेतर वस्तु ज्ञाता व आत्मे ज्ञेय होऊ शकतात. ज्ञाता म्हणजे आत्माच असला पाहिजे किंवा ज्ञेय म्हणजे आत्मेतर वस्तुच असली पाहिजे असे नाही.

वर्तमानकालीन कित्येक तत्त्वज्ञ असा युक्तिवाद करतात की, जरी मन किंवा आत्मा दुसऱ्या काही कारणासाठी आपण आपल्या सत्ता-शास्त्रांत मानला तरी जाणणें ही मनाची स्थिति असणार नाही. या सिद्धान्ताप्रमाणे जाणणे म्हणजे एका विशिष्ट मानसिक स्थितीत असणे नव्हे ते असा प्रश्न विचारतात की, 'क्ष' 'प' ला जाणतो हे सत्य असण्यासाठी 'क्ष' हा एका विशिष्ट मानसिक स्थितीत असावयास पाहिजे काय ? आता येथें दोन शक्यता आहेत. एकतर काहीतरी गोष्ट आहे हे जाणण्याने तो एका विशिष्ट व अप्रतिरूप अवस्थेत असतो; किंवा दुसरे म्हणजे तो अशा कोणत्यातरी मानसिक अवस्थेत असतो की, जिचे वर्णन दुसऱ्या तऱ्हेने करतां येईल. तसेंच, काहीतरी गोष्ट आहे हे जाणत नसतानाहि तो त्या स्थितीत असू शकेल. प्रश्न असा आहे की, 'प' जाणण्यासाठी मनुष्याला एका अप्रतिरूप मानसिक अवस्थेत असावेच लागते काय ? 'प' जाणताना तो वस्तुतः त्या अप्रतिरूप अवस्थेत असतो का, हा प्रश्न नाही. आता असा युक्तिवाद केला जातो की, जर 'क्ष' 'प'ला जाणतो हें सत्य असेल, तर 'प' सत्य असायला पाहिजे. आता जर मनाची अशी एखादी अवस्था असेल की, ती ज्ञानाच्या वेळेसच असते व तार्किकदृष्ट्या ज्ञानाला जरूरच असते, तरमात्र असा निष्कर्ष निघायला पाहिजे की, या अवस्थेत असणे हीच जे काही जाणलें जात आहे त्याच्या सत्यतेची ग्वाही आहे. पण गुरूपेक्षा सूर्य मोठा आहे अशा विधानाच्या सत्यतेशी कोणत्याहि माणसाच्या मनाच्या अवस्थेला, मग ती कोणती का असेना, काय कर्तव्य आहे हे समजणे कठीण आहे; पण आपण हें जर मान्य केले की, मनाच्या अवस्था व अशा विधानाचें सत्य यात काही संबंध नाही, तरमात्र शक्यता अशी आहे की, जे आपण जाणतो ते सत्य असो वा नसो, ती मानसिक अवस्था होऊं शकेल. दुसरें म्हणजे 'क्ष' झोपला असला, आणि त्यामुळे त्या अप्रतिरूप मानसिक अवस्थेत नसला तरीहि 'क्ष' 'प' ला जाणतो हे आपले म्हणणे खरे असू शकेल. यावरून जाणणें हें प्रवृत्ति-सूचित करणारे क्रियापद आहे हे सिद्ध होते. तिसरें, ऑस्टिन म्हणतो त्याप्रमाणे 'जाणणे' याचा वर्णनात्मक असा काही उपयोग नाहीच केवळ क्रियात्मकच आहे. ('ऑस्टिन, जे. एल.' हा लेख पहा.) म्हणजेच मी 'प'ला जाणतो असे म्हणण्याने एखाद्या मनाच्या अवस्थेचें किंवा कशाचेंच वर्णन होत नसून, 'प' च्या सत्यतेची ग्वाही दिली जाते. म्हणून एअरच्या मतें 'क्ष' 'प'ला जाणतो, याचे तीन घटकांत विश्लेषण करतां येते ('एअर, ए. जे' हा लेख पहा.) : (१) 'प' सत्य आहे, (२) 'प' सत्य असल्याची 'क्ष'ची खात्री आहे, व (३) 'क्ष'ला तशी खात्री असण्याचा अधिकार आहे.

या विश्लेषणावर टीका करतांना आपणास असे म्हणतां येईल की, जेथे ज्ञान आहे अशा घटनेंतून मन या ज्ञात्याला कसे वगळून टाकलें व जाणलें याचा अर्थ एका विशिष्ट अप्रतिरुप मानसिक अवस्थेचें वर्णन नाही हे कसें दाखवलें, हें स्पष्ट होत नाही; कारण जाणणें हे प्रवृत्ति दाखविणारे क्रियापद आहे हे मान्य केले, तरीहि ही प्रवृत्ति शरीराचीच का पाहिजे, मनाची कां नको हें स्पष्ट होत नाहीच. ज्ञान म्हणजे एक मानसिक अवस्था आहे हे अमान्य करण्यांतील मुख्य मुद्दा असा दिसतो की, 'क्ष' 'प' ला जाणतो यांतून 'प' चें सत्य निघते; पण 'प'च्या सत्याची ग्वाही देईल अशी कोणतीच मानसिक अवस्था असू शकत नाही. हा युक्तिवाद खरा असेल तर तो फारच जास्त गोष्टी सिद्ध करतो, कारण जर 'प' च्या ज्ञानाला 'प'च्या सत्यतेची ग्वाही द्यावी लागत असेल, तर ज्ञान ही शारीरिक किंवा मानसिक प्रवृत्ति असू शकत नाही; कारण जर कोणतीच मानसिक अवस्था 'प'च्या सत्यतेची ग्वाही देऊ शकत नसेल, तर शारीरिक किंवा मानसिक कोणतीच प्रवृत्तिहि ती ग्वाही देऊं शकणार नाही. शिवाय मला 'प'चे ज्ञान असेल तेवढ्यावरुन 'प'च्या सत्यतेची मी कशी ग्वाही देऊं शकतो हे कोडेच आहे; कारण 'माझ्या' ग्वाही देण्याचा 'प'च्या सत्यतेशी काय संबंध आहे ? सूर्य गुरूपेक्षा मोठा आहे अशा विधानाची सत्यता जशी कोणत्याच तऱ्हेने माझ्या मानसिक अवस्थेवर अवलंबून नसेल, तशी ती माझ्या ग्वाही देण्यावरहि अवलंबून नाही. मुद्दा असा आहे की, एका विशिष्ट पद्धतीला अनुसरून मला 'प'च्या सत्यते-विषयी खात्री बाळगण्याचा अधिकार येत असेल तर त्या पद्धतीमुळे निर्माण झालेली कोणतीहि मानसिक अवस्था 'प'च्या सत्यतेची ग्वाही देईल. मी जर 'प' सत्य आहे अशी ग्वाही देऊ शकलों तर माझी एखादी मानसिक अवस्थाहि तसें करूं शकेल. अशा तऱ्हेने आपल्यापुढे 'द्विशृंगिका' उभी राहते : 'प'चें सत्य माझ्यावर अर्थातच माझ्या कोणत्यातरी मानसिक अवस्थेवर किंवा माझ्या एखाद्या प्रवृत्तीवर अवलंबून तरी आहे किंवा नाही, त्याप्रमाणेच 'प'ला सत्य मानण्याच्या माझ्या अधिकाराहून संपूर्ण स्वतंत्र तरी आहे किंवा नाही ? जर माझ्यापासून ते स्वतंत्र नसेल तर ज्ञानाला एका विशिष्ट मार्गाने म्हणजे मी एखादी पद्धती अनुसरल्याने निर्माण होणारी मानसिक अवस्था म्हणतां येईल; म्हणून ज्या सत्ताशास्त्रीय दर्शनाने मन मान्य केले आहे, त्या दर्शनाला आपल्या ज्ञानशास्त्रांतून मनाला अर्धचंद्र देतां येणार नाही, असा निष्कर्ष काढतां येईल.

ज्ञेय : ज्ञेयाबद्दल म्हणजे ज्याचें ज्ञान होते त्याबद्दलहि वेगवेगळ्या कल्पना आहेत. ढोबळ वास्तववादाच्या ('वास्तववाद' हा लेख पहा.) मतें ज्ञानाचा विषय जाणत्या मनाच्या पूर्णपणें बाहेर असतो. पण विषय हा संपूर्ण मनाबाहेर आहे असें समजलें तर त्याच्याशी संबंध येऊन त्याचें ज्ञान होण्यासाठी मन स्वतःच्या बाहेर कसें जाऊ शकतें ? विषयिवादी (सब्जेक्टिव्ह आयडिॲलिस्ट्स), ('चिद्वाद' हा लेख पहा.) याच्या बरोबर उलट तऱ्हेची चूक करतात आणि विषय मनांतच आहे असें म्हणतात. अशा रीतीने विषय व ज्ञात्याच्या बोधावस्थेचा आशय यांचें तादात्म्य कल्पितात; पण माझ्या ज्ञानाचा विषय म्हणजेच माझ्या बोधावस्थेचा आशय असेल तर ज्ञान व स्वैरकल्पना यांत फरक करणें अशक्य आहे; कारण स्वैर कल्पनेतहि माझ्या बोधावस्थेच्या आशयाची मला जाणीव असते; म्हणून ढोबळ वास्तववाद व विषयिवाद यांच्यांतील वादाचा मुद्दा असा आहे की, ज्ञानाचा विषय मनाच्या बाहेर आहे की आंत आहे ? आता हा प्रश्नहि आलंकारिक भाषेत मांडला गेला आहे; आणि म्हणूनच त्याचा अर्थ स्पष्ट नाही. कारण बाहेर किंवा आंत हा जागेचा संबंध आहे व मन ही काही कोणी जागा नाही; म्हणून मनाच्या बाहेर किंवा आंत म्हणजे काय हे स्पष्ट होत नाही. यासाठी बोसांकेने या प्रश्नाचा असा अर्थ केला आहे की, ज्ञानविषय हा ज्ञातृनिरपेक्ष आहे काय ? त्याच्या मतें तो सीमित ज्ञात्याच्या बाबतीत ज्ञातृनिरपेक्ष आहे, पण असीमित किंवा सामान्य चित्तत्त्वाच्या बाबतीत मात्र नाही. वस्तूला जाणणें म्हणजे विशेष चित्तत्त्वाच्या सीमित मर्यादेपलीकडे जाऊन वस्तु ज्याचा आशय आहे अशा सामान्य चित्तत्त्वांत सहभागी होणें; म्हणून कोणताहि सीमित ज्ञाता वस्तूला जाणूं शकतो; कारण ती कोणत्याच सीमित बोधावस्थेचा आशय नसते, तर सामान्य चित्-तत्त्वांत असते, आणि कोणत्याहि सीमित चित्तत्त्वाला या असीमित चित्तत्त्वाकडे धाव घेता येते. सामान्य चित्तत्त्व व सीमित चित्तत्त्व यांचा संबंध कोणतेहि सामान्य व त्याचे विशेष उदाहरण यांत असणाऱ्या संबंधासारखा असतो. सामान्य हें विशेषांत असतें; मात्र तें आपलें स्वत्व राखून असते. तसेंच सामान्य चित्तत्त्व प्रत्येक सीमित चित्-तत्त्वात असले तरीहि अनेक सीमित चित्तत्त्वातहि तें आपलें स्वत्व कायम ठेवते. सामान्य चित्तत्त्व प्रत्येक सीमित चित्तत्त्वांत असल्याने प्रत्येक सीमित ज्ञात्याला त्यांत सहभागी होतां येते. स्वैरकल्पना व ज्ञान यांत फक्त अंशांचा फरक आहे, कारण स्वैरकल्पनेतहि सीमित ज्ञाता आपल्या एकलकोंडेपणातून बाहेर येतो व त्याचा कोणत्याहि विषयाशी संबंध येतो. तो सामान्य चित्तत्त्वाच्या पातळीपर्यंत पोचलेला नसतो इतकेंच; म्हणून बोसांकेच्या मते वस्तुनिष्ठता किंवा विषयगणना म्हणजे सामान्य व आवश्यक व्यक्तिनिष्ठता किंवा विषयिगतताच होय. ढोबळ वास्तववाद, विषयिवाद व हेगेलवाद अशा तीन विषय-गततेच्या संकल्पनाखेरीज आणखीहि वेगवेगळ्या संकल्पना आहेत. उदा. – इंद्रियवित्तीचें अस्तित्व जे मानतात ते वस्तूला सार्वजनिक व इंद्रियवित्तीला खाजगी समजतात. कांटच्या मते वेदने म्हणजे सुटयासुटया व संबंध नसलेल्या मानसिक अवस्था आणि वस्तु म्हणजे अनेक वेदनांचें संश्लेषण किंवा संघटन म्हणून त्याच्यापुढे असा प्रश्न होता की, अनेक वेदनांचें संघटन कसें होतें हे कसे दाखवितात ? त्याचें म्हणणें विषयाचें संघटन विषयीच्या संघटनांतून म्हणजे सुसंवेदनाच्या अतीत संघटनापासून येते. विषय म्हणजे विषयीहून काहीतरी वेगळा व इच्छाशक्तीला प्रतिकार करणारा, अशीहि विषयाबद्दल एक कल्पना आहे. प्रा. बोनॅमी प्राइसने वर्ड्स्वर्थबद्दल सांगितलेल्या खालील गोष्टीचा उल्लेख एच. एच. प्राइसने केला आहे : तो रस्त्यामधून चालत होता व भिंतीतील पांच सळया असलेल्या एका फाटकापाशी आला.... वरची सळई त्याने उजव्या हाताने घट्ट पकडली, तिला जोराचा धक्का दिला आणि नंतर हे अमर शब्द उच्चारले, 'माझ्या आयुष्यांत असा एक काल होता की, मला माझ्याबाहेर काहीतरी आहे अशी खात्री करून घेण्यासाठी कशाला तरी धक्का मारून पाहावें लागत होतें. माझ्या मनाबद्दल माझी खात्री होती. इतर सर्व गळत गेले आणि विचारांत गुप्त झालें.' अशा अतिरेकी संकल्पनेंत सर्व विश्वच डोळ्यापुढे किंवा बोधावस्थेंत तरंगत असतें; पण वस्तु व घटना यांच्या विषयगत सत्तेची जाणीव होत नाही. जर वस्तूचें ज्ञान होणें म्हणजे तिच्या सत्तेची जाणीव

होणे असेल, तर ती वस्तु जड असेल तर तिची सत्ता सिद्ध होण्यासाठी तिने इच्छाशक्तीचा प्रतिकार केला पाहिजे येथं विपयाला मनाच्या बाहेरची सत्ता समजले गेले आहे

संदर्भ-ग्रंथ : ग्रिफिथ्स, ए पी, संपा *नॉलेज अँड बिलीफ* (लंडन, १९६७), एअर, ए जे · *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ नॉलेज* (लंडन, १९५६); मॉरिक, एच. सपा. *विट्‌गेन्स्टाइन अँड दि प्रॉब्लेम्स ऑफ अदर माइड्‌स* (लडन, १९६७), चिझोम, आर एम. : *थिअरी ऑफ नॉलेज* (न्यूयॉर्क, १९६६).

एस. भट्टाचार्य

ज्ञानशास्त्र, सर्वसामान्य वेदान्तमत :

ज्ञानशास्त्राचा उद्देश : अंतिम सद्‌वस्तूचे ज्ञान म्हणजे तत्त्वज्ञान. त्यात सद्‌वस्तूचे स्वरूप आकलन होईल अशी अपेक्षा असते; पण सद्‌वस्तूचा अर्थ काय ? तो काय एक प्रकारचा पदार्थ आहे की तत्त्व आहे व तत्त्व असेल तर नक्की कोणत्या अर्थाने ? तसेंच सद्‌वस्तु ‘ ज्ञात ’ होते म्हणजे तरी काय ? तिची योग्य वा यथार्थ कल्पना येते, असा अर्थ घेतल्यास झालेली कल्पना योग्य वा सत्य आहे हे कसें ठरवणार ? अर्थात् सद्‌वस्तूचे झालेले ज्ञान ‘ सत्य ’च आहे असा निर्णय घेण्याकरिता प्रमाण (साधन) कोणतें ? सद्‌वस्तूच (ज्ञेय) पुन्हा त्याचे साधन होणार नाही. किमानपक्षी ‘ सद्‌वस्तूचें ज्ञान ’ व ‘ ज्ञानाची सत्यता ’ ह्या दोन्ही वाक्याचा अर्थ एकच घेता येणार नाही. मग तो भिन्न अर्थ कोणता ? शिवाय सद्‌वस्तु किवा सत् कोणते हे ठरविणे प्रथम की ज्ञान केव्हा सत्य म्हणता येईल हे टरवणे जास्त महत्त्वाचें ? ह्यापैकी एकाला प्राथमिक महत्त्व दिल्यानतरदेखील, त्या प्रश्नाचा स्वतंत्रपणे निर्णय लाग् शकतो काय ? हा प्रश्नच आहे. म्हणजेच ज्ञानाच्या सत्यतेचा अर्थ स्पष्टपणे ज्ञात नसल्यास, (ज्ञानाने) ज्ञात झालेले ‘ सत् ’ च आहे याचा निकाल लागू शकेल काय ? वा ज्ञानाच्या सत्यतेसंबंधी काही निश्चित धारणा झाल्यावर, ‘ झालेलें ज्ञान सत्य आहे ’ म्हणून ‘ त्यात सद्‌वस्तुच ज्ञात झाली आहे ’ असा आग्रह धरणे कितपत युक्ति-संगत म्हणता येईल ? असे अनेक मौलिक प्रश्न उद्‌भवतात व त्याचा परामर्श घेणे हाच तत्त्वज्ञानाच्या ज्ञानशास्त्रनामक शाखेचा मुख्य उद्देश असतो.

पुन. ज्ञान एकाच प्रकारचें असते की अनेक प्रकारचे ? ज्ञानाची साधनें कोणती ? किती ? व तितकीच कां ? एक ज्ञान दुसऱ्या ज्ञानाहून भिन्न कसे असतें ? ज्ञानप्राप्तीला कोणती परिस्थिति गृहीत धरावी लागते ? तसेंच ज्ञान होणे हे केवळ मन व इंद्रियांचेंच कार्य आहे कीं बुद्धीचें सहकार्यहि त्यात लागते ? व लागत असल्यास त्याचें नक्की स्वरूप काय ? इत्यादि दुसरेहि प्रश्न काही कमी महत्त्वाचे म्हणता येत नाहीत. याशिवाय मनुष्याच्या मर्यादित्वाबद्दल स्पष्ट कबुली देणें भाग असल्यामुळे अमर्याद व अनंत अशा अंतिम सत्‌चे ज्ञान (आकलन) मानवाच्या बुद्धीला होऊं शकते काय ? व होऊं शकत असल्यास कसे ? या मूलभूत प्रश्नांची उत्तरे सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्तांचीच मदत मागतात. तात्पर्य, ज्ञानशास्त्राचे स्वत.चे प्रश्न जरी स्पष्ट केले गेले तरी त्यांचा उलगडा करतांना मानसशास्त्र, तर्कशास्त्र व (प्राधान्याने) सत्ताशास्त्र या सर्वांच्या मर्यादा बाजूला साराव्या लागतात व तसें करतांनादेखील काही नवीन प्रश्न उपस्थित होण्याची शक्यता असते ते निराळेच.

ज्ञानशास्त्राच्या दृष्टीनें वाचस्पतीची भामति, चित्सुखाची चित्सुखी, श्रीहर्षाचे खंडनखंडखाद्य तसेच जयतीर्थाची प्रमाणपद्धती व वादावली हे ग्रंथ महत्त्वाचे आहेत

प्रमाण-विचार : तत्त्वज्ञानांत सत्यासंबंधीच्या प्रमेयाची आपण अपेक्षा करतो व ती प्रमेये सत्य म्हणजेच प्रमाणित असावी लागतात. ‘ प्रमेयांची सिद्धि प्रमाणानीच होऊं शकते ’ असे सांख्य मत आहे; आणि भारतीय तत्त्वज्ञानात ते सर्वसामान्यच झालेले आहे. विशेषत. वैदिक वा आस्तिक षड्‌दर्शनांत ‘ प्रमाण-विचारा ’ला प्राथमिक महत्त्व देण्यात आलें आहे; तथापि प्रमाणे किती मानावीत व कां, यासबधी एकमत दिसून येत नाही वेदान्तशास्त्रान्तर्गत विभिन्न संप्रदायांतहि याविषयी थोडी मतभिन्नताच आहे. तरी साधारणपणे वेदान्ताला सहा प्रमाणे मान्य आहेत, असें म्हणणें चुकीचें होणार नाही. प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि ही तीं सहा प्रमाणे होत. नैयायिक, सांख्य, (काही) मीमांसक व रामानुजीय वेदान्ती ‘उपमान’ हे स्वतन्त्र प्रमाण मानण्याचे टाळतात आणि अर्थापत्तीला अनुमानाचाच एक प्रकार समजतात. अनुपलब्धि प्रमाणावर जोर देण्याचें श्रेय मात्र वेदान्ताचेच आहे. कारण नैयायिकदेखील, ‘ अभाव ’ नांवाचा एक अंतिम पदार्थ मानूनमुद्धा, त्याला ज्ञात करुन देण्याकरिता अनुपलब्धि हे स्वतंत्र प्रमाण मानत नाहीत. मग वेदान्तांतच हा आग्रह कां धरला जातो ? नैयायिक, वस्तूच्या विद्यमानतेप्रमाणे तिचा अभाव-देखील ‘ प्रत्यक्षा ’नेच कळतो असे म्हणतात. घट असेल तर जमीन घटासह प्रत्यक्ष होईल; व तो काढून घेतला तर तीच (जमीन) घट-विरहित प्रत्यक्ष होईल. मग घटाचा अभाव ज्ञात होण्याकरिता निराळे प्रमाण कशाला ? असा नैयायिकांचा युक्तिवाद आहे. याला वेदान्ताचें उत्तर असे की, ‘ प्रत्यक्ष ’ इंद्रिय-सनिकर्षानेच होत असल्या-मुळे, ‘ अभावा ’च्या बाबतीत तो शक्य होत नाही व म्हणूनच ‘ अभावा ’चें ज्ञान ‘ प्रत्यक्ष ’ प्रमाणाने होतें असें मानणें सयुक्तिक नाही. शिवाय अभावाचेहि विभिन्न प्रकार आहेत. प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव हे संसर्गाने येत असल्यामुळे कदाचित् प्रत्यक्षांत येऊं शकतील; पण अत्यताभाव व अन्योन्याभाव यांना प्रत्यक्षात घालता येत नाही. कारण अन्योन्याभाव इंद्रियगम्य नसून बुद्धिगम्यच असतो व अत्यंताभावसुद्धा स्वतंत्रपणे ज्ञात होतो; त्याकरिता अनुमानाची आवश्यकता नसते आणि प्रत्यक्ष तर असंभवच ठरतें हे स्वतन्त्र साधन वा अभावाच्या ‘ प्रमे ’चें करण म्हणजेच अनुपलब्धि-प्रमाण होय. तसेंच भ्रमप्रत्ययात प्रथम सर्प प्रत्यक्ष दिसतो, नंतर त्यासंबंधीची आपली सत्यत्वबुद्धि नाहीशी झाल्यावर सर्पाचा एक प्रकारचा अभाव असतो. हा अभाव प्रत्यक्षाने ज्ञात होतो असे कसें म्हणता येईल ? कारण वस्तुसहिततेच्या अपेक्षेने येणाऱ्या वस्तु-राहित्यरूपी अभावाचें जरी कदाचित् प्रत्यक्ष मान्य केलें तरी भ्रामक सर्पाच्या अभावाचेहि प्रत्यक्ष मानणे युक्तिसंगत होणार नाही; व म्हणूनच ‘ नाही ’ अशीच उपलब्धि (ज्ञान) ज्या साधनाने होते तेच ‘ अनुपलब्धि ’ प्रमाण होय व तें मान्य करणे अनिवार्य ठरतें, असें वेदान्ताचें मत सांगतां येईल.

प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द यांपैकीदेखील अनुमानाला आवश्यक असणारी हेतु-व्याप्ति प्रत्यक्षावरच अवलबून असल्यामुळे त्याची मौलिकता थोडी कमी होते आणि तीच स्थिति उपमान व अर्थापत्तीचीहि आहे. ‘प्रत्यक्ष’ व ‘शब्द-प्रमाणे’ मात्र परस्परभिन्नच नाहीत तर पूर्णपणे

स्वतंत्र आहेत; कारण जे प्रत्यक्षाने कळू शकत नाही तें सागणारेच शब्दप्रमाण होय. उदा. – पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक, दृष्ट-अदृष्ट इत्यादीचे ज्ञान शास्त्रवचनांच्याद्वाराच होऊं शकते. शास्त्रवचने ऋषि-मुनीचे शब्द होत, पण 'त्यांना ती प्रत्यक्ष झाल्याशिवाय त्यांनी या गोष्टीसंबंधी कसें सांगितलें ?' हा संशय अस्थानी ठरतो; कारण त्या गोष्टी यौगिक प्रत्यक्षाने कळतात असे वेदान्ती मानीत नाहीत प्रत्यक्ष तें प्रत्यक्ष, मग ते लौकिक असो वा यौगिक. शब्दप्रमाणाच्या अभावी बऱ्याच गोष्टी अज्ञात राहतील; कारण त्यांच्याद्वाराच म्हणजे सागितल्या म्हणूनच त्या कळतात, नतर त्यांचा विचार कितीहि व कसाहि केला जावो·

'अयमात्मा ब्रह्म', 'सर्व खलु इद ब्रह्म' ही श्रुति-वचने शब्द-प्रामाण्याच्याद्वाराच आत्मब्रह्मैक्याची व ब्रह्माच्या सर्व-व्यापित्वाची माहिती आपल्याला देतात एरव्ही ती कल्पना येणेच शक्य झाले नसते. 'आत्मब्रह्मैक्य' हें सत्य केवळ बुद्धिनिर्मित सयुक्त कल्पना नव्हे; तद्वतच इंद्रियानुभवावर आधारित असे तर्क-सामान्यीकरणहि नव्हे· 'सत्यं ज्ञानम् अनंतं ब्रह्म' हें वाक्यहि त्याच प्रकारचें आहे. 'ही वाक्यें उत्स्फूर्त असून सागणाऱ्याच्या दिव्यानुभवाची अभिव्यक्ति करतात' असे मानूनहि शब्द-प्रमाणाला मूलत. प्रत्यक्ष-प्रमाणात घालता येत नाही; कारण 'प्रत्यक्षा'ची इद्रिय-मर्यादा ठरलेली आहे. फारतर वेदान्ती म्हणतात त्याप्रमाणे सुख-दु खांचें मानस-प्रत्यक्ष व वृत्ति-ज्ञानाचें साक्षि-भास्यत्व यानादेखील आंतरिक प्रत्यक्षात घालतां येईल; परंतु ब्रह्मानुभूति मात्र प्रत्यक्ष प्रमाणात सापडणारी नव्हे एवंच शब्द-प्रमाणाचा आधार त्याच्या मुळाशी असलेल्या अनुभवाला न मानतां शब्द वापरणाऱ्याच्या श्रेष्ठतेवर जी आपली श्रद्धा असते तीच त्याचा खरा आधार होय; आणि म्हणूनच 'शब्द-प्रमाणा'ला 'आप्त-वचन' असें पर्यायी नांव आहे. कारण 'आप्त' म्हणजे जो स्वत तृप्त असल्यामुळे स्वार्थ-विरहित अशा निर्व्याज परार्थाकरिता (दुसऱ्याच्या कल्याणा-करिताच) सागणारा होय वेदान्तात तरी शास्त्र-वचनरूपी शब्दप्रमाण याच अर्थाने घेतले जातें.

प्रत्यक्ष इंद्रियांच्याद्वारा जे कळतें त्यावावत श्रुतीना प्रमाण मानण्याचें कारण नाही; व ते सागण्याच्या भानगडीत श्रुति (सहसा) पडतहि नाहीत. पाण्याने तृषा शात होते हे प्रत्यक्षच असल्यामुळे त्याकरिता श्रुति नको व त्याविरुद्ध शेकडो श्रुति सापडल्या तरी आम्ही त्यांना मानणार नाही, असें शंकराचार्य म्हणतात; पण 'हे सर्व जगत् ईश्वरानेच व्याप्त आहे' असें जे ईशोपनिषद् म्हणतें ते प्रत्यक्ष नसल्यामुळेच श्रुतिप्रामाण्य आवश्यक ठरते व ते प्रामाण्य मान्य करून पुढे श्रुति-संगत तर्काचा उपयोग करून त्याची सत्यता (खरा अर्थ) पटवून देण्याचा प्रयत्न भाष्यकार करतात. तात्पर्य हे की, श्रुति-प्रमाण मान्य केल्याने बुद्धि रिकामी राहते असा अर्थ नाही. उलट त्यानंतरच बुद्धीचें खरे कौशल्य दिसून येते केवळ स्वतत्र व स्वच्छंदी तर्क मात्र वेदान्तमतात अप्रतिष्ठित व म्हणूनच अप्रमाण मानला जातो. श्रवण, मनन, निदि-ध्यासन इत्यादि मोक्ष-साधना श्रुतिसंगत तर्कानेच होऊं शकते. पण ते तर्काने झालेले ज्ञान म्हणजे आत्मानात्म-विवेकरूपी निश्चिति, स्वानुभवानेच पूर्ण होते याच अर्थाने वेदान्तांत तत्त्वज्ञान अनुभव-पर्यवसायी असते असे सांगितले जाते अर्थात् प्रथम श्रुति, नंतर तर्क व त्यानंतर स्वानुभव हीं तिन्हीहि सहकार्याने प्रमेय-सिद्धीचें कार्य करतात, असे वेदान्त आवर्जून सागतो.

शास्त्रप्रतीति, गुरुप्रतीति व आत्मप्रतीति अशा त्रिविध पायावरच आत्मज्ञानाची साधना वेदान्तांत का सांगितली आहे हे यावरून स्पष्ट होते; आणि याचें कारणाने गुरु 'शास्त्रे परे च निष्णात.' असावा असा वेदान्ताचा दंडक आहे. ज्याला शास्त्र अवगत असून स्वानुभवहि आहे तोच शिष्याला नि.सदेह करून आत्मानुभव आणून देण्यास कारणीभूत होतो अन्यथा तत्त्वज्ञान म्हणजे केवळ शाब्दिक कसरत वा कल्पनाविलासच ठरेल. चिद्विलासरूपी अंतिम सत्य असो वा 'वासुदेव. सर्वमिति' हा ईश्वरप्राप्तीचा सिद्धान्त असो, तर्करूपाने जरी श्रुतिसंगत कल्पनांचा उपयोग वेदान्तांत मान्य केला असला, तरी ज्ञानाचे अनुभवात पर्यवसान झालें म्हणजे त्या कल्पनांचे वैयर्थ्यहि ज्ञात होते व त्याच्या स्वतत्र सत्यतेसबंधीचा दुराग्रह राहत नाही असे वेदान्ती म्हणतात; पण त्याकरिता या कल्पनाची उपयुक्तता नाकारण्याचे मुळीच कारण नाही.

ज्ञानाची उत्पत्ति, स्वरूप व प्रामाण्य : ज्ञान वस्तुनिष्ठ असावे अशी आपली अपेक्षा असते, पण वस्तुनिष्ठतेचा नक्की अर्थ काय ? ज्ञाता व ज्ञेय याहून ज्ञानाला आपण निराळे काढतो. ज्ञान ज्ञात्याला होते एवढेच नव्हे तर, त्याकरिता ज्ञात्याचा प्रयत्नहि कारणीभूत होतो असे साधारणत. मानले जातें. हा प्रयत्नच बुद्धि-वृत्ति असा सबोधला जातो. ज्ञात्याहून भिन्न मानलेले जे ज्ञेय त्याच्या दिशेने बुद्धि (= मन, अंत करण, इद्रिये इत्यादि) जेव्हा कार्यान्वित होते तेव्हा ज्ञान-वृत्ति म्हटली जाते. ज्ञान-वृत्ति ज्ञात्या-(आत्म्या-) पासून उगम पावते हे स्पष्ट असताना ती वस्तु-(म्हणजे ज्ञेय-) निष्ठ असावी अशी अपेक्षा आपण कशी म्हणजे कोणत्या अर्थाने करूं शकतों ? केवळ ज्ञेयाभिमुख असणे म्हणजे काही वस्तुनिष्ठता नव्हे मग 'ज्ञेया'पासून निघणे (व ज्ञात्याकडे पोहोचणे) म्हणजे वस्तुनिष्ठता म्हणतां येईल काय ? अर्थातच नाही; कारण वस्तुनिष्ठता वृत्तीची असल्यामुळे व वृत्ति आत्माधिष्ठितच असते, म्हणून ती ज्ञेयाकडे जाणारी असली तरी ज्ञेया'पासून' निघते असे म्हणणें अयोग्य वाटतें; पण वस्तु-निष्ठ म्हणजे वस्तू-(ज्ञेयां-)तच राहणारी असा अर्थ केल्यास त्या वृत्तीमुळे 'ज्ञान' कसे होणार ? वृत्ति स्फुरण किवा क्रियारूप असल्यामुळे ती आत्मभिन्न अशा ज्ञेय-वस्तूत राहूं शकते, असे कसे म्हणता येईल ? शिवाय ती तशी राहूं शकली तरी जोपर्यंत ती ज्ञेयाच्या वाहेर पडून आत्म्या-पर्यंत पोचत नाही तोपर्यंत ज्ञान होणे असंभवनीय ठरेल; पण वस्तुनिष्ठ वृत्तीला वस्तूच्या वाहेर पडून ज्ञात्याकडे जाण्याची काय आवश्यकता ? कारण तो जर तिचा स्वभावच असेल तर नेहमीच 'ज्ञान' होत राहील; पण तसे होताना दिसत नाही. कारण अनेक वस्तु आपल्याला 'अज्ञात' असतात अशी आपण स्पष्ट कबुली देतो. मग वृत्तीचा तसा स्वभाव नसतांना कधी-कधी ती वस्तूच्या वाहेर पडण्याकरिता पुरेसें कारण काय ? ज्ञानाच्या वस्तुनिष्ठतेवर भर देणाऱ्या न्याय व त्यासारख्या दुसऱ्या मीमांसादिक तत्त्वप्रणालीत या प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही. वेदान्त-मतांत मात्र प्रमाणांची चर्चा करतांना 'प्रत्यक्षत्वा'ची सकारण फोड करून दाखविली आहे; व त्याकरिता ब्रह्माच्या सर्वव्यापकत्वाचा सत्ता-शास्त्रीय सिद्धान्त जमेस धरून त्याचें समर्थनहि केले आहे (पहा : धर्मराजाध्वरीन्द्रकृत 'वेदान्तपरिभाषा').

ज्ञानाचें प्रामाण्य व याथार्थ्य : न्याय, मीमासा व इतर दर्शनां-प्रमाणे वेदान्तांतहि ज्ञानाचे प्रामाण्य व याथार्थ्य यात भेद केला जातो

व ज्ञानाच्या स्वरूपाचा विचार करून झालेले ज्ञान सत्य वा यथार्थ केव्हा म्हणतां येईल यासबधी वेदान्तमतात काही महत्त्वाचे विचार मांडलेले आढळून येतात या सदर्भात ज्ञान-निष्ठावादी वेदान्ती गौडपाद, शंकराचार्य व त्याचे अनुयायी आणि भक्ति-निष्ठावादी वेदान्ती रामानुज व अन्य वैष्णवपथी तत्त्वज्ञ याच्यात मतभेद दिसून येतो शाकरवेदान्ता-प्रमाणे 'ज्ञान' चित्स्वरूप असून परब्रह्माचा स्वभावच होय व त्यामुळे जीव (ज्ञाता) आत्मा वा साक्षी या नात्याने ज्ञानस्वरूप ठरतो या ज्ञानाला रामानुजदेखील 'स्वरूपभूत ज्ञान' म्हणतात, पण व्यवहारात जे निरतन पण विभिन्न ज्ञान होत राहते ते रामानुजाच्या भाषेत 'धर्म-भूत' ज्ञान होय. ही धर्मभूत ज्ञाने विषयानुसार परस्परभिन्न तर असतातच, पण स्वत. 'विशेषण'रूपी असून कोणत्यातरी जीवाच्या आश्रयाने राहतात, म्हणूनच त्याना 'धर्म'-(विशेषण-) भूत म्हटले जाते शाकरवेदान्ताच्या भाषेत या ज्ञानाला 'वृत्ति-ज्ञान' म्हणतात व ते ज्याला असते त्याला 'अनित्य-दृष्टि' अशी संज्ञा दिली जाते. अर्थात् याहून निराळी जी 'नित्य-दृष्टि' ती सर्व ज्ञात्याचा व ज्ञानाचा अतिम आधार असून ती ईश्वर वा ब्रह्मस्वरूपच ठरते. तीत ज्ञाता व ज्ञेय असे भेद नसतात, किवा ते उत्पन्न झाले तरी त्यापासून तिच्या नित्यतेत यत्किंचितहि विघाड होत नाही, पण ही दृष्टि प्रमाणबाह्य म्हणजे कोणत्याहि प्रमाणाने व्याप्त न होणारी असल्यामुळे, ती ज्ञानशास्त्राचा साक्षात् विषय नसून तिचे विवेचन सत्ताशास्त्रातच होऊ शकते. विशेष ज्ञाने उद्भवतात व मावळतात; एवढेच नाही तर ती मर्यादित व अपूर्णहि असतात त्यामुळे ती नेहमी सत्य असतातच असे नाही, कारण त्याचा 'बाध' होताना आपण पाहतो अर्थातच त्याच्या सत्यासत्य-निर्णयाकरिता काही निकष व नियम असणे आवश्यक ठरते

रामानुजमतात धर्मभूत ज्ञान चिद्वस्तूंच्या गटात पडत नाही, कारण ते ज्ञाता (जीव) नव्हे. त्याचे कार्य केवळ विषयांचा प्रकाश करणें (त्याना ज्ञात करून देणें) एवढेच आहे, आणि विषयांप्रमाणे ते स्वत.हि जाणले जाते म्हणून त्या दृष्टीने ते जड कोटीतच पडते; पण त्याला पूर्णपणे जड म्हणता येत नाही, कारण विषय स्वतःचा प्रकाश करू शकत नाहीत, पण धर्म-भूत ज्ञान मात्र 'स्वयंप्रकाश' असते, परतु तसेच ते 'स्वयप्रमाण'हि असते काय ? रामानुज धर्मभूत ज्ञानाला स्वयंप्रमाण मानतात; पण त्याकरिता दिलेली कारणें मीमांसकाप्रमाणे केवळ तार्किक नसून सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्ताशी निगडित आहेत असें दिसून येते. झालेले ज्ञान जर स्वयंप्रमाण मानले नाही तर कोणत्या तरी दुसऱ्या 'ज्ञाना'नेच त्याचें प्रामाण्य सिद्ध करावे लागेल; पण जी शंका पहिल्या ज्ञानासंबधी घेतली ती सिद्ध करणाऱ्या ज्ञानासंबधीहि असू शकते व अशा रीतीने एका ज्ञानाचे प्रामाण्य दुसऱ्या ज्ञानाच्या साहाय्याने सिद्ध करण्याच्या प्रक्रियेत अनवस्था-दोष येतो, म्हणून मीमांसक कोणतेहि ज्ञान स्वत प्रमाण मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही असे म्हणतात.

रामानुजांना हें मीमांसा-मत अमान्य आहे असें नाही; पण ज्ञानाचा बाध होतो याची उपपत्ति कशी लावावयाची ? हा प्रश्न त्यांना जास्त महत्त्वाचा वाटतो. शिवाय ज्ञानाच्या स्वत प्रामाण्याचा अर्थहि रामानुज-मतांत फार निराळा आहे. त्याच्या मतात धर्म-भूत ज्ञान स्वत.प्रमाण म्हणजे 'सत्य' असतेच, कारण अगोदरच असलेल्या विषयाला प्रकाशित करण्याचेंच ज्ञानाचें कार्य असल्यामुळे, ज्ञान असत्य असूच शकत नाही, जे ज्ञान होते ते सत्यच असते; कारण त्याने ज्ञात झालेला विषय (सत्य) होता म्हणूनच तो प्रकाशित होऊ शकला तो जर नसताच तर (त्याचे) ज्ञानच झाले नसते. कारण असलेल्या वस्तूचेच ज्ञान होऊं शकते, ज्ञान काही विषय निर्माण करीत नाही, असा 'सृष्टि-दृष्टि-वादी' सिद्धान्त रामानुजीय मतांत गृहीत धरलेला दिसून येतो. रामानुज-मतांत जगताची (व जीवाचीदेखील) पारमार्थिक (= नित्य) सत्यता मान्य केली जाते, व त्याला अनुसरूनच ही त्याची ज्ञानाच्या स्वत प्रामाण्याची कल्पना आहे. मध्व व वल्लभ दोघेहि स्वत प्रामाण्य मानतात, पण व्यवहारांत ज्ञाने असत्य ठरतात, त्याचे काय ? याकरिता रामानुज-मतांत नैयायिका-प्रमाणे ज्ञानाचे 'प्रामाण्य' व 'याथार्थ्य' यांत भेद केला जातो व तत्त्वत. ज्ञानाचे प्रामाण्य जरी स्वत.सिद्ध असले तरी त्याचें याथार्थ्य त्याच्या व्याव-हारिक योग्यतेवरूनच ठरविले जातें, अशी दुटप्पी भूमिका घेतली जाते; व म्हणूनच 'भ्रम'-ज्ञान जरी स्वत.प्रमाण असले तरी यथार्थ नसल्या-मुळेच त्याचा बाध होतो व ते त्याज्य ठरते, असे या मतात मानलें जाते.

या दुहेरी उपपत्तीच्या भानगडीत न पडता अद्वैत-मतांत 'अबाधितता' हाच ज्ञानाच्या प्रामाण्याचा वा सत्यतेचा निकष मानला जातो. जोपर्यंत झालेले ज्ञान बाधित होत नाही, म्हणजेच त्याच्या विरोधी ज्ञान प्राप्त होत नाही, तोपर्यंत ते सत्यच समजावे असा याचा अर्थ होतो व अशा सापेक्षाने का होईना, अबाधित राहणाऱ्या ज्ञानांच्या समष्टीलाच व्यवहार वा जगत् ही संज्ञा आहे. जगताची व्यावहारिक सत्ता ती हीच. तात्पर्य, कोणतेहि वृत्ति-ज्ञान नित्य सत्य न मानतादेखील, त्याच्या कमीअधिक अबाधिततेनुसार ते व्यवहार्य ठरत असल्यामुळे, त्याला व्यावहारिक सत्ता वा जागतिक सत्त्व प्राप्त होते.अशा रीतीने शांकरमतांत वृत्ति-ज्ञानाचे प्रामाण्य म्हणजेच व्यावहारिक सत्यता 'अबाधितते'च्या निकषाने ठरविली जाते. या मतात केवळ ब्रह्मज्ञानच नित्य अबाधित राहत असल्यामुळे त्याच्या सत्यासत्यतेचा प्रश्नच उद्भवत नाही; पण तेच आदर्शरूपी ज्ञान असल्यामुळे त्याच्या वैशिष्ट्यानुसार वृत्ति-ज्ञानाची प्रतिष्ठा ठरविणे योग्य मानले जाते.

वेदान्तांतील ख्याति-वाद : रामानुज जीव व जगत् दोन्हीहि ईश्वराचे दृश्य शरीर या नात्याने अंतिम सत्यच मानतात; आणि म्हणूनच त्यांच्या मतानुसार कोणतेहि धर्म-भूत ज्ञान खोटे असूच शकत नाही; कारण तें 'खऱ्या' जगताबद्दलच असते. मग आपल्याला जे भ्रम होतात त्याची वाट काय ? जे ज्ञान खोटे ठरते त्यालाच आपण 'भ्रम' म्हणतो. मग 'खोटे' ज्ञान कसे होऊ शकते ? अथवा हाच प्रश्न पारिभाषिक स्वरूपांत माडावयाचा असल्यास 'भ्रम-विषयाची सत्ता कोणत्या प्रकारची मानावी ?' या प्रश्नाचे उत्तर भारतीय तत्त्वज्ञानान्तर्गत सर्वच प्रमुख दर्शनांनी आपापल्या सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्तानुसार देण्याचा प्रयत्न केला आहे; आणि या सदर्भात नैयायिकांचा अन्यथा-ख्यातिवाद, मीमासकांचा अ-ख्यातिवाद व बौद्धाचा असत्-ख्यातिवाद प्रसिद्ध आहेत. रामानुज सत्-ख्यातिवादी आहेत, तर शाकरमत या सर्वाहून निराळे असून, ते अनिर्वचनीय ख्यातिवाद म्हणून संबोधले जातें. मध्वांनी अन्यथाख्याति मानली आहे. एखादी वस्तु जिथे नाही तिथे कल्पिली म्हणजे अन्यथाख्याति. वल्लभ भ्रांतीचे स्पष्टीकरण अन्यख्याति असे देतात. शुक्तीहून अन्य वस्तु रजत, तिचें ग्रहण होण्याने अन्यख्याति येते.

धर्म-भूत ज्ञान वा वृत्तिज्ञान ज्या विषयाचें असतें त्याचें अतिमतः ब्रह्म-(रामानुजाचा ईश्वर-)च अधिष्ठान असल्यामुळे सत्-(ब्रह्म)-वस्तु कोणत्याहि ज्ञानांत ज्ञात होतेच. या दृष्टीने सर्व ज्ञाने ' सत्य 'च असतात असें म्हणणे भाग आहे. मग त्याचा बाध कसा होऊं शकतो ? आणि त्याहूनहि महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे, बाध कशाचा होतो ? यांपैकी रामानुज-मतात पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर दिलेलें आहे, तर शांकर-मतांत दुसऱ्याचे. रामानुज म्हणतात की, धर्म-भूत ज्ञानें सत्यच असली तरी ती अपूर्ण असतात व या अपूर्णतेमुळेच काही ज्ञाने अव्यवहार्य ठरतात; आणि ही अव्यवहार्यता पराकोटीला पोहोचली की, त्यालाच ' भ्रम ' ही संज्ञा प्राप्त होते. तात्पर्य, मृगजळांत दिसलेलें पाणी ' ज्ञेय ' या नात्याने जरी ' सत् ' असले तरी ते अत्यंत अव्यवहार्य ठरत असल्यामुळेच त्याला आपण ' भ्रम ' म्हणतों; कारण तें पाणी तृष्णा तर शांत करू शकतच नाही, पण त्याचा स्पर्शहि असंभव ठरतो. तात्पर्य, भ्रमाचें बीज ज्ञानाच्या असत्यतेत नसून त्याच्या अपूर्णतेंत आहे, असे हे मत सांगतां येईल. अर्थात् अपूर्णतेला काही मर्यादा नाही.

शाकरमतानुसार ब्रह्मवस्तु निरवयव असून सर्वच ज्ञानाचें अधिष्ठान असते; पण विषयानुसार ज्ञाने विभिन्न असतात. ही विषय-भिन्नता काही ब्रह्माची नव्हे, अन्यथा ब्रह्म विभाज्य ठरेल; म्हणजेच ती काल्पनिक वा मिथ्या आहे; पण विषय काल्पनिक असूनदेखील अबाधित राहिल्यास व्यवहार्य ठरतात व हीच त्यांची लौकिक सत्यता होय. याविरुद्ध (काल्पनिक) विषय क्षणभर सत्य वाटून पुढे जर अव्यवहार्य ठरला, वा विरुद्ध-वृत्ति-ज्ञान उत्पन्न होऊन त्यामुळे त्याचा ' बाध ' झाला, तर त्याला आपण ' भ्रम ' म्हणतों. तात्पर्य, (भ्रम-) ज्ञानाचा विषय व्यावहारिक दृष्टीनेदेखील अत्यंत असत्य म्हणतां येत नाही; कारण तो क्षणभर का होईना ' प्रत्यक्ष ' होतो; पण त्याला ' सत्य 'हि म्हणता येत नाही; कारण तो पुढे अव्यवहार्य ठरत असल्यामुळे त्याचा बाध होतो; तसेच त्याला एकाच वेळी सत्य व असत्य दोन्ही मानणें तर्कदुष्ट असल्यामुळे तोहि विकल्प संभवत नाही; व याच अर्थाने त्याची सत्ता सद्-असद्-विलक्षण म्हणजेच अनिर्वचनीय म्हटली जाते.

पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांशीं तुलना : ज्ञानशास्त्राच्या आधारें प्रथम ज्ञानाच्या स्वरूपाची व प्रामाण्याची मीमांसा करून व त्यानुसार मानवी बुद्धीला होऊं शकणाऱ्या ज्ञानाच्या मर्यादा व सापेक्षता ठरवून नंतरच काही सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्त माडता आले तर पाहावेत, असा पाश्चात्त्य अर्वाचीन तत्त्ववेत्त्यांचा दृष्टिकोण आहे; परंतु ज्ञानशास्त्र तत्त्वज्ञानाचेंच एक अंग असल्यामुळे, ' ज्ञाना 'संबंधी अतिम विचार करण्याचाच प्रयत्न त्यात केला जातो; पण असा विचार अंतिम सत्याविषयीच्या काही मूळ धारणा (श्रद्धा) जमेस धरल्यावाचून होऊंच शकत नाही अशी साधारणतः सर्वच भारतीय तत्त्व-विचारकांची भूमिका दिसून येते. वेदान्तमतांत तर ही विचारसरणी प्रामुख्याने आढळते. रामानुजीय तत्त्वज्ञानांतील सत्-ख्यातिवाद व शांकरमतांतील अनिर्वचनीय ख्याति आणि अबाधिततेचा सिद्धान्तहि त्याचेच द्योतक आहेत, पण भारतीय सत्ताशास्त्रदेखील पूर्णपणें स्वतंत्र असते, असें म्हणतां येणार नाही. त्यावरहि धर्मश्रद्धाचा व मोक्षसाधक अंतिम निष्ठाचा प्रभाव पडतोच. रामानुजीय उपनिषद्-भाष्यांवर व एकंदर वेदान्तविचारावर त्याच्या भक्ति-निष्ठेचा प्रभाव अगदी स्पष्ट आहे; आणि याच बाबतींत शांकर-मताची ज्ञान-निष्ठा काही कमी स्पष्ट आहे असें नव्हे.

शिवाय ज्ञानाचें स्वरूप वाटते तितके सरळ व सुलभ नाही. ज्ञानाला एक ' पदार्थ ' समजावे, वा तो एक प्रकारचा ज्ञाता-ज्ञेय-' संबंध ' होय, किंवा तसा संबंध आणून देणारे एक ' माध्यम ' आहे याविषयीहि पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांतदेखील एकमत नाही. तसेंच ' ज्ञान ' शब्दाला काही मूळ अर्थ आहे असे गृहीत धरावयाचे किंवा त्याच्या उपयोगानुसार, त्याचा (ज्ञानाचा) अर्थ आपण निश्चित करावयाचा ? याशिवाय ज्ञान तात्त्विक व व्यावहारिक दोन्ही प्रकारचें असूं शकतें ही गोष्ट निराळीच. यथार्थवर्णन, सत्यासत्य-निर्णय व कर्माकर्म-विवेक हे सर्व तत्त्वतः ज्ञानांतच मोडतात.

ज्ञान ही एक ' उपलब्धि ' आहे अशी भूमिका भारतीय तत्त्व-वेत्त्यांनी व विशेषत. वेदान्त-विचारकांनी घेतलेली दिसून येते. स्मृति स्वतः उपलब्धि-स्वरूप नसते व ती ' ज्ञान ' नसून (पूर्व-) ज्ञानाची अपेक्षा ठेवते; पण परमार्थत वेदान्तमतांत ज्ञान (=नित्यदृष्टि) आत्म्याचे स्वरूप असल्यामुळे त्याची ' उपलब्धि ' शक्य होत नाही, आणि म्हणूनच भगवद्गीतेत, ' आत्मज्ञानप्राप्ती 'ला स्मति म्हणून संबोधिलें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : दत्त, डी एम. : *दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग* (लडन, १९३२; सुधा. आ. २, कलकत्ता, १९६०); राधाकृष्णन, एस. : *इंडियन फिलॉसफी, २ खं* (लंडन, १९२३; सुधा. आ १९२९).

द. शा. जकाते

ज्ञा न शा स्त्र, सां ख्य म त : ज्ञान म्हणजे काय ? ज्ञानाच्या क्षेत्रात काय काय येते ? सत्तेचे स्वरूप प्रकट करणे ज्ञानाला शक्य आहे काय ? आपले विश्वविषयक ज्ञान वास्तव व विश्वसनीय आहे की नाही हे आपल्याला ठरवितां येईल काय ? अशा तऱ्हेच्या प्रश्नांची उत्तरें शोधण्याचे काम ज्ञानशास्त्र करते. थोडक्यात सांगावयाचें म्हणजे ज्ञानशास्त्रांत ज्ञानाच्या स्वरूपाचीच चिकित्सा केली जाते.

ज्ञानशास्त्राचा असा अर्थ घेतला तर असें म्हणतां येईल की, उपलब्ध सांख्यग्रंथात साख्याची ज्ञानशास्त्रीय बैठक उठावदारपणे मांडण्यांत आलेली नाही. साख्य-सप्रदायाचे दोन प्रमुख ग्रथ – साख्यकारिका व सांख्यसूत्रें–यांत उच्च ज्ञानशास्त्रीय मीमांसेची फक्त स्थूल कल्पना सूचित केलेली आहे. या लेखांत सांख्यांच्या ज्ञानशास्त्राचें विवेचन खालील विषयांना धरून केलेलें आहे :

(१) ज्ञानाचें स्वरूप, (२) ज्ञानाचे प्रकार, (३) ज्ञानाचें सत्यासत्यत्व, (४) भ्रम, (५) योगजप्रज्ञेचे खरें स्वरूप.

ज्ञानाचें स्वरूप : शुद्ध चैतन्य व वृत्तिज्ञान यांतील फरक साख्यांना मान्य आहे. पुरुष हे शुद्ध चेतनतत्त्व आहे. हें चेतनतत्त्व जडवृत्तीना प्रकाशांत आणते; पण पुरुष व प्रकृति ही दोन भिन्न तत्त्वे आहेत असें दर्शविणाऱ्या वृत्त्यात्मक बुद्धीहून तें वेगळे आहे. पुरुष हा केवळ साक्षि-स्वरूप, अकर्ता, द्रष्टा असून तो उदासीन आहे. बुद्धीला होणाऱ्या

सुखदुःखापासून तो अलिप्त असतो याउलट वृत्तिज्ञान अगर ज्ञान म्हणजे चेतनतत्त्वाच्या प्रतिबिंबामुळे प्रकाशित होणारी बुद्धिवृत्तिच होय. सृष्टीतील वस्तूचे ज्ञान व पुरुष आणि प्रकृति यांच्या विविक्ततवाचे ज्ञान या दोन्हींचा समावेश वृत्तिज्ञानात होतो.

ज्ञानाचे प्रकार ' वृत्तिज्ञान अगर ज्ञान दोन प्रकारचे आहे : अविवेकज्ञान बुद्धि व चेतनतत्त्व यातील फरक न कळता झालेले स्थूल ज्ञान विवेकज्ञान बुद्धि व चेतनतत्त्व यातील विविक्ततेचे ज्ञान अविवेकज्ञान फक्त सृष्टीतील वस्तूचेच होते सामान्यत. हे ज्ञान म्हणजे चेतनतत्त्व व चेतनाविष्ट बुद्धि यातील फरक न उमगता आणि ती दोन्ही एकच आहेत असे अज्ञानाने मानून झालेले जीवनाचे सामान्य ज्ञान प्रथम बुद्धीवर पुरुषाच्या प्रकाशाचा म्हणजे जाणिवेचा झोत पडतो व नंतर ती इंद्रियांच्याद्वारा तिला जागृत करणाऱ्या वस्तूचा आकार धारण करते. अशा प्रकारे चेतनाविष्ट बुद्धि व सृष्टीतील वस्तु यांच्यात वास्तव संबंध निर्माण होतो त्या वस्तूचा व पुरुषाचा संबंधमात्र केवळ प्रतिबिंबद्वारा निर्माण झालेला असून फक्त वरकरणी असतो. विवेक-ज्ञान : विवेकज्ञान म्हणजे इंद्रियगोचर विषयाच्या ज्ञानापेक्षा अगदी वेगळे असे आत्म्याचे ज्ञान तत्त्वाभ्यासाने अगर योगाभ्यासाने प्राप्त होणाऱ्या कैवल्याच्या ही अगदी जवळची पायरी ऐहिक जीवनातील सामान्य विषयज्ञानाच्या पायावर उभारलेल्या वृत्ति-ज्ञान-मनोऱ्याचे हे अत्युच्च टोक या टोकापलीकडे अक्षर जीवनाचा प्रांत लागतो संप्रज्ञात समाधीच्या अस्मिता-अवस्थेत योग्याला अस्मितातत्त्वाचे अगर महत्तत्त्वाचे प्रत्यक्ष ज्ञान असते (याच तत्त्वाच्या पोटी अनेकत्वाची बीजे असतात), व आपण स्वत विषयी असून त्यापासून भिन्न आहो याचीहि जाणीव असते वृत्तिज्ञानाची ही परमोच्च पायरी असली तरी ती पुरुषाच्या स्वरूपावस्थानाची अवस्था नव्हे चेतनतत्त्व वृत्तिद्वारा प्रतिबिंबित न होता जेव्हा आपोआपच प्रकट होते, तेव्हा अस्मिता-अवस्थेतील विवेकज्ञान स्वरूपस्थितीच्या अगदी जवळ जाऊन पोहोचते. सर्व वृत्तींचा लोप झाला म्हणजे असंप्रज्ञात समाधि साध्य होऊन संपूर्ण स्वरूपस्थिति प्राप्त होते. अस्मितावस्थेतच 'न मे', 'नाहम्' अशा तऱ्हेचे ज्ञान स्फुरते

ज्ञानाचें सत्यासत्यत्व : सांख्यमताप्रमाणे ज्ञानाचे यथार्थत्व वा अयथार्थत्व त्या ज्ञानाबरोबरच निर्माण होते ज्या परिस्थितीत ज्ञान व त्याची यथार्थता निर्माण होते, त्याच परिस्थितीमुळे त्या ज्ञानाच्या यथार्थतेची लगेच जाणीव होते ज्ञानाचे अयथार्थत्वमात्र ज्ञानाबरोबरच आपोआप (स्वत) निर्माण होत असले, तरी त्याची जाणीवमात्र परतोग्राह्य (दुसऱ्या गोष्टीवरून – पुढील विफल परिणामावरून) असते

भ्रम : सांख्यदर्शनात भ्रमाचे विवेचन पुढे दिल्याप्रमाणे केले आहे. भ्रम दोन प्रकारचा असतो : (१) एकाच पदार्थाविषयीचा भ्रम त्याच्या एका भागालाच तो संपूर्ण पदार्थ मानण्याने निर्माण होतो (२) दोन पदार्थाविषयीचा भ्रम त्यांतील भिन्नता लक्षात न आल्याने होतो.

'शुक्ति-रजत' हे पहिल्या जातीचे उदाहरण रक्तपुष्पाच्या सान्निध्याने स्फटिक रक्त दिसणे हे दुसऱ्या जातीचे उदाहरण. या दोन्ही प्रकारात अविवेक असतो. या अविवेकाला आरंभीच्या सांख्य-योग ग्रंथामध्ये 'अख्याति' असे नाव दिले आहे एखाद्या पदार्थाविषयी पुरेसे ज्ञान नसणे किंवा त्या पदार्थाच्या आवश्यक अंगापैकी काहींचा विचार करण्याचे राहून जाणे यामुळे हा दोष घडतो. भ्रमनिरास झाल्यावरहि ज्ञानविषय कायमच राहतो, तो बाधित होत नाही. सत्य-दर्शनाने मूळच्या ज्ञानाला बाध येत नाही. त्यात फक्त भर पडते. थोडक्यात म्हणजे भ्रम विषयिसापेक्ष नसतो.

सांख्यसूत्रातमात्र भ्रमाविषयीची ही विचारसरणी बदललेली आहे. त्यात विषयिसापेक्षतेचा पुरस्कार केलेला आहे संबधित पदार्थ वास्तवच असतात, परंतु त्यांच्यांतील संबंधाची कल्पना ज्ञात्याच्या डोक्यातून निघालेली असते. भ्रमामध्ये दोन पदार्थांचे ज्ञान होतें : एक वास्तव (शुक्ति) व दुसरा काल्पनिक (रजत). या ज्ञानाच्या प्रकाराला सदसत्-ख्याति म्हणतात; परंतु हा प्रकार सांख्याच्या वास्तववादी सिद्धान्ताशी विसंगत आहे.

योगजप्रज्ञेचे खरें स्वरूप ' विवेकज्ञान व स्वरूपस्थिति यांच्या प्राप्तीकरिता केलेल्या योगाभ्यासाने बुद्धीतील विकल्पाचा जेव्हा निरास होतो तेव्हा शुद्ध तेजोमय प्रज्ञेचा उदय होतो. ही प्रज्ञा सर्वथैव प्रमादरहित व सत्यदर्शनी असते.

संदर्भ-ग्रंथ . वाचस्पति मिश्र : *तत्त्वकौमुदी, सारबोधिनी टीकेसह* (मुंबई, १९४०), पाडेय, ज, अनु . *श्रीमद्-ईश्वरकृष्णकृता साख्यकारिका, गौडपादाचार्यकृत भाष्य, भाष्यानुवाद तथा विस्तृत भूमिकासहित* (वाराणसी, १९६४), विज्ञानभिक्षु : *सांख्यप्रवचन-भाष्य* (सांख्यप्रवचनदर्शनम्) (बनारस, १८८९); शास्त्री, एन. व शास्त्री, एस., संपा. ' *वाचस्पति मिश्रकृत तत्त्वकौमुदी, गौडपादभाष्य व कृष्णवल्लभाचार्यकृत 'किरण'टीकासहित* (बनारस, १९३७)

ए. सेनगुप्त

ज्ञानशास्त्रीय एकत्ववाद व द्वैतवाद : ज्ञानाच्या विषयांना ज्ञान मिळविणाऱ्या मनापासून स्वतंत्र अस्तित्व असतें. वस्तु बोधनिक संबधांत असल्या किंवा त्यांच्याबाहेर असल्या तरी त्यांच्या वास्तवतेला बाध येत नाही, असें प्रतिपादिणाऱ्या ज्ञानशास्त्रांतील विषयवादाचे एकत्ववाद व द्वैतवाद हे प्रकार होत.

एकत्ववादी विचारसरणीनुसार ज्ञानाचा विषय व ज्ञानाचा आशय ही एकमेकांस ततोतंत जुळणारी असतात ज्ञात वस्तु व मनांतील कल्पना ही दोन्ही संख्यात्मक दृष्टीने एकच आहेत. या उपपत्तीप्रमाणे कोणत्याहि प्रकारच्या प्रतिमा वा प्रतिरूपे यांच्या माध्यमाखेरीज वस्तु प्रत्यक्षपणें ज्ञात होते किंवा मनासमोर ठेवली जाते; म्हणून या उपपत्तीस प्रत्यक्ष-विषयवाद किंवा रूपवाद असेंहि म्हणतात.

वर्तमानकालीन तत्त्वज्ञानांत ही उपपत्ति जी. ई. मूर व अगदी सुरुवातीच्या काळांत रसेल यांनी, तसेच होल्ट, मार्विन, मॉटेग्यू, पेरी, पिटकिन या अमेरिकन नववास्तववाद्यांनी व स्पॉल्डिंग, व्हाइटहेड, ॲलेक्झँडर यांनी स्वीकारली होती. आत्यंतिक स्वरूपामध्ये ती लेअर्डने मांडली आहे.

आभास व इतर प्रकारचे भ्रम यांचें स्पष्टीकरण कसें करावें हा या उपपत्तीच्या दृष्टीने निर्णायक मुद्दा आहे ज्ञात वस्तु व बाह्य जगांतील

वस्तु अभिन्न असतील तर सत्यज्ञान व मिथ्याज्ञान यांत सामान्यतः केला जाणारा भेद नाहीसा होतो. या प्रश्नाची निरनिराळी उत्तरे सुचविली गेली आहेत. त्यातील काही तर अतिशय चतुर अशी आहेत; पण त्या सर्वांशी आपणांस आता काहीच कर्तव्य नाही.

पण अनेक वेळेस मिथ्याज्ञानाची प्रतीति येत असल्यामुळे काही ज्ञानशास्त्रज्ञ या मताकडे वळले आहेत की, प्रतिरूप कल्पना किंवा प्रतिमा यांच्या माध्यमांतूनच विषयाचे ज्ञान होते आणि ज्ञानावस्थेत ज्ञानाचा विषय व ज्ञानाचा आशय हे संख्यात्मक रीतीने एकमेकांपासून भिन्न असतात. ही ज्ञानविषयक द्वैती उपपत्ति होय व ती अप्रत्यक्ष-विषयवाद अथवा प्रतिरूपवाद म्हणूनहि ओळखली जाते. या उपपत्ती-प्रमाणे आपल्याला आपल्या कल्पनांचेंच प्रत्यक्ष ज्ञान होते आणि बाह्य वस्तूवर आपण अनुमानानेच विश्वास ठेवतो.

देकार्त व लॉक यांनी ही उपपत्ति स्वीकारली होती; पण त्यांच्या सत्ताशास्त्रीय द्वैतवादाशी तिचे असलेले साहचर्य तार्किक दृष्टीने आवश्यक नाही. त्यांच्यांतील गौण भेद सोडले तर सँटायना, स्ट्राँग, रॉजर्स, लव्हजॉय, सेलर्स, प्रॅट आणि ड्रेक हे अमेरिकन समीक्षक वास्तव-वादी अलीकडील तत्त्वज्ञानातील त्याचे महत्त्वाचे पुरस्कर्ते आहेत. भ्रमाप्रमाणेच स्मृति आणि प्रतीक्षा हेहि या मताला अधिक उघडपणे पुष्टि देतात. सर्वसाधारणपणे असें मानले जातें की, आपल्या कल्पना वा प्रतिमा यांचें कारण बाह्य वस्तु या होत; परंतु सँटायना मात्र असें मानतो की, त्यांत कसल्याहि तऱ्हेचें कार्यकारणसंबंधावर आधारित असे अनुमान नाही; त्यात एक तऱ्हेची जीवन-श्रद्धा आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : ड्रेक, डी. व इतर : एसेज इन *क्रिटिकल रिॲलिझम* (न्यूयॉर्क, १९२०); फर्म, व्ही संपा. : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसॉफिकल सिस्टिम्स* (न्यूयॉर्क, १९५०); होल्ट ई बी व इतर : *दि न्यू रिॲलिझम* (न्यूयॉर्क, १९१२); लेअर्ड, जे. : ए स्टडी इन *रिॲलिझम* (केंब्रिज, १९२०); मूर, जी ई : *फिलॉसॉफिकल स्टडीज* (लंडन, १९२२); रसेल, बी. : *दि ॲनॅलिसिस ऑफ माइंड* (लंडन, १९२१), —— : *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी* (लंडन, १९१२)

गोवर्धन पी. भट्ट

ज्ञान : संशय व निश्चय : 'ज्ञान' हा शब्द सामान्यतः इंग्रजींतील 'नॉलेज' या शब्दाचा पर्यायशब्द म्हणून वापरण्यांत येतो; पण ज्ञान आणि नॉलेज हे दोन्ही शब्द संदिग्धार्थक आहेत. (दोन्ही शब्द मूळ इंडो-युरोपियन भाषेतील 'ज्ञा' किंवा तत्सदृश अशा एकाच धातूतून व्युत्पन्न झाले आहेत.). ज्ञान किंवा नॉलेज या शब्दाच्या अर्थाची बरीचशी संदिग्धता आपणास त्या शब्दाने काय अभिप्रेत होते यावर अवलंबून आहे 'ज्ञा' (किंवा 'टु नो') हा धातु सकर्मक आहे असें सर्वसाधारणपणें गृहीत धरून आपण या धातूचा प्रयोग करीत असतो. सकृद्दर्शनीं कोणतीतरी वस्तु (किंवा वस्तुसमुच्चय) 'ज्ञा' या धातूच्या कर्माने आपणांस अभिप्रेत होते. अर्थात् ज्ञानस्वरूपाचा निश्चय ज्या वस्तूचें ज्ञान आपण कल्पित असूं त्या वस्तूच्या स्वरूपनिश्चयावर अवलंबून असणार. (वस्तूचा निश्चय परत वस्तुज्ञानावर अवलंबून असल्यामुळे असें परस्पर-अवलंबित्व कल्पिणें म्हणजेच अन्योन्याश्रय होतो.). जर वस्तूचा स्वरूपनिश्चय निश्चिततया करतां येणार नसेल, तर त्या वस्तूचें ज्ञानहि केवळ संभाव्य किंवा संशयकोटीतील राहील. आपण जेव्हा अमुक एक वस्तु अमुक प्रकारची आहे असें म्हणतो, तेव्हा त्या वस्तूचे अमुक प्रकारचें असणें आपण केवळ गृहीत धरीत असतों आणि आपलें गृहीत धरणें चूकपण असू शकते. कोणत्याहि अनुभवजन्य ज्ञानाच्या अथवा कोणत्याहि बाह्य पदार्थाच्या स्वरूपनिर्णयांत कधीहि निश्चितता येऊं शकत नाही. जेव्हा व्यवहारार्थ अनुभवजन्य ज्ञान किंवा बाह्यवस्तुज्ञान यांचा स्वरूपनिर्णय आपण करतो तेव्हाहि असे ज्ञान यादृच्छिक किंवा नैमित्तिक अथवा तत्-स्थितिवाचक असते (लायब्निझ व ह्यूम) असेंच आपण समजत असतो. कोणत्याहि दृष्टिकोणातून – मग तो व्यावहारिक असो की तात्त्विक असो – विचार केला असतां बाह्यवस्तु-ज्ञानांत चूक होण्याची नेहमीच शक्यता असल्यामुळे, बाह्यवस्तु-ज्ञानासंबंधी नेहमीच संशय घेतला जाऊं शकतो. जोपर्यंत वस्तूचे स्वरूप ज्ञानाच्या रचनाशक्तीने निर्णीत, ज्ञान-शक्ति-विकल्पित राहणार नसेल, तोपर्यंत आपणांस झालेले ज्ञान हा भ्रम वा विपर्यय तर नव्हे ना, असा संशय दूर होणें शक्य नाही जर ज्ञान थोडयाफार अंशाने तरी आत्मशक्तीचा, ज्ञानशक्तीचा विकल्प राहणार असेल, तरच आणि तेवढ्याच अंशाने ज्ञानासंबंधी निश्चयात्मक निर्णयावर पोहोचणे शक्य व्हावे; (अर्थात् नेहमीच अशा निर्णयावर आपणांस पोहोचता येईलच असे मात्र नाही). थोडक्यात ज्ञानस्वरूपाचा, तद्-विषयक संशय किंवा निश्चयाचा प्रश्न ज्ञानप्रक्रियेतील वस्तु किंवा विषयाचे (आणि त्यामुळेच ज्ञानाचेंहि) स्वरूप शोधवाचक आहे की रचनावाचक आहे, याशी निगडित आहे अर्थात् प्रत्यक्ष विचारांत असें तार्किक विभाजन झालेच पाहिजे असेहि नाही. उदा.—— स्पष्टता आणि स्फुटता याना ज्ञानसाधन मानतांना ज्ञानाचे स्वरूप शोधात्मक असावे, असे देकार्तच्या मनांत निश्चितपणें असले पाहिजे. म्हणूनच अशा ज्ञानासंबंधी – बाह्य किंवा जड वस्तूच्या ज्ञानासंबंधी— देकार्तला संशय व्यक्त करता आला त्यांतूनच त्याची संशयपद्धति उत्पन्न झाली, पण संशय-पद्धतीच्यायोगे संशयव्युदास करतांना देकार्तने न कळत 'अहम्'ची निर्मिति केली. अर्थात् तो करीत होता ती निर्मिति होती ही जाणीव त्याला होती असे दिसत नाही तसेच देकार्तने प्रत्यक्ष-ज्ञानाच्या संदर्भात प्रतिदृश्य सिद्धान्ताचा पुरस्कार केला प्रतिदृश्य सिद्धान्तातून ज्ञाननिर्मिति-सिद्धान्तांत पदार्पण करणें सहज शक्य आहे. कांटच्या व पुढेहि रसेल-आदि एका विशिष्ट कालखंडांतील इंद्रियवित्ति-तत्त्वज्ञांच्या विचारांतून ज्ञान आणि वस्तूचा निर्मिति-आकार स्पष्ट झाला आहे.

आहार्य ज्ञान : बाह्यवस्तुज्ञान संभाव्य 'मुक्तावलि' असते असे जरी आपण मानलें तरी ज्ञानाची अशी काही दालने दिसतात की, त्यांच्या निश्चित स्वरूपाविषयी आपण सहसा संशय घेत नाही. दोन आणि दोन चार होतात इत्यादि गणितविषयक ज्ञान आपण अशा प्रकारच्या कोटीत घालतों; आणि अशा प्रकारच्या ज्ञानाला अनुभव-पूर्व ज्ञान म्हणून संबोधतो सामान्य कल्पनाचें ज्ञान. किंवा कांटच्या कल्पनेप्रमाणे दिक्-कालविषयक ज्ञानाचीहि अनुभवपूर्व ज्ञानांत गणना करावी लागेल अर्थात् अशा 'ज्ञानाला' ज्ञान म्हणावे की म्हणूं नये यासंबंधी संशय व्यक्त केला जाऊं शकतो. प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञ अशा ज्ञानास आहार्य ज्ञान' म्हणत व त्याची गणना विकल्पांत करीत; म्हणजेच अशा ज्ञानाचा ते निर्मितिकोटीत समावेश करीत तसेच

संशयालाहि (स्थाणुर्वा पुरुषो वा) ते ज्ञानकोटीत घालीत नसत. विट्गेनस्टाइनसारखे तत्त्ववेत्तेहि आकारिक तर्कशास्त्रात उद्भूत होणाऱ्या विधानांस अर्थोक्तिवाचक व कोणतीहि नवीन माहिती न देणारी विधाने मानतात. तसेच गणितांतील विधानेसुद्धा केवळ विश्लेषणात्मक व कोणतीहि नवीन माहिती न देणारी विधाने असतात, असें मानण्याकडे आजच्या तत्त्वज्ञाचा कल आहे; म्हणजे ज्या विधानांतून किंवा विधान-आकारातून नवीन अशी काही माहिती नसते, त्याच विधानासंबंधी किंवा विधान-आकारासंबधी आपणास काही निश्चित नियम बसविता येतात असे म्हणावे लागेल; म्हणजेच अशी विधान-आकारे ज्ञान नसून केवळ ज्ञानाचे साचे मात्र असतात सारांशत अशा विधानातून आपणांस ज्ञान मिळते असें वाटणे हा आपला भ्रम असतो. खरे ज्ञान म्हणजे बाह्यवस्तूचें ज्ञान आणि ते कधीहि निश्चित असू शकत नाही. अर्थात् अशा विचाराच्या आधाराने गणित-ज्ञानाप्रमाणेच आत्म-ज्ञानासमुद्धा ज्ञानकोटीतून काढून टाकावे लागेल, (पण मग दिक्कालादि ज्ञानाचें काय ?).

बाह्य वस्तु व त्यांचें ज्ञान · बाह्य वस्तूचे ज्ञान हे संभाव्य असते असे वर म्हटले आहे; परतु बाह्यवस्तूचे विश्लेषण केल्यास बाह्य वस्तु कशाला म्हणावयाचे हाच प्रश्न उत्पन्न होतो. कांटसारखा तत्त्वज्ञ दिक्कालादि ज्ञानास मनुष्य-सापेक्ष एवं विषयि-(किंवा मनुष्य-) रचित मानीत असला, आणि वस्तुमात्राना (अर्थात् त्यांची वस्तुमात्रे आणि आपल्या सामान्य व्यवहारातील वस्तु एक नाहीत.) परम-आर्थिक समजत असला तरी अशा वस्तुमात्राचें स्वरूप कळू शकत नाही असे त्याने स्पष्टपणे म्हटले आहे तेव्हा आपण परत विकल्पाच्या जगांत ओढले जातों. व्यावहारिक जगात ज्याला आपण ज्ञान म्हणतो ते वस्तुमात्रांवर मनुष्य-निर्मितीची पुटे चढवून झालेलें ज्ञान असते; म्हणजेच ज्ञान हे शोधात्मक आहे या सिद्धान्ताचा त्याग करून ज्ञान हे निर्मित्यात्मक–रचनात्मक आहे अशा सिद्धान्ताचा काट पुरस्कार करतो. हाच सिद्धान्त पुढे चिद्वाद्यानी प्रतिपादन केला आहे ज्याचें कधीहि ज्ञान होत नाही व होऊ शकत नाही अशा वस्तुमात्राची गरजच नाही, असे म्हटले की त्यातून विकल्पात्मक ज्ञान – रचनात्मक ज्ञान–हेंच ज्ञान होय असा निष्कर्ष निघेल असे ज्ञान निश्चित की अनिश्चित असणार असा प्रश्न परत उद्भवणार. त्या त्या विशिष्ट मर्यादेत निष्पन्न झालेलें ज्ञान हे त्या त्या मर्यादेत निश्चितच असते, परंतु ज्ञान हे सदैव विकसित होत असतें असें चिद्वादी या प्रश्नाचे उत्तर देतील

निश्चित ज्ञान : २ + २ = ४ किंवा ४ × ४ = १६ अशा-सारख्या विधानांतून निश्चित ज्ञान मिळते असा सिद्धान्त प्लेटोच्या 'मेनो' या सवादातून आढळतो; पण अशा ज्ञानाचा प्रश्न प्लेटो अनुभवजन्य-ज्ञानासारखाच सोडवितो. अनुभवजन्य ज्ञानांत ज्ञान बाह्यवस्तूचेच असले पाहिजे हे गृहीत आहे. आकारांना पारमार्थिक सत्ता दिल्यास, आकाराचें ज्ञानहि आपणांस त्याच म्हणजे अनुभवजन्य-ज्ञानपद्धतीने व्हावयास पाहिजे, पण या जन्मात असे ज्ञान होत नसल्यामुळे कोणत्यातरी मागील जन्मात असें ज्ञान होत असले पाहिजे आणि या ज्ञानाचें आपणांस या जन्मात केवळ स्मरण मात्र होते आणि आत्म्याच्या अमरत्वामुळे असें शक्य होते असा सिद्धान्त प्लेटो प्रतिपादन करतो. आकाराचें ज्ञान हे स्वतत्र ज्ञान नव्हे, आकारांची स्वतत्र सत्ता नसते, आकार आणि त्यांचा आशय यांचे ज्ञान एकत्रच होत असते. भाषा-व्यवहाराकरिता म्हणून आपण आकारवाचक शब्दांना आशय-वाचक शब्दापासून वेगळे करीत असतो, असें प्लेटोला उत्तर देतां येईल. परंतु २ + २ = ४ होतात हे ज्ञान असो की नसो, एका विशिष्ट मर्यादि-पर्यंत तरी असें ज्ञान (किंवा ज्ञानसदृश जे काही असेल ते) निश्चित असतें असे आपण धरून चालतो हे मात्र सहसा नाकबूल करतां येऊ नये, पण ही निश्चितता केवळ खेळांतील नियमांसारखी असते. खेळाचे नियम आपणच करीत असतो व खेळाच्या मर्यादेत आपण त्या नियमाचे पालन करीत असतो. त्या नियमांचे उल्लंघन केल्यास खेळच आटोपेल. त्याप्रमाणेच गणिताच्या विधानाचें असते. तात्पर्य, गणिताची निश्चितता ही गणिताच्या रचनातत्त्वावर किंवा विकल्पावरच अवलंबून असते. आता सापेक्षता-सिद्धान्तामुळे (प्रकाशाचा वेग अपरिवर्तनीय व सीमित असल्यामुळे) गणिताच्या नियमाच्या मर्यादापण अधिक स्पष्ट होऊं लागल्या आहेत. सापेक्षतेच्या जगात गणिताच्या नियमांचा आपण एक वेगळाच खेळ खेळत असतो. तात्पर्य 'ज्ञान' शब्दाने आपणांस काहीतरी निश्चित अभिप्रेत व्हावें असे जरी वाटत असलें तरी अनुभवांत जें घडतें तें उलटेंच.

संदर्भ-ग्रंथ . कांट, आय . *क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन*, अनु. एन. के. स्मिथ (लंडन, १९२९), रसेल, बी. : *अवर नॉलेज ऑफ दि एक्स्टर्नल वर्ल्ड* (लडन, १९१४; सुधा. आ. १९२६); राईल, जी. : *कन्सेप्ट ऑफ माइंड* (लंडन, १९४९); एअर, ए. जे. : *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ नॉलेज* (लंडन, १९५६).

सु. शि. बारलिंगे

ज्ञान : स्वरूप व प्रकार : भारतीय न्याय-तत्त्वज्ञानात ज्ञानाला आत्म्याचा गुण मानले आहे, तर वेदान्तात ब्रह्मालाच ज्ञान-स्वरूप मानले आहे; पण या दोन्ही प्रयोगात 'ज्ञान' शब्द एकाच अर्थी वापरला नाही, हे लक्षांत घेतले पाहिजे सामान्यत. 'ज्ञान म्हणजे काय हे सांगण्याचे कारण नाही' अशी भारतीय विचारवंतांची भूमिका दिसते. ज्ञाता-ज्ञेय-संबधांतील तृतीय पुटी म्हणजे ज्ञान असे आपण अध्याहृत धरून चालतों ज्ञानाचें प्रत्यक्ष आणि परोक्ष किंवा व्यवसाय-अनुव्यवसाय असे प्रकार आणि प्रत्यक्ष-ज्ञानाचे लौकिक व अलौकिक आणि लौकिकाचे पुढे निर्विकल्प, सविकल्प, प्रत्यक्ष असे किंवा परोक्षज्ञानाचे अनुमिति, उपमिति व शाब्दज्ञान इत्यादि भेद आपण करीत असलो, तरी 'ज्ञान काय आहे' अशा प्रकारचा प्रश्न स्पष्ट रीतीने विचारण्याचा मान ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो याजकडे जातो आपल्याकडे ज्ञान हे शब्दांत व्यक्त होत असलें तरी ते शब्दाहून भिन्न असते. ज्या वस्तूचे ज्ञान होतें त्या विषयाहूनहि ज्ञान भिन्न असते. जेव्हा ज्ञान होते तेव्हा ते विशेषणविशेष्य–संसर्गशाली असते, आणि तसे नसेल तर ते सविकल्प (या शब्दाचे न्यायबौद्धादि परिभाषेत भिन्न अर्थ आहेत.) राहू शकत नाही, असें गृहीत धरूनच ज्ञानमीमांसा करण्याचा प्रयत्न होतो, म्हणजेच ज्ञान गृहीत धरून केलेल्या *वस्तु-विशेष-मीमासेला आपण एका रीतीने* ज्ञानमीमांसा म्हणत असतों, आणि एका रीतीने पाहिल्यास ज्ञानमीमासा ही वस्तुमीमांसेच्या संदर्भातच करावी लागते त्यामुळे ज्ञान हा समवाय-संबंधाने आत्म्याचा गुण असला तरी विषय-विषयिसंबंधाने तो विषयाशी

व वस्तूशी सबद्ध असतो, अशा स्पष्टीकरणाने ज्ञानाचे स्वरूप स्पष्ट करतां यावे.

ज्ञानव्याख्या व प्लेटोचें मत : पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांत प्लेटोने ज्ञान म्हणजे काय हा प्रश्न प्रथम विचारला. 'थिएटिटस' नावाच्या संवादांत सॉक्रेटीस 'ज्ञान म्हणजे काय, सर्व प्रकारच्या ज्ञानांचा साधारण-धर्म कोणता' असा प्रश्न थिएटिटसला विचारतो व येथून प्लेटोच्या ज्ञानमीमांसेला सुरुवात होते 'ज्ञान म्हणजे काय' या प्रश्नाला उत्तर देतांना थिएटिटस प्रथम निरनिराळ्या ज्ञानविशेषांची यादी प्रस्तुत करतो. ज्ञानाची व्याख्या देताना आपणांस ज्ञानसामान्याची व्याख्या पाहिजे असते हें त्यातून स्पष्ट होतें. नतर उत्तरोत्तर ज्ञान म्हणजे प्रत्यक्षता, ज्ञान म्हणजे यथार्थमत, ज्ञान म्हणजे विचार किंवा तर्क, ज्ञान म्हणजे व्याख्यायुक्त मत, अशा वेगवेगळ्या ज्ञानव्याख्यांचा विचार करून शेवटी कोणतीहि व्याख्या समाधानकारक नाही, या निर्णयावर सवाद आटोपतो ज्ञान म्हणजे प्रत्यक्षता या व्याख्येचा विचार करतांना 'मनुष्य हाच वस्तूचा मानदड होय' या प्रोटॅगोरस आणि 'सर्व निरन्वयं, सर्व संतानम्' (एव्हरिथिंग इज इन फ्लक्स) ह्या हेरॅक्लिटसप्रणीत विचारमुद्रांच्या मथनातून ज्ञान म्हणजे प्रत्यक्षता हा सिद्धान्त मान्य केल्यास ज्ञानाचें तत्तज्ज्ञातृसापेक्षत्व सिद्ध होईल असें मत प्रतिपादिलें जातें. येथे बर्क्ले वा विज्ञानवादी बौद्धप्रणीत दृष्टिसृष्टिवादी ज्ञानमीमांसेची आठवण यावी; परतु 'मनुष्य (मनुष्य-जाति) हाच वस्तूचा मानदंड होय' आणि 'तो तो मनुष्य हा वस्तूचा मानदंड होय' ही दोन विधानें एक नाहीत. प्रोटॅगोरसला यांपैकी कोणते विधान अभिप्रेत होते हे स्पष्ट नाही. 'मनुष्य हाच वस्तूचा मानदंड होय' या विधानाने ज्ञानसापेक्षता सिद्ध होत असली तरी अशी ज्ञान-सापेक्षता त्याज्यच आहे असें ठरत नाही. कांटच्या ज्ञान-मीमांसेचेंहि हे सूत्र आहेच. सविकल्प ज्ञानाचें मनुष्यसापेक्षत्व मानण्यात काही विचारदोष होतोच, असेहि समजण्याचे कारण नाही. 'भाषा हा एक खेळ आहे' या आधुनिक विचारसूत्राच्यामागेहि वरील प्रकाराचाच विचार आहे. तो तो मनुष्य (अथवा ज्ञाता) हा वस्तूचा मानदंड होय, या ज्ञानमीमांसेमागील भूमिकेमुळेमात्र ज्ञानमीमांसेचा कणाच मोडतो. अशा नग्न स्वरूपांत अशी भूमिका प्रोटॅगोरस किंवा बर्क्ले वा विज्ञान-वादी बौद्धांनी तरी माडली होती किंवा नाही याची शकाच आहे. ज्ञान म्हणजे यथार्थ मत अशी व्याख्याहि विवाद्य आहे. प्रथम 'यथार्थत्व' कसें ठरवावयाचें ? तसेच मत शब्दाने वस्तुज्ञानग्रहणाच्या अगोदरची व वस्तुज्ञानग्रहणाच्या नंतरची, अशा दोन्ही अवस्था व्यक्त होऊं शकतात. ज्ञान ही एक प्रकारची श्रद्धा होय असे मत आजहि व्यक्त केले जातें. ज्ञान म्हणजे वस्तूचें आपल्या मनावर मुद्रण, की इंद्रियवित्तींच्या संसर्गात ज्ञात्याने केलेली निर्मिति – अशा भिन्न विचारप्रणालीशीहि ज्ञान म्हणजे श्रद्धा किंवा कसे, हा प्रश्न निगडित झाला आहे. मत आणि श्रद्धा याना जोंपर्यंत एकमेकांपासून विभक्त करतां येणार नाही तोंपर्यंत ज्ञानमीमांसेत कोणत्यातरी स्तरावर श्रद्धेला स्थान द्यावेच लागेल. एकतर ज्ञानग्रहणांत तरी श्रद्धेचा अंश कल्पावा लागेल, किंवा ज्ञान-ग्रहणांत श्रद्धेचा अंश नसतो ह्या अध्याहृत गृहीततत्त्वांत तरी श्रद्धेला स्थान द्यावें लागेल. राइल, एअर इत्यादि ब्रिटिश विचारवंतानी या विषयाचें आपापल्यापरीने विश्लेषण केले असून, त्यामुळे आजच्या ज्ञानमीमांसेला प्रगल्भता आलेली आहे. जरी देकार्तला ज्ञानशास्त्राचा पिता म्हणून संबोधण्यात येत असलें, तरी त्याने किंवा तदनंतर झालेल्या बुद्धिवाद्यांनी व अनुभववाद्यानी विचारलेला आणि उत्तरलेला प्रश्न 'आपणांस ज्ञान कसें होतें' हा होता. ज्ञानशास्त्रांत मोलाची भर घालणाऱ्या कांटनेहि 'ज्ञान कसें शक्य आहे' अशी आपल्या प्रश्नाची मांडणी केली. प्लेटोनंतर तितक्याच स्पष्टपणे 'ज्ञान म्हणजे काय' (त्याचें स्वरूप काय) हा प्रश्न 'तत्त्वज्ञान म्हणजे काय' या प्रश्नाच्या अनुषंगाने प्रथमतः विसाव्या शतकात चर्चिला गेला. विट्गेन्स्टाइन, राइल, एअर इत्यादि तत्त्ववेत्त्यांना या चर्चेचे पाईक म्हणता येईल. तत्पूर्वी ज्ञानस्वरूप-मीमांसेऐवजी ज्ञानप्रकारमीमासा तेवढी होत असे. अर्थात् ज्ञानप्रकार-मीमांसेचेंहि महत्त्व नाकबूल करतां येणार नाही. विसाव्या शतकांतील बरेसचे हॉस्पर्ससारखे विचारवंत 'मी अमुक जाणतों' अशा वाक्याचे विश्लेषण, अमुक 'यथार्थ' आहे अशी माझी श्रद्धा आहे, माझ्या श्रद्धेला प्रमाणत्व आहे, आणि ती श्रद्धा यथार्थ आहे अशा प्रकारें करतात. हे विश्लेषण विवाद्य आहे. 'यथार्थ श्रद्धा म्हणजे ज्ञान काय ?' असा प्रश्न यावर कोणीहि विचारूं शकेल. श्रद्धा यथार्थ असूनहि ती अज्ञानस्वरूप, अज्ञानजन्य असू शकते. प्रमाणासबंधी परत हेच प्रश्न उत्पन्न होऊं शकतात. आणखी अनेक क्लिष्ट प्रश्न असा मीमासेतून उत्पन्न होतात व 'ज्ञान म्हणजे काय' याचें सहजसुलभ उत्तर देता येत नाही, या प्लेटोच्या विचारालाच शेवटी आपणांस साथ द्यावी लागते.

ज्ञा = जाणणें व 'टु नो' : रसेलने 'प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी' या आपल्या ग्रंथांत ज्ञानाचे, सत्यत्वाचें ज्ञान व वस्तूचें ज्ञान असे दोन प्रकार केलेले आहेत. "वुई कॅनॉट 'नो' दॅट एनिथिंग एक्झिस्ट्स विच वुइ डू नॉट 'नो' " अशा वाक्यांतील पहिल्या 'नो' ने यथार्थ ज्ञान व्यक्त होते तर दुसऱ्या 'नो' ने वस्तुज्ञान अभिप्रेत होतें. वस्तु-ज्ञानाचे वस्तूचें परिचयद्वारा ज्ञान व वस्तूसबंधीचें वर्णनद्वारा ज्ञान असे दोन प्रकार रसेल कल्पितो राइलनेहि 'कसें जाणतों' आणि 'काय जाणतों' असे दोन प्रकार कल्पिले आहेत. 'कसें जाणतो ?' या प्रश्नाचें 'असे' जाणतो व 'काय जाणतो ?' या प्रश्नाचे 'हें' जाणतो या प्रकारचें उत्तर यावे. राईलने केलेल्या विश्लेषणाचे ज्ञानशास्त्रीय मोल फार मोठें आहे. थोडचाशा विचारानेहि हे कळून येईल की, हे ज्ञानाचे प्रकार नसून जाणणें (ज्ञा) या क्रियापदाचा आपण जो वापर करतों त्याचे प्रकार आहेत. 'मी पोहणें जाणतो' (मला पोहतां येते) हा वास्तविक ज्ञानप्रकार नसून त्याने केवळ माझी शक्ति, माझें कौशल्य तेवढें प्रतीत होते. 'कसें जाणतों' व 'काय जाणतो' हे जाणणे या शब्दाचे दोन भिन्न प्रयोग लक्षांत न घेतल्यामुळे इंग्रजी भाषेत बराच विचारदोष उत्पन्न होतो, हें राईलने दाखवून दिलें आहे. मराठी भाषेतहि 'मी पोहणें जाणतों' अशा प्रकारचा प्रयोग आपण करतों. अशा प्रयोगामुळे कोणता विचार-संकर उत्पन्न होतो याचें संशोधन मात्र अजून झालें नाही. '(मला) ब्रह्मज्ञान (झाले आहे)' या वाक्यांतील 'ज्ञान होणे' हा शब्दप्रयोग 'काय जाणतो' याचा वाचक नाही असें मला वाटते; परंतु 'मी पोहणे जाणतों' अशा भाषाप्रयोगांतून कोणतीहि ज्ञान-प्रक्रिया मुख्यत. तरी अभिप्रेत नसते हें लक्षांत घेतलें पाहिजे. 'ज्ञान' हा शब्द एक-विषय-वाची नाही आणि ज्ञानप्रकारांतूनच ज्ञानाचें स्वरूप स्पष्ट होतें एवढीतरी जाणीव ज्ञानस्वरूप व ज्ञानप्रकार-मीमांसेतून व्हावी.

संदर्भ-ग्रंथ : प्लेटो : डायलॉग्ज, अनु. बी. जोवेट, ४ खं. (लंडन,

१८७१, आ. ३, १८९२), हॉस्पर्स, जे . *इन्ट्रोडक्शन टु फिलॉसॉफिकल ॲनॅलिसिस* (न्यूयॉर्क, १९५३), रसेल, बी . *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी* (लंडन, १९१२), एअर, ए. जे. : *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ नॉलेज* (लंडन १९५६), राईल, जी · *दि कन्सेप्ट ऑफ माइंड* (लंडन, १९४९), कोकजे, र . *भारतीय-तर्कशास्त्र-प्रवेश* (लोणावळे, १९४१)

सु. शि. वारलिंगे

ज्ञा ने श्व र : ज्ञानेश्वरांचें संक्षिप्त चरित्र · मराठी भाषेत, अद्वैत वेदान्ताचे काव्यपूर्ण विवेचन करून ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करणारे तत्त्वज्ञ-कवि ज्ञानेश्वर हे महाराष्ट्रांत साडेसातशे शतकापूर्वी होऊन गेले आपेगाव या पैठणजवळ गोदातीरी असलेल्या गावाचे, यजुर्वेदी वत्सगोत्री कुळकर्णी गोविंदपंत व त्यांच्या पत्नी नीराबाई यांना गहिनीनाथाचा अनुग्रह होता. या भक्तिमार्गी दांपत्याचे चिरंजीव विठ्ठलपंत हे विरक्त वृत्तीचे होते विद्याध्ययन झाल्यावर तीर्थयात्रा करीत असता ते इंद्रायणीच्या तीरावरील आळंदी या क्षेत्रात आले तेथील सिद्धेश्वराच्या मंदिरात आळंदीचे कुळकर्णी सिधोपंत यांनी त्यांना पाहिले व या तेजस्वी आणि तपस्वी तरुणाला आपली मुलगी देण्याचे ठरविले. विठ्ठलपंतास प्रथम हे मान्य झाले नाही, पण अनुकूल दृष्टान्त झाल्यामुळे ते रुक्मिणीबाईशी विवाहबद्ध झाले पुढे सपत्नीक पंढरपूरची यात्रा करून व नंतर राहिलेल्या यात्रा करून ते पत्नीला घेऊन आपेगावी आले, पण त्यांचे मन संसारात रमेना त्यांचे आईबापहि वारले तेव्हा सिधोपंतांनी त्यांना आळंदीस आणले तेथून पुढे एक दिवस ते निघून गेले व काशीस जाऊन त्यांनी संन्यास घेतला त्यांच्या पत्नीने, पतीचा शोध लागून तो परत यावा म्हणून पिंपळास प्रदक्षिणा, व्रतोपवासादि तपश्चर्या चालविली तिच्या प्रभावाने विठ्ठलपंतांचे दीक्षागुरु दक्षिणयात्रेला जात असता आळंदीस आले तेथे रुक्मिणीबाईकडून त्यांना जो वृत्तान्त कळला त्यावरून त्यांनी संन्यासदीक्षा दिलेले विठ्ठलपंत हेच तिचे पति आहेत हे त्यांच्या लक्षात आले आणि काशीस परत जाऊन विठ्ठलपंतास पुन: गृहस्थाश्रम स्वीकारण्यास त्यांनी सांगितले. त्याप्रमाणे आळंदीस येऊन विठ्ठलपंतांनी संसाराला प्रारंभ केला; पण आश्रमपतित झाल्यामुळे ते बहिष्कृत झाले या अवस्थेत यांना निवृत्ति, ज्ञानेश्वर, सोपान व मुक्ताबाई ही चार अपत्यें झाली ज्ञानेश्वराचा जन्म कित्येकांच्या मतें शके ११९३ मध्ये (सन १२७१) तर कित्येकांच्या मते शके ११९७ (सन १२७५) मध्ये श्रावण वद्य अष्टमीस झाला व कित्येकांच्या मते शके १२१४ मध्ये (सन १२९३) तर कित्येकांच्या मते शके १२१८ मध्ये (सन १२९६) कार्तिक वद्य १३ स त्यांनी समाधि घेतली. त्यांनी ज्ञानेश्वरी शके १२१२ मध्ये (सन १२९०) लिहिली.

विठ्ठलपंत स्वत: विरागी आणि विद्वान् असल्यामुळे त्यांनी आपल्या बुद्धिमान् मुलांना लहानपणापासून संस्कृत भाषेतील काव्यशास्त्रादिकांचा आणि त्यांच्या घराण्यात चालत आलेल्या नाथपंथीय व भागवतधर्मीय तत्त्वज्ञानाचा परिचय करून दिला असला पाहिजे. मुले वाढूं लागली; पण ग्रामस्थांच्या बहिष्कारामुळे त्यांचे उपनयन करणें अशक्य झाल्यामुळे विठ्ठलपंत-मुलांना घेऊन त्र्यंबकेश्वरी आले तेथे ब्रह्मगिरीला प्रदक्षिणा घालतांना निवृत्तिनाथ वाट चुकून एका गुहेत शिरले. तेथे गहिनीनाथाची गाठ पडल्यावर त्यांच्या सहवासांत आठवडाभर राहून व योगसामर्थ्य संपादन करून ते बाहेर आले आणि त्यांनी ते सामर्थ्य ज्ञानेश्वरांना दिले. मुलांची काळजी अशा रीतीने दूर झाल्यामुळे विठ्ठलपंत व रुक्मिणीबाई यांनी प्रयागला जाऊन त्रिवेणी संगमावर देहत्याग केला. इकडे ही मुले पैठणला आली व शुद्धिपत्र मिळविण्याकरिता तेथे काही काळ त्यांचे वास्तव्य झाले याच काळात ज्ञानेश्वरांनी अद्वैत तत्त्वज्ञानावरील संस्कृत ग्रंथांचे वाचन केलें.

ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन तात्त्विक वाङ्मय : ज्ञानेश्वरकालापर्यंत संस्कृत आणि प्राकृत भाषांत प्रकट झालेल्या तात्त्विक विचारांचा पसारा फार मोठा आहे वेदोपनिषदे, पूर्वोत्तरमीमांसा, सांख्य-योग, न्याय-वैशेषिकादि दर्शने, त्यांच्यावरील सूत्रे, वार्तिके, भाष्ये व टीकाग्रंथ, योगवासिष्ठादि स्वतंत्र ग्रंथ, काश्मिरी शैवागम, पाञ्चरात्रागम, भारत-भागवतादि पुराणे यांतून संस्कृतांत प्रकट झालेला वैदिक व पौराणिक तत्त्वविचार आणि बौद्ध व जैन पंथीयांचा संस्कृत-प्राकृतांतून प्रकट झालेला अवैदिक तत्त्वविचार कित्येक शतकांवर पसरला होता.

ज्ञानेश्वरांचें अध्ययन : ज्ञानेश्वर हे गुरुपरंपरेने नाथपंथाचे अनुगृहीत आणि कुलपरंपरेने भागवतधर्माचे अनुयायी होते. नाथपंथ हा निर्गुणाद्वैती आणि योगमार्गी होता भागवतधर्म हा सगुणाद्वैती व भक्तिमार्गी होता ज्ञानेश्वरांनी आपल्या परंपरेला अनुसरून उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, भगवद्गीता ही प्रस्थानत्रयी, यांवरील शंकराचार्यांची अद्वैतप्रतिपादक भाष्यें, नाथपंथाचे तत्त्वज्ञान, सांख्य-योगसूत्रें व त्यावरील ग्रंथ, काश्मिरी शैवाद्वैत, गौडपादांच्या कारिका, योगवासिष्ठ आणि भारत-भागवतादि पुराणे यांचे पैठणच्या वास्तव्यात सखोल निरीक्षण केलें. आत्मानुभवाशी त्यांतील तत्त्वज्ञान ताडून पाहिले आणि कोणत्याहि एका अद्वैत संप्रदायांतील विचारसरणीला चिकटून न राहतां, त्यांना योग्य वाटले व पटले ते अद्वैतसिद्धीचे सर्व युक्तिवाद स्वीकारून, भिन्नभिन्न योग्यतेच्या व अधिकारांच्या लोकांना समजेल अशा रीतीने अद्वैताचे प्रतिपादन करण्याचे ठरविले

ज्ञानेश्वरकालीन तात्त्विक विचार व ज्ञानेश्वरांची भूमिका . ज्ञानेश्वराच्या वेळी जैन, लिंगायत आणि महानुभाव हे अवैदिक आणि चातुर्वर्ण्यविरोधी पंथ आपापल्या तत्त्वज्ञानाचा प्रसार महाराष्ट्रात करीत होते यांपैकी महानुभाव पंथ हा द्वैती आणि संन्यासप्रधान भक्तिमार्गाचा पुरस्कर्ता होता. अवैदिकत्वाचा, द्वैताचा, निरपवाद अहिंसेचा, संन्यासाचा आणि वर्णाश्रमविरोधाचा महाराष्ट्रात चाललेला प्रचार ज्ञानेश्वरांना फार अनिष्ट वाटला; कारण ते स्वत. विवेकी वेदप्रामाण्यवादी होते आणि लोकसंस्थेच्या रक्षणाकरिता चातुर्वर्ण्याची कर्तव्यें निष्कामबुद्धीने करण्याची नितान्त आवश्यकता मानणारे होते. त्यांनी अनुभवलेल्या अद्वैताच्या आधारेच समतेचा व सदयतेचा परिणामकारक पुरस्कार करता येईल असे त्यांस वाटले. मन शांति देणारे अद्वैत आणि त्यावर आधारलेले भक्तियुक्त कर्म यांचें महत्त्व लोकांना पटवून देण्यास भगवद्गीता हे उत्कृष्ट साधन आहे हे त्यांच्या अभ्यासान्ती लक्षांत आले, म्हणून याच ग्रंथाचा भावार्थ देशी भाषेत सविस्तर सांगणारा ओवीबद्ध ग्रंथ लिहिण्याचे त्यांनी ठरविलें आणि पैठणहून ही चारी भावंडे आळंदीस येण्यास निघाली असता वाटेत नेवासे येथे प्रवरेच्या काठी असणाऱ्या शंकराच्या देवालयात मराठी वाङ्मयांतील या चिरंजीव आणि महान् ग्रंथाचा जन्म झाला. शतकानुशतके असंख्य

जीवांना समाधान, शांति व आनंद देणारा हा ग्रंथ 'ये मऱ्हाठीचिये नगरी' ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करण्याकरिता, आणि शृंगाराच्या माथ्यावर पाय देणाऱ्या शांतरसाचा आविष्कार करण्याकरिता ज्ञानेश्वरांनी लिहिला आहे.

ज्ञानेश्वरांची ग्रंथसंपदा व तिचे पौर्वापर्य : ज्ञानेश्वराच्या ग्रंथापैकी 'ज्ञानेश्वरी' हा ग्रंथ त्यांनी प्रथम लिहिलेला दिसतो, कारण आपण लहान आहों आणि केवळ गुरुकृपेच्या आधारावर आपण हें साहस करीत आहों, निवृत्तिनाथ व श्रोते हे पित्याच्या वात्सल्याने आपले बोबडे बोल गोड करून घेतील असे उद्‌गार आणि भाष्यकारांना वाट पुसत जाण्याचे धोरण, हा ग्रंथ प्रथम लिहिल्याचें दर्शवितात. गुरुकृपादृष्टीची महती वर्णन करण्यांत निवृत्तिनाथांनी सत्रात केलेल्या यौगिक आणि आध्यात्मिक शक्तीमुळेच आपल्या मतीवर भावांचा फुलोरा येऊन, वाचकांना आनंदसाम्राज्याचे चक्रवर्ती करणारा हा ग्रंथ लिहिण्यास आपण समर्थ झालो असे ज्ञानेश्वरांना सांगावयाचे आहे. अनुभवामृतातहि ही भूमिका सुटली नाही. या ग्रंथाच्या उपसंहारात "म्हणौनि अमवर्य। हें दैविकेचे औदार्य। वाचूनी स्वातंत्र्य। माझें नोहे॥" अनुभवाचें हे अमृत सवान। वाटण्याने अपार औदार्य निवृत्तिनाथाचे आहे. "यात माझे स्वत चें असे काही नाही" असे ते म्हणतात, पण अनुभवामृतांतील प्रतिभेची झेप एवढी मोठी आहे की, ती पाखफुटे पांखराची नाही. अनंत अवकाशात निर्भयपणे उड्डाण करणाऱ्या गरुडाची आहे; म्हणून ज्ञानेश्वरीनंतर अनुभवामृत हा ग्रंथ लिहिला गेला; किंबहुना या ग्रंथातील गरुडभरारीबरोबर जाण्याचे व ती यथार्थ रीतीने समजण्याचे सामर्थ्य यावे म्हणून ज्ञानेश्वरी आधी लिहिली. अनुभवामृतातील अन्वयात्मक विवेचनाने जगाला चिन्मयत्व येण्याऐवजी चैतन्याला जड-जगत्व येऊ नये याकरिता आधी ज्ञानेश्वरी वाचून मगच अनुभवामृत वाचले पाहिजे. या दृष्टीनेहि ग्रंथाचे पौर्वापर्य समजणे महत्त्वाचें आहे. अनुभवामृताचा निष्कर्ष सांगणारी 'चांगदेव-पासष्टी' यानंतर लिहिली आणि पंढरपुरास नामदेवाच्या सहवासात आल्यानंतर ज्ञानेश्वरांची अभंगनिर्मिति झाली. सध्या त्यांच्या नावावर असलेले सर्वच अभंग त्यांचे नाहीत. ज्ञानेश्वरी-अनुभवामृतातील एक एक विचार मुलभतेने कळावा म्हणून ही अभंगरचना केलेली दिसते. ज्ञानेश्वराचे निश्चित म्हणता येईल असे एवढेच वाङ्मय आहे. ज्ञानेश्वर हे नाथपंथी योगी व निर्गुणाद्वैती असल्यामुळे विठ्ठलभक्तिपर सगुणाद्वैती अभंग त्यांचे नसावेत असे कित्येकांचें मत आहे; पण ज्ञानेश्वरीत कृष्णार्जुनांच्या भक्तिप्रेमाचे जें भावपूर्ण वर्णन जागोजाग आले आहे ते पाहिले म्हणजे ज्ञानेश्वर प्राधान्याने निर्गुणाद्वैती असले तरी सगुणभक्तीचा रस घेण्याचें सामर्थ्य त्यांना होते असे स्पष्ट दिसते. हरिपाठाचा समावेश अभंगात होतो. नमनाच्या ओव्याहि त्यांच्याच असाव्यात.

ज्ञानेश्वरीतील विवेचनपद्धती व तिचा हेतु : गीताग्रंथ ब्रह्मविद्येचा राजा आहे. सर्व शास्त्रांना सनाथ करणारे असे हें अध्यात्मशास्त्र ज्ञानप्रधान आहे असे ज्ञानेश्वराचे मत आहे. आत्मविषयक अज्ञान नष्ट करण्याकरिताच अध्यात्मशास्त्राची प्रवृत्ति असते. '*अविद्यावद्विषयाणि एव प्रत्यक्षादिप्रमाणानि शास्त्राणि च॥*' असें शंकराचार्य म्हणतात. चैतन्यावर जडाचा अध्यास अज्ञानामुळेच होतो. या अज्ञानी लोकांकरिताच अध्यात्मशास्त्र असल्यामुळे त्यांच्या जीव-जगत्‌विषयक अज्ञानमूलक समजुती लक्षांत घेऊनच शास्त्रीय विवेचन करावे लागते. ज्ञानेश्वरी ग्रंथ बहुसंख्य अज्ञानी जीवांकरिताच लिहिला असल्यामुळे, परमात्म्याच्या दृष्टीने वस्तुत. नसलेली, पण जीवांना जिने ग्रासले आहे ती अविद्या गृहीत धरूनच ज्ञानेश्वरीत प्राधान्याने विवेचन आहे. कारण वस्तुविषयक अज्ञान व अन्यथाज्ञान नष्ट झाल्यावरच यथार्थज्ञान प्रकट होत असते. ज्ञानेश्वरीच्या उपसंहारात स्वत. ज्ञानेश्वरांनीच ही ज्ञानप्रक्रिया स्पष्ट केली असून, अधिकारी-भेदाने विवेचन करण्याची प्राचीन शास्त्रीय पद्धती स्वीकारून, जीव, जगत् व जगदात्मा याचे स्वरूप ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीत स्पष्ट केले आहे.

ज्ञानेश्वरांची तत्त्वमीमांसा : *जीवात्मा व परमात्मा यांचें ऐक्य* : जीवस्वरूपाचे यथार्थज्ञान म्हणजेच आत्मज्ञान होय. मी कोण आहे? देह म्हणजेच मी, की मी देहापेक्षा भिन्न आहे? देह मृत झाला की, मलाहि मरण येते काय? जगाचे स्वरूप काय व त्याचा माझा संबंध काय? असे प्रश्न प्राचीन कालापासून माणसाला अस्वस्थ करीत आले आहेत. मनुष्य प्रेत झाला म्हणजे असतो की नाहीसा होतो, या प्रश्नाला कठोपनिषदात दिलेले उत्तरच गीतेने उद्‌धृत केले असून ज्ञानेश्वरांनी त्याचा विस्तार केला आहे. जीव हा 'न जायते म्रियते वा'—जीवाला वस्तुत. जन्महि नाही म्हणून मरणहि नाही. तो अज, नित्य आणि शाश्वत आहे. देह मर्त्य असला तरी जीव मर्त्य नाही. देहाला बाल्य, तारुण्य, वार्धक्य या दशा जशा एकामागून एक येतात, त्याप्रमाणे एकच जीव अनेक शरीरें धारण करतो. या शरीराच्या उपाधीत जे चैतन्य आहे ते केवळ शरीरगत नाही. सर्वगत आहे, विश्वव्यापी आहे, पण ते अव्यक्त व सूक्ष्म आहे. देहगत चैतन्याला जीवात्मा म्हणतात आणि विश्वगत चैतन्याला परमात्मा म्हणतात. देहगत आणि विश्वगत चैतन्य एकच आहे. "ते सर्वत्र सर्वदेही। जेया करितांहि घातु नाही। ते विश्वात्मक तू पाही। चैतन्य एक॥" नाना शरीरें व नाना आकार ज्यावर येतात व जातात ते हे चैतन्य अव्यक्त, अनादि, निःसीम, गुणत्रयरहित, अविकृत, नित्य, अचल, शाश्वत आणि परिपूर्ण आहे. हे अविनाशी चैतन्य हेच जीवाचे खरे स्वरूप आहे. "परमात्माचि परि दुसरा। जो अहंकार निद्रा निदसुरा।" वस्तुत परमात्माच असता जीव हा देहाहंकारामुळे त्यापेक्षा वेगळा भासतो. आत्मस्वरूपाचा त्याला विसर पडला आहे. "तैसे आपुलेनि विसरें। चैतन्यचि देहाकारें। आभासोनि आविष्करे। देहपणें जें॥" "जया विसराच्या देशी। प्रसिद्धि गा जीवु ऐशी॥" या विसरालाच अज्ञान म्हणतात. "आपला आपणपेयां। विसरु जो धनंजया। तेचि रूप यया। अज्ञानासी॥" या अज्ञानालाच सांख्य '*प्रकृति*' म्हणतात आणि वेदान्ती '*माया*' म्हणतात. या अज्ञानाचा शोध करू लागले तर ते वेगळे असे कोठे दिसत नाही. अशा या सदसद्‌निर्वचनीय अज्ञानाचा ज्ञानाने निरास करून जीवाला त्याचे आणि जगाचे यथार्थ स्वरूप सांगावयाचे असते.

विश्व आणि परमात्मा यांचें ऐक्य व मायावाद : जीव ज्याप्रमाणे परमात्म्यापेक्षा वेगळा नाही, त्याप्रमाणे जग किंवा विश्वहि त्याच्यापेक्षा वेगळे नाही. आपल्याला भासणारे जड आणि विविध नामरूपात्मक जग किंवा विश्व हे मायिक, आभासात्मक आणि भ्रांतिमूलक आहे. "आकारु हा मायावेशें स्वस्वरूपी। तैसे सकळ हें मूर्त। जाण पा मायाकारित॥" ज्ञानसूर्याचा उदय झाला की या नामरूपात्मक विश्वाचा आभास नष्ट होतो. "तू जयाप्रति लपसि। तया विश्व हे

दाविसी। प्रकट तैं करिसी। आघवेचि तू।।" चिन्मय परमात्मस्वरुपाचे ज्ञान ज्याना नसतें त्यानाच तदभिन्न असे विश्व भासते. चिन्मयाचे ज्ञान झाले की, अवघें तोच होतो विश्व वेगळे राहतच नाही. "विश्व येणें नावे। हे मीचि पैं आघवे। घेई चंद्रबिंब सोलावे। नलगे जेवि।।" ज्याला विश्व हे नाव आहे ते सर्व मीच आहे, अशा अन्वय आणि व्यतिरेकात्मक दोन्ही पद्धतीनी जीव, जगत् आणि जगदात्मा याचें चिन्मय एकत्व ज्ञानेश्वरानी सांगितले आहे. व्यतिरेकाने जीव-जगद्विषयक भिन्नत्वाच्या, विविधत्वाच्या व जडत्वाच्या अज्ञानमूलक समजुतीचा निरास करून अन्वयाने चैतन्याच्या अद्वैताचे, एकतेचे यथार्थज्ञान सांगण्याची ही प्राचीन शास्त्रीय पद्धती आहे अन्वयाने विश्व किंवा जग असा एक वेगळा पदार्थ हाती लागतो ही समजूतहि भ्रामक आहे; कारण या चैतन्यापेक्षा वेगळे उचित असे वस्तुत. काहीच निर्माण झाले नाही. यालाच 'अजातवाद' म्हणतात व झालेसे भासते ते त्याच्या मायाशक्तीमुळे भासतें "हे उपजे आणि नाशे। ते मायामय दिसे।।" यालाच 'मायावाद' म्हणतात

जगन्निर्माण–प्रक्रिया : "हे महदादिक माझी माया। जैसे प्रतिबिंबे छाया। निजांगाची।।" "आणि इयेते प्रकृति म्हणिजे। जे अष्टधा भिन्न जाणिजे। लोकत्रय निपजे। जियेस्तव।।" ही मायात्मक प्रकृति, परा आणि अपरा अशी दोन प्रकारची आहे अपरा-प्रकृति पचमहाभूते, मन, बुद्धि व अहकार मिळून अष्टधा आहे ती २४ किंवा ३६ प्रकारचीहि त्यानी मानली आहे. परा-प्रकृति म्हणजे जीव, त्याचे स्वरूप सागतांनाहि, तो परमात्म्याचा अश, प्रतिबिंब, आभास किंवा अवच्छेद आहे, अशा सर्व मताचा संग्रह केला आहे, कारण मायात्मक असणाऱ्या या अपरा व परा प्रकृतीचे भेद किंवा स्वरूप अमुकच आहे असा आग्रह धरण्यात त्याना काही अर्थ वाटला नाही "ज्ञातृ–ज्ञेय-विहीन। नुसधेचि जे ज्ञान. . . . जे कार्य ना कारण। जया दुजेना एकपण। आपणपा जे जाण। आपणचि।।" अशा निर्विषय, ज्ञानस्वरूप, निरुपाधिक, चिन्मय परमात्मतत्त्वावर, जीव-जगताचा, परा व अपरा प्रकृतीचा ज्ञाता व ज्ञेयाचा आभास होत असतो. "किंबहुना पाडवा। जे आघवेचि असे आघवा। जेथ नाही रिघावा। द्वैतभावा।।" "आकारू जेथ सरे। जीवत्व जेथ विरे। द्वैत जेथ नुरे। अद्वय जे।।" असे ते परमतत्त्व आहे या एकत्वांत व्याप्यव्यापकभाव किंवा वाच्य-वाचकभावहि सभवत नाही "तैसे सर्वादि जे एक। तेथे के व्याप्य-व्यापक। परि बोलावेया नाव एक। करावे लागे।। म्हणौनि गा श्रुति। द्वैतभावे अद्वैती। निरोपणा वाहाती। वाट हे केली।।" केवळ निरूपणा-करिता जीवाने अज्ञानाने कल्पिलेले द्वैत घेऊन अद्वैत सांगावें लागतें.

ज्ञानेश्वरांचें अध्यात्म : चैतन्य विश्वव्यापक आहे असे सांगण्याने वेगळ्या विश्वाची सिद्धि करावयाची नसते. वस्तुत. "आकाराचेनि जालेपणे। जन्मधर्माति तेणे। आकारलोपी नीमणे। नाही कहीं।। नामरूपसंबधु। जातिक्रियाभेदु। हा आकारासीच प्रवादु। वस्तुसि नाही।। ऐसिया आपुलिया सहजस्थिति। जया ब्रह्माची नित्यता असती। तया नाम सुभद्रापती। अध्यात्म गा।।" ज्ञानेश्वरीतील अध्यात्म हे असे आहे. वस्तुत चित्सूर्यापुढे अविद्येचा, अज्ञानाचा अंधार व तदुत्पन्न जन्ममरण-परंपरेचा संसारहि असूं शकत नाही अज्ञान नाही म्हणून तन्निवर्तक ज्ञानहि नाही. "एवं ज्ञानाज्ञान दोन्ही। पोटी सूनि अहनी। उदेला चिद्गगनी। चिदादित्य हा।।" चित्सूर्य हा ज्ञानाज्ञान-चांदण्या गिळन टाकतो. अज्ञान नसल्यामुळे चैतन्याला वस्तुत. बंधहि नाही व तत्सापेक्ष मोक्षहि नाही. जीवाने आपल्या भ्रामक कल्पनेने हा सर्व गोंधळ उत्पन्न केला आहे.

ज्ञानेश्वरांचा शांतरस : संसाराची दुथडी भरून चाललेली नदी ओलांडून गेल्यावर तो जेव्हा मागे पाहतो तेव्हा तेथे नदी दिसत नाही व हा सर्व कल्पनेचा खेळ होता हे ध्यानांत येते; आणि "मग एकपण ना दुजें। असे नाही नेणिजे। अनुभवु निर्वुजे। बुडाला जेथ।। एरव्ही न बोलणेनि बोलणे। जेथिचे सर्व नेणिवां जाणणे। काहीच न होनि होणे। जे वस्तु गा।। सोऽह तेहि अस्तवले। जेथ सागतेचि सागणे जाले। द्रष्टत्वेसि गेले। दृश्य जेथें।।" अशा अवस्थेत तो स्थिर होतो. तो परमात्मा मी आहे हा भावहि जेथे नसतो त्या सहजअवस्थेलाच 'शांति' म्हणतात. "तैसी ज्ञेया देता मिठी। ज्ञातृत्वहि पडे पोटी। मग उरे तेचि किरीटी। शातीचें रूप।। तरी गिळौनि ज्ञेयाते। ज्ञाता-ज्ञानहि माघौते। हारपे निरुते ते। शांति पैं गा।।" हाच ज्ञानेश्वरांचा शातरस, महारस, ब्रह्मरस किंवा कैवल्यरस होय, कारण या अवस्थेत ज्ञाता-ज्ञेय-द्रष्टा-दृश्य-भावाचे द्वैत नाहीसे होऊन केवळ निर्विषय, निर्विकल्प, ज्ञानस्वरूप तेवढे शिल्लक उरते.

ज्ञानोत्तर भक्ति . कैवल्य व मोक्ष या सापेक्ष शब्दाच्याहि पलीकडे असणारी व द्वद्वातीत ज्ञानस्वरूपाच्या ठिकाणी स्थिर राहणारी जी ज्ञाननिष्ठा तिलाच 'ज्ञानोत्तर भक्ति' किंवा 'चैतन्याची सहजस्थिति' म्हणतात, व तिचे वर्णन ज्ञानेश्वरीप्रमाणे अनुभवामृतातहि आले आहे ज्ञानेश्वरी ही सर्वसामान्य जनतेकरिता असल्यामुळे तेथे व्यतिरेकावर अधिक भर आहे, तर अनुभवामृतांत अन्वयावर भर आहे, पण तेथेहि "अविद्येचे आडवे। भुंजीत जीवपणाचें भवे।। मोडोनि माया कुजरु। मुक्तिमोतियांचा ओगरू। अविद्येचे काळवखे। की स्वबोधसुदिने फाके। सीतले प्रसादाके। जयाचेनि।। जयाचे कृपातुषारें। परतले अविद्येचे मोहरे।। हां गा मायावशे दाविसी। ते मायिक म्हणोनि वाळिसी।। नामरूपें वहुवसें। उभारूनि पाडिली ओसे।" इत्यादि ठिकाणी ज्ञानेश्वरीतील विवेचनाचा धागा कायम ठेवला आहे; पण अनुभवामृत ही ज्ञानेश्वरीच्या पुढची पायरी असल्यामुळे द्वद्वातीत अशा चैतन्याच्या सहजस्थितीचें सदैव सिद्ध असे स्वरूप तेथे वर्णिले आहे.

अनुभवामृतांतील तत्त्वमीमांसा : "सर्व शून्याचा निष्कर्षु। इया वाइला केला पुरुषु।।" निर्गुण, निराकार, चिन्मय परमात्मा एकच असून अनेक नामरूपांनी बहु दिसणाऱ्या त्याच्या शक्तीमुळे त्याला शिवत्व येतें शिव-शक्ति, देवो-देवी असा द्वैतच्छल म्हणजे द्वैताचा आभास एकत्वांतच होतो. एकाच सत्तेवर परस्परसापेक्ष शिवशक्ति अधिष्ठित आहेत शिवच शक्ति झाला आहे. प्रियकरच प्राणेश्वरी बनला आहे. चंद्रावर चांदणे पसरले किंवा मोत्याचें तेज पाघरले म्हणून त्यांच्यात जसें द्वैत नाही तसे शिव-शक्तीत द्वैत नाही. त्यांचें हे अद्वैत-स्वरूप नामरूपात्मक सृष्टीचा शिरा खाऊन टाकते. या शंभुशांभवीला मी माझा अहंकार अर्पण करून तत्स्वरूप होतो अहकारनिद्रा निदसुरा झाल्यामुळे स्वत.चें खरे परमात्मरूप विसरून मी जीव झालो होतो. ते जीवपण शिव-शक्तीना अर्पण करून मी त्याना अभिन्नत्वाने वंदन करतो असें सांगून शिव-शक्ति, जीव-शिव आणि शिव-सृष्टि याचे

अद्वैत अनुभवामृतात प्रतिपादिलें आहे. गुरु-शिष्य हे द्वैतहि खरे नाही, हे शब्द वेगळे दिसतात; पण एकच परमात्मा दो ठायी झाला आहे. गुरूच्या उपदेशाने अविद्येचा निरास होतो; पण 'मी ब्रह्म आहें' या जाणिवेच्या स्वरूपात अविद्या पुन: निर्माण होते. बंध व मोक्ष हे दोन्ही अविद्येचे खेळ आहेत. बंधच खरा नव्हता, तर मोक्ष कुठला ? अविद्येचा बंध नाहीसा करून वाणी ज्ञानरूपी बंध निर्माण करते. वाणीचे हें ऋण गुरूला वंदन करून फेडले आहे; कारण ज्ञान व अज्ञान या सापेक्ष द्वंद्वाच्या-पलीकडे निरपेक्ष व निर्विषय ज्ञान-स्वरूप परमात्मा आहे. त्याच्या ठिकाणी अज्ञान व सविषय ज्ञान दोन्ही नसतात. तो स्वत.प्रमाण व स्वयसिद्ध आहे. सत्-चित्-आनंद ही पदेहि असत्, अचित् व दु.ख याची निवृत्ति करुन स्वत. नाहीशी होतात. परतत्त्वाच्या शुद्ध स्वरूपाचें विस्मरण नाहीसें करण्यापलीकडे शब्दांचा उपयोग नाही; आणि तसे पाहिले तर परतत्त्व हे एकटेच असल्यामुळे कोणाच्याहि स्मरणाचा किंवा विस्मरणाचा विषय होऊं शकत नाही. म्हणून स्मारक या नात्यानेहि शब्दाचा उपयोग नाही. अविद्या ही अविद्यमान असल्यामुळे जी नाही तिला शब्द कसा नष्ट करणार ? आत्मा स्वयसिद्ध असल्यामुळे शब्द त्याला निर्माणहि करूं शकत नाही. स्वयप्रकाश आत्म्याच्या ठिकाणी कोणत्याहि प्रमाणाने अज्ञान सिद्ध होत नसल्यामुळे, अज्ञानकार्य असे चिन्मय परमात्म्यापेक्षा वेगळे, जड आणि विविध नामरूपात्मक असे जगहि नाही. द्रष्ट्यापेक्षा दृश्य जग वेगळे नसल्यामुळे द्रष्टा दृश्याला पाहतो न पाहतो तोच ते एकरूप होऊन जातात. " तेथ दृश्य द्रष्टा मरे। द्रष्टेपण दृश्यीं सरे। या दोन्ही न होऊनि उरे। दोहींचे साच॥ " द्रष्टा-दृश्य-भाव ज्यावर भासतो ते निर्विषयक ज्ञानस्वरुप, ती ज्ञप्ति तेवढी शिल्लक राहते. हिलाच 'योगभूमिका' म्हणतात. द्रष्टा-दृश्य एकरूप झाले आहेत आणि दुसरा द्रष्टा-दृश्य-भाव उत्पन्न झाला नाही, यांच्यामधील ही स्थिति आहे " उठिला तरगु बैसे। पुढें आनुहि नुमसे। ऐशा ठायीं जैसें। पाणी होय।....तया सारिखा ठावो। हा निकराचा आत्मभावो।. .. " एक वृत्ति संपली आहे आणि दुसरी उरली नाही अशी जी ज्ञप्तिमात्र निर्वृत्तिक अवस्था तोच निकराचा आत्मभाव आहे. हाच परमात्मा आहे आणि हेच निवृत्तिनाथ ज्ञानेश्वराचे सद्गुरु आहेत.

ज्ञानेश्वरांचा स्फूर्तिवाद : " दृश्य कीर दृष्टीसी दिसे। परी साच की द्रष्टा असे। आतां नाही ते कैसे। देखिले होय॥ " द्रष्टाच दृश्य होत असल्यामुळे वेगळें काय बघणार ? द्रष्टा-दृश्यात द्रष्टा खरा असल्यामुळे व तद्भिन्न दृश्याला अस्तित्व नसल्यामुळे जें नाहीच तें बघणार काय ? " दोरा सर्पभासा। साचपणें दोरु कां जैसा। द्रष्टा-दृश्या तैसा। द्रष्टा साच॥ म्हणून दृश्य ते वावो। देखिले जरी॥ " दृष्टीला दिसलें तरी दृश्य खरे नाही. " लेणें आणि भागारें। भांगारचि येक स्फुरे। कां जे येथे दुसरें। नाही म्हणौनि॥ . . .तैसें दृश्य कां द्रष्टा। या दोन्ही दशा वाझटा। पाहता एकी काष्ठा। स्फूर्तिमात्र तो॥ इये स्फूर्तिकडौनि। नाही स्फूर्तिमात्र वाचौनि। तरी काय देखोनि,। देखत असे॥ " दृश्य आणि द्रष्टा या दोन्ही परस्परसापेक्ष अवस्था खोटचा असून चैतन्याचे स्फुरण-हेच एक अंतिम सत्य आहे. हा स्फूर्तिवाद याच दृष्टातांनी योगवासिष्ठांत, शैवाद्वैतांत आणि शांकराद्वैतांतहि सांगितला असला तरी मराठी तात्त्विक वाङमयांत ज्ञानेश्वरीने या वादाचे प्रथमच विवेचन केले. पूर्वीच्या ग्रथांतून बीज-रूपाने असलेलें हे चित्-स्फुरण, स्वानुभवाच्या अमृताने पल्लवित करुन आपल्या अपूर्व प्रतिभाविलासाने ज्ञानेश्वरानी फुलविलें आहे; आणि " बोली अरूपाचे रूप दावीन " ही आपली प्रतिज्ञा सार्थ केली आहे.

चिद्विलासवाद वेगळया जगाची सिद्धि करीत नाही : " इये स्फूर्तिकडोनि पाहता। नाही स्फूर्तिवाचौनि॥ " हा अजातवाद, हें स्फुरण एकरूप असतां अनेकविध दिसणें हीच चैतन्याची शक्ति या शक्तीमुळे चैतन्याचे एकरूपत्व वस्तुत. आच्छादित होत नसताना, जीवांना तेथे भिन्न, जड आणि विविध विश्वाकार दिसणे हीच माया आणि आपण चिन्मय असता त्याच्यापेक्षा निराळे आहोत, असे जीवांना वाटणे हीच त्याची अविद्या. या अविद्येच्या आडरानांत विश्वात्मक मायाकुंजराच्या तडाग्यात सापडलेल्या जीवाला मुक्त करण्याचें कार्य गुरु व शास्त्रें करतात, पण स्फूर्तीकडून पाहिले तर 'या मा' (जी नाही) अशी माया, अविद्यमान असणारी अविद्या, तिने होणारा बंध व तत्सापेक्ष ज्ञानमूलक मोक्ष या सर्व गोष्टी कल्पनेचा खेळ असून सर्व काही चित्स्फुरणच आहे. ज्ञान-अज्ञान, बंध-मोक्ष, सत्-असत्, चित्-अचित् या परस्परसापेक्ष सर्व द्वंद्वाच्या पलीकडे परमात्मा आहे आणि तो " ऐसिया निरुपमावरी। आपुलिये विलासवरी। आत्मा राणीव करी। आपले ठायी॥ " यालाच अलीकडे चिद्विलासवाद म्हणतात व जग हें चैतन्याचा विलास आहे असे सांगितले जातें; पण या ओवीत तसे सागितलें नाही दृश्य जग दिसलें त ी 'वावो' असल्यामुळे व द्रष्टा-दृश्यांत द्रष्टाच साच असल्यामुळे द्रष्टचापेक्षा वेगळे असें दृश्य जग आता शिल्लकच नाही. त्यामुळे हा आत्मा आपल्या निरुपम अशा लीला-विलासाने आपल्याच ठिकाणी राज्य करीत असतो, विराजत असतो. त्याला विलासाकरिता वेगळी वस्तु लागत नाही. " इये आत्मलीळे। नाही आन काटाळे। " आत्म्याच्या या लीला-विलासाला उपमा देता येत नाही. सूर्यकिरणांची उपमा दिली तर ते सूर्याबाहेर जातात. कापसाचें बोंड फुटल्यावरच त्याच्या कपडचाने जग भरते, सोन्याचा रवा सोनेंच असला तरी त्याचे सर्व अवयवाना दागिने करता येत नाहीत म्हणून या उपमा निरुपयोगी आहेत. आत्म्याची लीळा आत्म्यासारखीच आहे. त्याच्या या निरुपम लीलाविलासांत दृश्य जग जसेच्या तसेच दिसले तरी ते 'वावो' आहे, असें ज्ञानेश्वरांनी स्पष्ट सागितले आहे. आत्मभिन्न अशा वस्तूची यत्किंचितहि शंका येऊ नये; म्हणूनच या लीला-विलासाला 'निरुपम' म्हटलें आहे आपल्याला जें जग दिसते तें दिसते तसे नसून " जग असिकी वस्तुप्रभा। " तें चैतन्याची प्रभा आहे. निर्विषय ज्ञानरूप चैतन्याच्या ठिकाणी अज्ञान संभवत नसल्यामुळे अज्ञानाचें खंडन केलें असलें तरी जगाविषयीची आपली अज्ञानमूलक कल्पना गृहीत धरूनच जगाचें वास्तव स्वरुप येथे सागितलें आहे. यात वेगळचा जगाची सिद्धि केलेली नसून, आत्म-वस्तूच्या प्रभेची सिद्धि केली आहे. येथे 'परमात्मा व जग' असे उभयान्वयी अन्वयाने सांगण्यापुरतेहि जग शिल्लक नाही, ते चित्स्वरूप झाल्यामुळे 'जग' शब्द निराधार झाला आहे सोनें-लेणें, जल-तरंग यांच्या जोडीने रज्जु-सर्प, मृगजल यांचे दिलेले दृष्टान्त जग हा चैतन्यापेक्षा भिन्न पदार्थ नाही हे सागण्याकरिताच दिलेले असतात. जेथें वाजूला सारण्यापुरतेहि चिद्भिन्न जग शिल्लक राहत नाही तेथें चैतन्यरूपाने

· मतम १–४०

पुनर्जन्म ते कसे घेणार ? जड भासणारे जग अज्ञानकार्य आहे आणि चिद्रूप जगाविषयी कार्यकारणभाव संभवतच नाही मायावाद किंवा व्यतिरेक 'द्विर्वन्धं सुवद्धं' या न्यायाने या चिद्रूपाच्या अद्वैताचीच सिद्धि करतात. वाच्यवाचक भावापुरतेहि द्वैत तेथे शिल्लक राहत नाही; पण सत्य सांगण्याकरिता द्वैतभावे अद्वैती वाट करावी लागते व विश्व किंवा जग, किंवा जग आणि जीव ब्रह्मच आहेत असें सांगितले जाते, त्यामुळे गैरसमज निर्माण होतात. वस्तुत " जे जे बोलिजे तें तें नव्हे। होय ते तव न बोलवे ।। " अशी स्थिति असल्यामुळे अनुभवामृताच्या शेवटी " म्हणौनि माझी वैखरी । मौनाचेहि मौन धरी ।। " आतापर्यंत मी जे बोललो ' ते ' " पाणियावरी मकरी । रेखिली पां " असें समजा, असें ज्ञानेश्वरानी सांगितले आहे चिद्भिन्न जग अस्तित्वांत नसल्या-मुळेच जगदुत्पत्ति-प्रक्रिया अनुभवामृतांत आलेली नाही.

अद्वैतांतील भक्ति : " माझिये सहजस्थिति । भक्ति या नाव ।। " चैतन्याच्या आपल्याच ठिकाणी राणीव करणाऱ्या या चिद्विलासावर आधारलेली भक्ति ही अर्थातच ज्ञानोत्तर एकरूपत्वाने होणारी भक्ति आहे. साधनरूप सगुणभक्ति नाही. येथे ध्यानयोग हा दिवसाच्या चंद्रासारखा निष्प्रभ होतो. प्रवृत्ति व अप्रवृत्ति (कर्म व संन्यास) थावतात आणि या भक्तीत देव व भक्त एक झालेले असतात येथे देवच भक्त होतो. स्थान हाच मार्ग होतो, आणि विश्व हाच एकान्त होतो. देवभक्तांपैकी कोणीहि देव व्हावे, कोणीहि भक्त व्हावे. " बैसला तेथ राणिवे । अकर्म हा ।। " देव इतका मोठा झाला की, तो न मावल्यामुळे देऊळच नाहीसे झाले. ते कोठे गेले हे पाहू जावें तर देशकालाचाहि तेथे पत्ता नाही देवानेच सर्व व्यापल्यामुळे देवी आणि भक्तपरिवार कोठून येणार ? आता देवानेच देवाला भजावे. कर्म-अकर्माच्या वाती-मालवून भक्ति-अभक्ति येथे एकाच पंक्तीला बसल्या. येथे कर्म व ज्ञान यांचा प्रवेश नाही असे हें कोणीएक अकृत्रिम भक्तीचे वर्म आहे; कारण या अवस्थेत कर्ता कर्म, ध्याता-ध्येय, ज्ञाता-ज्ञेय, द्रष्टा-दृश्य, प्रमाता-प्रमेय, देव-भक्त, दिशा आणि काल ही सर्व द्वंद्वें नाहीशी होतात कर्म, जप, ध्यान, योग, ज्ञान ही सर्व साधने संपतात आणि अकृत्रिम म्हणजे काहीहि केल्याशिवाय भक्ति होते. मूर्त व्यक्तीच्या सहवासात, भेटीत, दर्शनात उत्पन्न होणाऱ्या भक्तिभावनेचा या भक्तीशी काही संबंध नाही. ही भक्ति म्हणजे द्वंद्वातीत, दिक्कालातीत अशी चैतन्याची सहजस्थिति आहे. ज्ञानी पुरुषाची परमात्म्याशी झालेली एकरूपता किंवा समरसता या भक्तीने अपेक्षित आहे. स्थितप्रज्ञ, त्रिगुणातीत ज्ञानी भक्ताच्या वर्णनांत या ज्ञानोत्तर भक्तीचे स्वरूप ज्ञानेश्वरीतहि स्पष्ट केले आहे " माझिये सहजस्थिति । भक्ति या नांव . . . . . .ऐसा हा सहज माझा । प्रकाशु तो धनजया । तो भक्ति या वोजा । बोलिजे गा ।। तैसा सर्वत्र मीचि मिया । घेपतसे भक्ति इया । परि दृश्यत्व हें वाया । अज्ञानवशे ।। म्हणोनि दृश्यपंथा । अतीतु माझा पार्था । भक्तियोग चौथा । म्हणितला ।। तैसा रूप होऊनि माझे । मातें क्रियावीण तो भजे । अलकारु का सहजे । सोनियातें जेवि ।। तैसी क्रिया कीर न साहे । तऱ्ही अद्वैती भक्ति आहे । हे अनुभवाचिजोगे नव्हे । बोला ऐसे ।। "

द्रष्टा-दृश्य भेद खरा नाही, द्रष्टाच दृश्य होतो · द्रष्टा-दृश्य भेद अज्ञानामुळे भासतो. वस्तुत दृश्य हे चित्सूर्याचा प्रकाश आहे. त्याचेंच नांव ज्ञानोत्तर भक्ति आहे. " मूळ अज्ञान तव लटिके । मा तयाचे कार्य केतुकें । म्हणौनि संसाररुख सतुके । वायाचि पा ।। " मूळ अज्ञानच खोटें असल्यामुळे त्यावर आधारलेला दृश्य जगाचा पसाराहि लटका आहे हें सांगण्याकरिताच अनुभवामृतांतील अज्ञानखडन केले आहे द्वैतवाद्याप्रमाणे दृश्य, सत्य ठरविण्याकरिता केलेले नाही. नुसते अज्ञानाचे नव्हे, तर तत्सापेक्ष ज्ञानाचेंहि खंडन अनुभवामृतांत केले आहे, हे विसरतां कामा नये. ज्ञानी पुरुष आपल्या मूळच्या परमात्मस्वरूपांत जेव्हा स्थिर होतो, तेव्हा त्या द्वैतशून्य अवस्थेत, तो जे करील ती भक्तीच होते. अहंकर्तृत्व गेल्यामुळे त्याच्या क्रियेचे कर्मत्व गेलेले असतें.

तेयांचिये लीलेमाजी । नीति जियाली दिसे : विश्वव्यापक परमात्म-भूमिकेवर आरूढ झालेल्या आणि विश्व होऊन विश्वात संचार करणाऱ्या ह्या ज्ञानी पुरुषांच्या क्रिया मुद्दाम केल्याशिवाय आपोआपच सर्वभूतहितकारक होतात. आणि " तेयाचिये लीलेमाजि । नीति जियाली दिसे ।। " त्याची सहजकृति, सहजलीला ही नीतिशास्त्राची जननी ठरते कर्म, भक्ति, ज्ञान येथे एकरूप झालेली असतात. सर्व विश्व आपणच असल्यामुळे, आपल्यावर जसें प्रेम असतें तसेंच विश्वावरहि आपोआपच राहते. यामुळे या भक्तीला 'प्रेमभक्ति' असेहि म्हणतात. भक्तीला द्वैताची अपेक्षा नाही. अद्वैतातहि भक्ति होऊ शकते, असें येथे सांगावयाचे आहे.

अमृतोपम एकत्वाच्या भूमिकेवरून, केल्याशिवाय आपोआप होणारी ही अकृत्रिम भक्ति म्हणजेच 'ज्ञानोत्तर भक्ति,' 'ज्ञाननिष्ठा' किंवा 'परमभक्ति' होय शैव जिला 'शक्ति' म्हणतात, आणि ज्ञानी जिला 'संवित्ति' म्हणतात, तीच ही परमभक्ति आहे असें ज्ञानेश्वरांनी सांगितलें आहे. अद्वैताच्या अनेक संप्रदायांतील भिन्नभिन्न परिभाषा एकार्थकच कशा आहेत हे दाखविण्यात ज्ञानेश्वरांचें वैशिष्टय आहे परिभाषेच्या फापटपसाऱ्यांत न अडकता, माया, प्रकृति, अज्ञान हे एकार्थकच शब्द आहेत असेहि त्यानी सांगितलें आहे. अद्वैताचा विषय सुलभ करून, ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करण्याकरिता निरनिराळ्या अद्वैत-संप्रदायातील परिभाषांच्या व प्रक्रियाच्या या जंजाळांतून व त्यांतून निर्माण होणाऱ्या गोंधळातून सामान्य जनतेला सोडविण्याचा ज्ञानेश्वरांचा हेतु यांत स्पष्ट दिसतो.

कर्म-भक्ति-ध्यान व ज्ञान : चिन्मय परमात्मा, जीव आणि जगत् याच्या एकतेचें बौद्धिक ज्ञान पुष्कळांना होते, . पण या ज्ञानाच्या ठिकाणी जे स्थिर होतात व ही एकता अनुभवतात, अशा ज्ञाननिष्ठ पुरुषांच्या ठिकाणीच ही सहजावस्थारूपी परमभक्ति उल्लसित होते. सहजावस्थेचें हे अंतिम साध्य सिद्ध व्हावे, म्हणून ज्ञानेश्वरीत कर्म, भक्ति, ध्यान आणि ज्ञान या चार योगांची साधने अधिकारपरत्वे सांगितली आहेत. ज्ञानयोग हे अतरग साधन आहे; कारण इतर साधने ज्ञानयोगांत पर्यवसित होतात. ज्ञानेश्वर स्वत· योगी होते; पण कुंडलिनी जागृत करून षट्चक्रभेदाने समाधि-अवस्था प्राप्त करून घेण्याचा योग, नित्य नवा अग्निप्रवेश करण्याइतका कठीण असल्यामुळे, त्यांनी हे साधन सर्वांना सांगितले नाही. सर्व-सुलभ अशा सगुणभक्तीच्या साधनाचा त्यांनी पुरस्कार केला पण कर्मयोगाच्या साहाय्याने भक्ति करण्यास सांगून या दोन्ही साधनाचा त्यांनी समुच्चय केला. " स्व-कर्माच्या चोखौळी । मग पूजा करूनि भली । तेणें प्रसादें आकळी । ज्ञाननिष्ठेते ।। " निष्काम बुद्धीने, स्वत.च्या समाजविषयक कर्तव्य-कर्मांनी जो माझी पूजा करतो, त्याला माझ्या प्रसादाने ज्ञाननिष्ठा

प्राप्त होते. वर्णविषयक कर्तव्यकर्में करणे हाच खरा धर्म, हाच खरा यज्ञ व हीच खरी भक्ति आहे. सगुणभक्ति सांगतांनाहि ईश्वर हा स्थूल-स्वरूपाचा, हस्तपादादि अवयवांचा, साकार अशी वस्तु नाही, हें त्यांनी स्पष्ट केलें.

सर्वात्मक ईश्वराची कर्म-कुसुमांनी पूजा : अकराव्या अध्यायांत, विश्वरूप आवरून सगुण, साकार, चतुर्भुज रूप धारण करण्याची अर्जुनाने जेव्हा विनंती केली, तेव्हा श्रीकृष्णाने ईश्वराच्या विश्वरूपाकडेच लक्ष देण्यास सांगितले. म्हणून ईश्वराला ते विश्वात्मक, सर्वात्मक अशी विशेषणें मुद्दाम देतात व " तया सर्वात्मका ईश्वरा। स्वकर्मकुसुमाची वीरा। पूजा केली होय अपारा। तोषालागी॥ " सर्व भूतजातामध्ये असणाऱ्या परमेश्वराची, त्याच्याविषयीचीं आपली कर्तव्यें केल्यानेच खरी पूजा होते व त्यामुळे त्याला अपार संतोष होतो, असे ते सांगतात ज्ञानेश्वरांच्या या कर्मयोगयुक्त व्यापक भक्तियोगाचे स्वरूप पाहिले म्हणजे ते संपूर्णपणे समाजसमुख असे होते व 'ही सकळ लोकसंस्था रक्षणीय' असल्यामुळे वर्ण किंवा व्यवसायप्राप्त कर्तव्यकर्मांना ते किती महत्त्व देत होते तें लक्षांत येतें. " ऐहिक तरी न नशे। मोक्षु तो उरलाचि असे॥ " हें त्यांच्या शिकवणीचें धोरण आहे.

मायावादाची उपयुक्तता : कर्तव्यप्रधान भक्तियोग सांगण्याला मायावाद आड येतो असें ज्ञानेश्वरांना किंवा इतर मराठी संतांना वाटलें नाही. उलट कर्तव्याच्या आड येणारी विषयासक्ति नाहीशी करण्यास तो उपकारक वाटला. कारण मायावादाचा खरा अर्थ त्यांना समजला होता. सर्वव्यापक चैतन्य खरे आहे. त्यावर भासणारी जड नामरूपें खरी नाहीत, मायिक आहेत. स्थूल आकार म्हणजे आत्मवस्तु नव्हे आत्मा अविनाशी, आनंदमय आणि नामरूपातीत आहे. तेच जगाचे व आपले खरे स्वरूप आहे; म्हणून मायिक, क्षणभंगुर, नामरूपात्मक विषयांत आसक्त न होतां, आपले अमर, आनंदमय, यथार्थस्वरूप ओळखण्याकरिता विश्वात्मक परमेशाची आपल्या कर्तव्यकर्मांनी भक्ति करण्यास आणि अशा रीतीने व्यक्ति व समाज यांचा विकास करण्यास त्यांनी सांगितलें.

मायावादाची विकृति नाहीशी केली : अज्ञानी लोक शास्त्राचे विषय असल्यामुळे त्यांच्या अज्ञानमूलक समजुतीचा निरास करणारें मायावादात्मक व्यतिरेकी विवेचन, शंकराचार्यादि अद्वैतवेदान्त्यांनी प्राधान्याने केले व संन्यासाला महत्त्व दिले. त्यामुळे कालांतराने या मायावादाला लौकिक समजुतीत विकृत स्वरूप येऊन त्याचा व संन्यासाचा अभेद्य संबंध रूढ झाला. मायावाद न मानणारे व जगाला दिसतें त्याच स्वरूपांत खरे समजणारे, काही द्वैती संप्रदायहि संन्यासयुक्त भक्ति हे मोक्षाचें कारण मानतात, हे लक्षांत घेतलें म्हणजे मायावाद हा संन्यासाला उपकारक आहे आणि मायावादाचा व संन्यासाचा अभेद्य संबंध आहे ही पूर्वीच्या अज्ञ जनांत व आताच्या विद्वानांत रूढ झालेली समजूत निराधार आहे हे तेव्हाच ध्यानांत येते. म्हणूनच मायावादा-बरोबर कर्मयुक्त भक्तीचा पुरस्कार ज्ञानेश्वरांनी केला आणि व्यतिरेका-इतकाच अन्वयावर भर देऊन, मायावादाची लौकिक समजुतीत आलेली, नैराश्यपूर्ण व निष्क्रियतावादी विकृति काढून टाकली, हें त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें प्रमुख वैशिष्ट्य आहे. कालांतराने नेहमीप्रमाणे या भक्तीलाहि लोकांनी, संन्यासासारखें कर्तव्यशून्यतेचें विकृत स्वरूप दिलें ही गोष्ट निराळी.

शंकराचार्यांचें कार्य प्रगत केलें : शंकराचार्यांच्या पुढे ज्ञानेश्वर गेले, याचा अर्थ त्यांनी परब्रह्मापेक्षा निराळ्या अशा विश्वाचें किंवा जगाचें सत्यत्वाने प्रतिपादन केले असा नाही. " ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम् " हा ब्रह्म आणि विश्व याच्या अद्वैताचा उपनिषद्-सिद्धान्त शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर या दोघानाहि मान्य आहे, पण अजातवादाच्या भूमिकेवर पक्केपणी उभे राहून, चैतन्यापेक्षा दुसरे काही झालेंच नाही. एकच असून अनेकत्वाने भासण्याची चैतन्याची जी मायाशक्ति तिने अपहृत ज्ञान झालेल्या लोकांना चैतन्यभिन्न असे जें काही भासते तें चैतन्यच आहे, हे शास्त्रीय वादविवादाच्या भानगडीत न पडतां, व्यतिरेकाप्रमाणेच अन्वयानेहि मराठी भाषेत सुलभतेने सांगून शंकरा-चार्यांचें कार्य ज्ञानेश्वरानी प्रगत केले. व्यवहाराच्या सोयीकरिता शंकराचार्यांनी व्यावहारिक सत्ता तरी मानली. ज्ञानेश्वरांना व्यवहारा-पुरतेहि द्वैत मान्य नाही त्याच्या मते सर्व व्यवहार अद्वैतांतच होत असल्यामुळे व्यावहारिक सत्ता न मानता त्यांनी पारमार्थिक व प्रातिभासिक अशा दोनच सत्ता मानल्या, हेंहि त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें एक वैशिष्ट्यच आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या अमूल्य देणग्या : तात्पर्य : (१) स्वतः नाथपंथीय निर्गुणाद्वैती असूनहि केवळ त्याच पंथाला चिकटून न बसतां शून्यवाद, अजातवाद, मायावाद, कल्पनावाद, शक्तिवाद आणि स्फूर्तिवाद या अद्वैत संप्रदायांतील व्यतिरेकी व अन्वयी अशा सर्व युक्तिवादांचा अद्वैत सिद्धीकरिता ज्ञानेश्वरांनी उपयोग केला. (२) अद्वैताच्या अनेक संप्रदायातील परिभाषाचे आणि प्रक्रियांचे एकार्थकत्व दाखवून, नाथ-पंथीय, शैव आणि शांकरीय अद्वैत एकच आहेत असे दाखविले. (३) धर्म, यज्ञ, भक्ति यांच्या विकृत कल्पनांचें निराकरण करून यथार्थ स्वरूप सांगितले. (४) कर्म, भक्ति, ध्यान, संन्यास, ज्ञान या सर्व साधनांचा गीतेच्या आधारे समन्वय करून, ज्याच्या त्याच्या योग्यते-प्रमाणे तें तें साधन त्याला श्रेष्ठ आहे असे विवेकपूर्ण विवेचन केलें. (५) तत्त्वज्ञान आणि काव्य याना एकरूप करून, शृंगाराच्या माथ्यावर पाय देणारा, आणि अनेक शतके सर्वसामान्य जनतेच्याहि अंतःकरणाला समाधान देणारा असा शांतरस आविष्कृत करणारी, अग्रगण्य व अपूर्व अशी वाङ्मयनिर्मिति मराठी भाषेंत केली. (६) द्वैताद्वैताच्या पांडित्यपूर्ण वादविवादानी ब्रह्मविद्येला आलेलें ब्रह्म-घोटाळ्याचें स्वरूप नाहीसें करून, सामान्य जनांना ती सुलभ करून दिली. (७) वेदान्त हा रडका व रूक्ष नसून आनंदमय व रसमय आहे, असें साधार दाखविलें (८) परमात्मैक्यरूप पराभक्तीच्या सहजावस्थेचे अंतिम स्वरूप स्पष्ट केले. (९) ती प्राप्त होण्याचे साधन म्हणून नाशवंत स्थूल आकाराला परमेश्वर न समजतां सर्वात्मक ईश्वराची, स्वतःची कर्तव्यकर्में आचरून भक्ति करण्यास सांगितलें; आणि (१०) निर्गुणच सगुण भासत असल्यामुळे " सगुण-निर्गुण एकु गोविंदु रे। " असे सांगून महाराष्ट्रातील सगुण-भक्ति-मंदिराला अद्वैताच्या भक्कम पायावर उभे केलें. महाराष्ट्रांतील तात्त्विक, धार्मिक, सामाजिक आणि वाङ्मयीन जीवनाला ज्ञानेश्वरांनी दिलेल्या या अमूल्य देणग्या आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : राजवाडे, वि. का. संपा. : *श्रीज्ञानेश्वरी*, (धुळें, १९०९; ३ री आ. १९६३); साखरे, ना. संपा. *सान्वय व सार्थ श्रीमद्‌भगवद्‌गीतेसह ज्ञानेश्वरी* (पुणें, १९०५); आठल्ये, कृ ना संपा.:

सार्थ व सटीप ज्ञानेश्वरी (मुंबई, १९०२); कुंटे, अ. मो सपा. : *ज्ञानदेवकृत अमृतानुभव व त्यावरील शिवकल्याणकृत नित्यानंदैक्य दीपिका* (मुंबई, १८८८), दांडेकर, शं. वा. : *श्रीज्ञानदेव, चरित्रग्रंथ व तत्त्वज्ञान* (पुणे, १९३२); सुवध, प्र. सी. संग्रा. : *पासष्टी-प्रदीप अर्थात् श्रीज्ञानेश्वर महाराजकृत चांगदेव पासष्टीचे सार्थ विवरण* (पुणें, १९३६); पागारकर, ल. रा. : *मराठी वाङमयाचा इतिहास*, खं. १ (मुंबई, १९३२), भावे वि ल : *महाराष्ट्र-सारस्वत*, (ठाणें, १९२८; आ. ५, मुंबई, १९६३), देशमुख, न. वा. सपा. : *श्रीज्ञानेश्वर-दर्शन*, २ ख (अहमदनगर, १९३४); आवटे,. त्र्यं. ह. सपा. : *ज्ञानेश्वरमहाराजांच्या अभंगांची गाथा* (पुणे, १९३४); पेंडसे, श दा. : *श्रीज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान* (मुंबई, १९४१);— : *श्रीज्ञानेश्वरीचा अभ्यास* (पुणें, १९५४); दाडेकर, शं. वा. : *सार्थ ज्ञानेश्वरी* (पुणें १९५३, आ. ४, १९६७); सरदार गं. बा संपा : *महाराष्ट्र-जीवन*, २ खं (पुणें, १९६०); रानडे, आर. डी. : *इंडियन मिस्टिसिझम–मिस्टिसिझम इन महाराष्ट्र* (पुणें, १९३३); पेठे, म. प : *श्रीज्ञानदेव-वाग्यज्ञ-दर्शन* (आळंदी, १९७३)

शं. दा. पेंडसे

ज्यु इ श – हिं दू त त्त्व ज्ञा न : पहा : **त त्त्व ज्ञा न, हिं दू – ज्यु इ श**

झ र थु ष्ट्री ध र्मा ती ल त त्त्व ज्ञा न : पहा : **त त्त्व ज्ञा न, झ र थु ष्ट्री ध र्मा ती ल**

झी नो (ऑ फ ए लि या) : टेलेक्टॅगोरसचा मुलगा झीनो (ऑफ एलिया) याचा जन्म दक्षिण इटालींतील जे (व्हेलिया) ल्युसानिया, येथे ख्रि. पू. ४९० मध्ये आणि मृत्यु ख्रि. पू. ४३० मध्ये झाला. तो पार्मेनायडीसचा आवडता शिष्य होता. विश्व ही एक अपरिवर्तनीय सत्ता आहे, ह्या आपल्य, गुरूच्या सिद्धान्ताचे समर्थन करणें हीच त्याची सपूर्ण तत्त्वज्ञानविषयक कामगिरी होय. ते समर्थन करण्यामध्ये त्याची भूमिका भावात्मक असण्यापेक्षा निराकरणात्मक होती पार्मेनायडीसचा एकतत्त्ववाद खरा कसा, हे सिद्ध करण्यासाठी त्याने युक्तिवाद दिले नाहीत; तर नानात्व आणि गति ह्या दोन गोष्टी सत्तेवावत कशा खऱ्या असू शकत नाहीत, हे दाखविण्यासाठी युक्तिवाद केले त्याच्या अप्रत्यक्ष युक्तिवाद-पद्धतीला ॲरिस्टॉटलने 'द्वंद्वविकास-पद्धती' असें नाव दिलें. त्याने एक पुस्तक लिहिलें, परंतु ने उपलब्ध नाही. त्याने जे चाळीस युक्तिवाद दिले होते असें मानले जाते, त्यांपैकी फक्त आटच ॲरिस्टॉटल आणि सिम्प्लिसिअस यांच्या लिखाणांतून उरले आहेत.

नानात्वाविरुद्ध युक्तिवाद : नानात्वाविरुद्ध त्याने केलेले चार युक्तिवाद खालीलप्रमाणे आहेत : पहिला युक्तिवाद असा की, जें आहे तें अनेक असेल तर ते अनेक इतके लहान असले पाहिजेत की, त्यांना आकारमान नाही आणि इतके मोठेहि असले पाहिजेत की, त्यांचे आकारमान असीम असलें पाहिजे त्या अनेकांपैकी प्रत्येकाला आकारमान नसलें पाहिजे हा निष्कर्ष काढण्यासाठी झीनोने केलेला युक्तिवाद असा की, या अनेकांपैकी प्रत्येक स्वत:हून अभिन्न व एकत्वयुक्त असला पाहिजे; परंतु ज्याला एकत्व आहे त्याला आकारमान असू शकत नाही; कारण ज्याला आकारमान असते ते विभाज्य असते आणि त्यामुळे तें अनेक होईल; पण एकच वस्तु एकहि आणि अनेकहि अशी दोन्ही असूं शकत नाही; म्हणून जर अनेक वस्तु अस्तित्वांत असतील तर त्यांपैकी एकालाहि आकारमान असणें शक्य नाही. अर्थात् एकच वस्तु एकाच अर्थाने एक व अनेक असूं शकत नाही; परंतु या अर्थाला पूरक असा संदर्भ योग्य तऱ्हेने वेगवेगळा असेल तर वस्तूने एकदमच एक व अनेक असणें यांत तसा विरोध नाही. अनेकांपैकी प्रत्येकाचें आकारमान अमर्याद मोठें असलें पाहिजे या विधानाला आधार म्हणून केलेला युक्तिवाद असा की, जें अस्तित्वांत आहे त्याला काहीना काही आकारमान असलें पाहिजे; कारण जर काहीच आकार नसेल तर एखाद्या वस्तूत त्याची भर घातल्याने तिचा आकार वाढणार नाही आणि त्या वस्तूंतून ते काढून घेतल्याने तिचा आकार कमीहि होणार नाही; परंतु ज्याची भर किंवा वजावट केल्यामुळे काहीच फरक पडत नाही असें अस्तित्व म्हणजे शून्यच होय. तेव्हा अस्तित्वांत असलेलें प्रत्येक आकारमानयुक्त असलेंच पाहिजे. आता जिला आकारमान आहे अशी प्रत्येक वस्तु अनंतत. विभाज्य असते आणि तिच्या सर्व भागांचें एकूण आकारमान अमर्याद असलें पाहिजे. हा निष्कर्ष काढण्यांत झीनोची चूक होत आहे; कारण 'अ' ह्या वस्तूचा *एकूण (अनंत) क्रम, म्हणजेच* $\frac{अ}{२}+\frac{अ}{४}+\frac{अ}{८}$ ..... हा 'अ' पेक्षा कमीच म्हणजे मर्यादित राहणार. कमी कमी होत जाणाऱ्या आकारमानाच्या श्रेणीत अगदी शेवटाला अतिशय छोटें आकारमान असतें, असें जर झीनोने गृहीत धरले असतें तर त्याला हवा असलेला निष्कर्ष काढतां आला असता; परंतु हें गृहीत धरण्याचा मार्ग त्याला वंद होता; कारण क्रममालिकेला शेवटचें असें पद नसते. ह्या युक्तिवादांत प्रस्तुत केलेल्या त्याच्या मताशी तें विसंगत आहे

झीनोचा दुसरा युक्तिवाद असा : जें आहे तें अनेक असेल तर जें जितके आहे तितकेच तें असणार, कमी नाही किंवा अधिकहि नाही; आणि म्हणून तें मर्यादित असणार; पण जर अनेकांचें अस्तित्व असेल तर तें असंख्य असलें पाहिजेत; कारण कोणत्याहि दोहोंच्यामध्ये तिसरें एक असणार आणि ह्या तिघामध्ये आणखी दोन असणार; आणि म्हणून सद्वस्तु असंख्य होत; परंतु हें अनेक मर्यादित आणि असंख्य असें दोन्ही असणें शक्य नाही. हा युक्तिवाद त्याज्य ठरवायला, निश्चित संख्येंतून (जितक्या आहेत तितक्या), अमर्यादित संख्या युक्तपणें निघूं शकत नाहीत, एवढे दाखविले तरी पुरेसें आहे.

झीनोचा तिसरा युक्तिवाद असा की, जर वस्तूचें विभाजन अनंत असेल तर तिचें विभाजन नि:शेष करतां येईल; म्हणजे अंशाचें आणखी पुढे विभाजन करतां येणार नाही; परंतु नि:शेष विभाजनाचा अर्थ शून्यविस्तारवाले अवयव असा होईल आणि ज्याला विस्तार आहे तें अशा अवयवांचें असणे शक्य नाही. ॲरिस्टॉटलच्या मते ह्याच युक्तिवादामुळे जड द्रव्याच्या विभाजनाचें अनंतत्व नाकारण्यास अणुवादी प्रवृत्त झाले; तथापि अनत-विभाजनक्षमतेच्या आधारे विस्तारशून्य अवयवाचें अनुमान करावे लागतें, हे झीनोचें म्हणणें चूक आहे. अनंत विभाज्यतेचा अर्थ असा की, कितीहि विभाजनें केली तरी शेवटी आपल्याला असा घटक मिळू शकत नाही की, जो आणखी पुढे विभागला जाऊं शकत नाही. एखादी वस्तु असंख्य अवयवांमध्ये नि:शेषपणे विभाजित होऊं शकते असें मानणे, म्हणजे यापुढे विभाजन होऊं शकत नाही असें मानणें होय; परंतु असे मानणें वस्तूच्या अनंत विभाजनाशी विसंगत ठरते. ह्या युक्तिवादाच्या पहिल्या भागांतून दुसरा भाग अनिवार्यपणे निघतो असें तर नाहीच, उलट पहिल्या भागामुळे दुसऱ्या

भागाची शक्यताच नाहीशी होते जर दुसरा भाग पहिल्या भागापासून अनिवार्यपणे निघत नसेल, तर दुसऱ्या भागावर आधारलेलें कोणतेंहि अनुमान वैध मानतां येणार नाही.

चौथा युक्तिवाद हा 'अवकाशा'चे खंडन करणारा आहे. जे काही अस्तित्वात असते ते अवकाश व्यापीत असते. आता, अवकाशाला अस्तित्व आहे, तेव्हा अवकाश हें दुसऱ्या अवकाशामध्ये असलें पाहिजे व अशा तऱ्हेने अनवस्थाप्रसग येईल अवकाश हें अगदी विशेष प्रकारचें अस्तित्व असून अवकाशामध्ये असलेल्या इतर अस्तित्ववान् वस्तूपासून तें वेगळें आहे ह्या गोष्टीकडे ॲरिस्टॉटलने लक्ष वेधले आहे. एखादी गोष्ट अवकाशामध्ये आहे असे म्हणणे, म्हणजे ती काही स्थान व्यापते असे म्हणणे होय आणि हें म्हणणे सज्ञासजिसवंधमीमासादृष्टीने सार्थ आहे; परतु एक अवकाश हे दुसऱ्या अवकाशात असले पाहिजे असें म्हणणें म्हणजे एक स्थान दुसऱ्या स्थानांत असले पाहिजे असें म्हणण्यासारखे आहे व तें म्हणणे अर्थाच्या दृष्टीने विचित्र आहे.

गतीचें खंडन आता आपण 'गती'चे खंडन करणारे झीनोचे चार युक्तिवाद पाहूं. पहिल्या युक्तिवादाला 'शर्यत-मैदानाचा युक्तिवाद' म्हणतात. विशिष्ट अंतर पार करण्यासाठी पळणाऱ्या व्यक्तीला पहिल्या अर्ध्यानंतर दुसरे अर्धे धावले पाहिजे. त्याचे पोट-विभाग असख्य होतात; म्हणून झीनोला वाटले की, मधल्या अंतर-विभागाची बेरीज अमर्याद असली पाहिजे. त्यामुळे धावणारा अमर्याद अंतर सान्त काळामध्ये पळू शकणार नाही व उद्दिष्ट गाठू शकणार नाही. मधल्या अंतर-विभागाची अभिसारी मालिका वनत असते, आणि अभिसारी मालिकेच्या असख्य पदांच्या बेरजेस मर्यादा असते हे सत्य झीनोच्या नजरेंतून सुटले. तेव्हा, धावणारा मर्यादित वेळात आपल्या ध्येयापर्यंत जाऊं शकतो. त्याचा दुसरा युक्तिवाद असा की, जर कासवाला थोडे अगोदर सोडले तर अकिलिस त्याला कधीहि गाठू शकणार नाही, कारण जेथून कासवाने सुरुवात केली त्या ठिकाणापर्यंत अकिलिस पोहोचेपर्यंत कासव तेथून पुढे गेलेलें असते. ह्या युक्तिवादाचे तर्कशास्त्र मागच्या युक्तिवादाप्रमाणेच आहे. एखाद्या मर्यादित अंतराची पोटविभागणी अमर्यादित असते हे ह्या युक्तिवादाचें आधार-विधान आहे; आणि ह्याच्या आधारें, तें अंतर अमर्याद असतें असा असमर्थनीय निष्कर्ष काढलेला आहे. तिसरा युक्तिवाद 'सुटलेला वाण' यासवंधीचा होय. वस्तु तिच्याइतक्याच जागेमध्ये जेव्हा असते तेव्हा ती स्थिर असते आणि वाण जरी सुटलेला असला तरी तो प्रत्येक क्षणी त्याच्या-इतक्याच जागेत असतो! म्हणून तो सदैव स्थिरच असतो. ह्या युक्तिवादांतील 'तेव्हा' ह्या शब्दाचा अर्थ काय लावावयाचा? जर त्याचा अर्थ 'अवधिरहित क्षण' असा असेल तर ॲरिस्टॉटलच्या शब्दांत सांगावयाचें झाल्यास वाण हा "गतिमानहि नसतो आणि स्थिरहि नसतो." एवढेंच नव्हे तर त्याहीपुढे जाऊन आपल्याला म्हणतां येईल की, "बिंदु असरल असतो किंवा अवक्र असतो" हे म्हणणें जितकें विचित्र तितकेंच अवधिरहित क्षणामध्ये वाण गतिमान् असतो किंवा स्थिर असतो ही भाषा करणें विचित्र होय; परतु जर 'तेव्हा' या शब्दाचा अर्थ 'तो क्षण सामावून घेणारा कालखंड' असा केला तर वाण गतिमान् असतो, कारण जरी कालखंडाचे पोटविभाग शून्याकडे जात असले तरी ते प्रत्यक्ष शून्यापर्यंत कधीच पोहोचत नाहीत. चौथ्या युक्तिवादाला 'आखाड्याचा युक्तिवाद' म्हणतात. निम्मा वेळ हा दुप्पट वेळेच्या बरोबर असू शकतो असे तो सिद्ध करूं पाहतो. समजा, अ, ब व क हे तीन पदार्थ तीन रांगांमध्ये आहेत व त्यांपैकी 'अ' स्थिर असून 'ब' आणि 'क' हे विरुद्ध दिशांना वेगाने जात आहेत. दिक् आणि काल हे अनुक्रमें पृथक्-पृथक् बिंदु आणि क्षण यांचे बनलेले आहेत असें गृहीत धरलें तरच हा युक्तिवाद आपण समजू शकतों. ज्या अर्थी एका क्षणी एकापेक्षा अधिक घटना घडू शकत नाहीत त्या अर्थी 'ब' ने आक्रमिलेले बिंदु म्हणजेच त्याला लागलेले क्षण होत. परतु 'ब' हा 'क' पेक्षा दुप्पट बिंदूचें अतर कापतो आणि प्रत्येक बिंदूला एकेक क्षण घेतो, त्यामुळे एकूण दुप्पट वेळ घेतो तेव्हा निम्मा वेळ हा दुप्पट वेळेच्या बरोबर होतो व हे तर विचित्र आहे दिक् आणि काल हे पृथक्-पृथक् बिंदु आणि मर्यादित क्षण यांचे बनलेले नसतात, हे आपण पूर्वीच दाखविलें आहे. त्यामुळे ह्या युक्तिवादाचा पायाच उखडला जातो थोडक्यांत म्हणजे झीनोच्या विरोधाभासांचा उद्देश अनेकत्व आणि गति ही नाकारण्याचा आहे. अखडतेचें स्वरूप आणि दिक् व काल यांची अनतता यांचें मर्म न समजल्यामुळे हे विरोधाभास निर्माण होतात, हे आपण पाहिले आहे. तेव्हा अनेकता व गति नाकारण्याची गरज नाही; तथापि झीनोच्या युक्तिवादाचें स्वरूप सदोष आहे हे कळण्यासाठी पाश्चात्त्य विचाराला २००० वर्षे लागली, ही गोष्ट आपण विसरता कामा नये.

संदर्भ-ग्रंथ : रसेल, बी. *अवर नॉलेज ऑफ दि एक्स्टर्नल वर्ल्ड* (लडन, १९१४, सुधा. आ १९२६); बर्गसन, एच : *टाईम ॲंड फ्री विल*, अनु एल पॉगसन (न्यूयॉर्क, १९१०).

एस. पी. कनल

झीनो (ऑफ सिटिअम) : झीनो हा स्टोइक सप्रदायाचा आद्य प्रवर्तक होय. जन्म : सिटिअम, सायप्रस (ख्रि. पू. ३३६ ते २६४). सद्गुणासाठी सद्गुण, अजेय आत्मा, सुखाची बाह्य-जग-निरपेक्ष कल्पना व सेवावृत्ति ह्या सिनिक तत्त्वांनी तो आकर्षित झाला. झीनोच्या विचारांमध्ये सिनिक, मेगॅरिअन्स, प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांच्या विचारसरणीचा प्रभाव दिसून येतो. सिनिक पंथाच्या सकुचित नीतिशास्त्राला मुक्त करून त्याने नीतीला तर्कशास्त्रीय व आध्यात्मिक बैठक दिली. हेरॅक्लिटसच्या 'विश्वहेतू'चा (लॉगॉसचा) त्याने ह्या कामी उपयोग करून घेतला. साधी राहणी, उच्च विचारसरणी, शुद्ध चारित्र्य, प्रेमळ व प्रामाणिक स्वभाव यामुळे लोक त्याला खूप मान देत.

नीतिशास्त्र : झीनोने विरक्त व त्यागी जीवनाचा पुरस्कार केला. त्याच्या मतें सुख मिळविण्यासाठी भावनाचें, वासनांचें व विकारांचें संपूर्ण निरोधन केले पाहिजे. कृति परिणामतः चांगली असली तरी तिचा हेतु चांगला असल्याशिवाय तिला चागले म्हणतां येणार नाही. सद्गुण हें मानवी जीवनाचें परमप्राप्तव्य आहे आरोग्य, सुख, स्वामित्व इत्यादि सर्व साधने आहेत. ऐहिक इच्छांपासून माणूस मुक्त झाला तरच त्याला खऱ्या अर्थाने पूर्ण स्वातंत्र्य आहे.

सत्ताशास्त्र : जगात काहीहि यदृच्छेने घडत नाही. मुळांत फक्त अग्नितत्त्व असून त्याच्यांतून जग-निर्मिति झाली. जग प्रलयकाळी परत सर्व अग्नितत्त्वांत विलीन होतें. असे हे चक्र अव्याहतपणें चालू असते. जगांत काहीहि नव्याने निर्माण होत नाही किंवा नाश पावत नाही. अठराव्या शतकांतील ईश्वरशास्त्राप्रमाणे, सर्व घटना ईश्वरी नियमानुसार घडतात, असें झीनो व इतर स्टोइक मानतात. जगांतील प्रत्येक घटकाचें स्थान व कार्य पूर्वनियोजित असते. ईश्वर जगरूपी

शरीराचा आत्मा असून प्रत्येक मानवात दैवी अग्नीचा अंश असतो जेव्हा व्यक्तिगत जीवन निसर्गाशी सुसंगत असते तेव्हा ते चांगले असते. मनुष्याला आत्म-स्वातंत्र्य नाही जडवादाला स्टोइकानी सर्वेश्वर-वादाशी संलग्न केले स्टोइकाच्या दृष्टीने तत्त्वज्ञान हे एक क्षेत्र असून त्या क्षेत्ररक्षणासाठी तर्काचे काटेरी कुंपण असते. भौतिक शास्त्रे ही त्या शेतातील माती असून नीतिशास्त्र त्यातील फळ आहे

ज्ञानशास्त्र वेदन हाच ज्ञानाचा उगम व आधार आहे असे झीनो समजतो स्वयंभू कल्पना नसतात इंद्रियजन्य ज्ञान स्पष्ट व उघड असून, ते विश्वसनीय असते

मूल्यमापन त्याचे तत्त्वज्ञान म्हणजे प्रामुख्याने हेरॅक्लिटसचे तत्त्वज्ञान व सिनिक तत्त्वज्ञान याचे मिश्रण होय. झीनोला सत्ताशास्त्रात फारसा रस नव्हता नीति हा त्याच्या अभ्यासाचा मुख्य विषय सद्गुण म्हणजेच सुख आधुनिक परिभाषेत, त्याचे नीतिशास्त्र कर्तव्यप्रधान होते झीनोच्या विचारसरणीवर भारतीय तत्त्वज्ञानाची छाप पडलेली दिसून येते जडवाद, ईश्वरवाद, एकत्ववाद याचे मिश्रण झीनोच्या विचारामध्ये आढळून येते सुखरहित सद्गुणाची त्याची कल्पना आग्रही व आशयरहित वाटते जर सद्गुण श्रेयस् आहे, तर जगात अन्याय, दुर्गुण, पाप का ? जर सर्व घटना अपरिहार्य निसर्ग-नियमाने घडतात, तर मनुष्य त्याच्या कृत्याना जबाबदार का ? ह्या प्रश्नाची उत्तरे झीनोने समाधानकारकपणे दिलेली नाहीत

संदर्भ-ग्रंथ : रसेल, बी *हिस्टरी ऑफ ए वेस्टर्न फिलॉसफी* (लडन, १९४५), झेलर, ई. *आउटलाईन्स ऑफ दि हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १८८३; सुधा. आ १३, अनु. एल. आर पामर, सपा डब्ल्यू नेसल, १९३१), स्टेंस, डब्ल्यू. · *ए क्रिटिकल हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी* (लडन, १९२०), पटवर्धन, वा पु. : *युरोपीय तत्त्वज्ञानाचा सक्षिप्त इतिहास* (पुणे. १९६५)

हे. द. गोखले

झे नो फे नी स · कोलोफॉनच्या झेनोफेनीसचा काळ सुमारे इ. स पूर्व ५७० ते ४७० आहे. मीड्सच्या स्वारीनंतर जन्मग्राम सोडावें लागल्यामुळे नंतरचे त्याचे जीवन, मुख्यत्वेकरून सिसिली येथे भटकतीतच गेले. झेनोफेनीस केवळ भाट नसून कवि होता. निरनिराळ्या छंदातल्या त्याच्या काव्यापैकी ६८ द्विपदीचरणी व ४० षट्पदीचरणी ओळी उपलब्ध आहेत पहिल्या प्रकारात सामाजिक प्रथाची टीका आढळते. षट्पदी ओळी प्रकृतिविषयक आहेत. होमरच्या काव्यातील देवादिकाच्या अनीतिमान् व मानुषी चेष्टाचे विडंबन करणाऱ्या उपहासात्मक काव्यपंक्ति अधिक प्रसिद्ध आहेत झेनोफेनीसच्या मते देव एक, निश्चल, अतिमानुषी, नीतिमान्, शाश्वत व सपूर्ण आहे. तो सर्वांगी पाहतो व ऐकतो चिंतनाने विनायास विश्व-व्यापार चालवितो देव व विश्व एकच होत विश्व गोलाकार, सजीव पण अनिर्मित आहे विश्वोत्पत्तीची कल्पना सोडून एकतेला दृढतर अर्थ दिल्यामुळे, झेनोफेनीसला इलियासंप्रदायाचा संस्थापक मानण्यांत आले असावे सजीव वस्तु पृथ्वी व आप ह्यांतून उद्भवतात. व्योमस्थ वस्तूंना तेजोकणाचे समुच्चय किंवा प्रज्वलित ढग म्हटले आहे इतर मते वरीचशी काल्पनिक आहेत 'जीवाश्मा'बद्दलचे (फॉसिल्स) निरीक्षण शास्त्रीय आहे. मानवाला निश्चित ज्ञान नसते; मला हे खरे वाटते, इतकेच माणूस म्हणू शकतो, हा विचार झेनोफेनीसने प्रथम मांडला, परंतु त्यातून (१) संशयवाद, (२) अनुभववाद, किंवा (३) सत् व मिथ्या हा भेद, हे अर्थ निघत नाहीत कवि असूनहि झेनोफेनीस बुद्धिवादी चिंतक होता. ॲरिस्टॉटल-परपरेत त्याला गौण स्थान मिळाले, पण त्याचे विचार प्रगत होते. मायलेशियन संप्रदायाची परपरा मोडणारी एकत्वाची दृढतर कल्पना, आणि सत् व गोलाकार ह्यातील परस्परावलबित्व सांगणाऱ्या नव्या दृष्टीचे हेरॅक्लिटस व पार्मेनायडीस त्याचे ऋणी आहेत धार्मिक बाबतीत टीकात्मक दृष्टि, आविर्भाव व ज्ञान यातील प्रस्फुट भेद व ज्ञान प्रयत्नसाध्य आहे, ह्या विचाराची परपरा हेरॅक्लिटस-पार्मेनायडीसपासून प्लेटोपर्यंत पोहोचते

संदर्भ-ग्रंथ : बर्नेट, जे *अर्ली ग्रीक फिलॉसफी* (लंडन, १८९२; आ ४, १९३०), -- *ग्रीक फिलॉसफी, ख. १, थेलीस टु प्लेटो* (लंडन, १९१४), कर्क, जी. एस. व रॅव्हेन, जे. ई . *दि प्री-सॉक्रेटिक फिलॉसफर्स* (लंडन, १९५७); गुथ्री, डब्ल्यू के सी. : *ए हिस्टरी ऑफ ग्रीक फिलॉसफी, ख. १* (केंब्रिज, १९६२).

वीणा गजेन्द्रगडकर

ट र्ट्यु लि य न (सुमारे इ. स १६०–२२० । २४०) : नाणावलेल्या आफ्रिकन ख्रिस्ती लेखकांपैकी पहिला लेखक. ख्रिस्ती धर्मान्तर (इ. स १९५) झाल्यानंतर तो धर्मोपदेशक झाला. नंतर शुद्धिवादी मॉंटॅनिस्ट श्रद्धेचा पाखंडी झाला (इ. स २१३). वकील म्हणून शिक्षण झाल्याने त्याचें मन कायदेबाज होते आणि त्याची शैली वक्त्याची होती. स्वभावाने तापट वृत्तीचा असल्याने तो साहजिकच अतिरेकी मताकडे झुकत असे, व त्याच्या विचारात तोल-राहत नसे. तत्त्वज्ञानावरील महत्त्वाचे त्याचे ग्रंथ · 'ॲपॉलजी', 'दि सोल', 'दि विटनेस ऑफ दि सोल'. जरी त्याने तात्त्विक विचाराची साधने वापरली, तरी त्याचें ग्रीक तत्त्वज्ञानासंबधीचे मत सर्वस्वी नकारात्मक आहे. त्याने परपराभंजक अतिरेकी श्रद्धावाद पुरस्कारिला. त्याचे पुढील उद्‌गार पहा . "देवपुत्रास क्रूसावर लटकाविले ही लज्जास्पद गोष्ट होय; व म्हणूनच मी लज्जा न बाळगतां तिची ग्वाही देतो : आणि देवपुत्र मृत्यु पावला, ही गोष्ट आकलनापलीकडे असल्यामुळेच तीवर विश्वास ठेवणे शक्य आहे." (या जोरदार व वक्तृत्वयुक्त उद्‌गारांचा काहीसा असमर्थनीय साराश असा काढण्यात आला आहे : 'मी त्यावर विश्वास ठेवतो, कारण त्यांत मूर्खपणा आहे') यामुळे टर्ट्युलियनला आता बुद्धिविरोधी श्रद्धावादाचा प्रतिनिधि समजण्यात येते. तो जडवादी असल्यामुळे आत्मा, किंबहुना देवहि, सूक्ष्म प्रकारच्या जडद्रव्याचा बनलेला आहे, अशी त्याची कल्पना होती बालकाचा आत्मा. हा पितराच्या आत्म्याचा उन्मेष होय; व यामुळेच आनुवंशिकतेची उपपत्ति लागते; परंतु प्रत्येक मानवी आत्मा, तो देवाची प्रतिमा असल्याने, देवास जाणू शकतो; व म्हणून तो 'स्वभावत.च ख्रिश्चन' असतो. या त्याच्या जडवादामुळेच त्याने देवाच्या त्रिमूर्तीबद्दलचे (ट्रिनिटी) विचित्र विचार मांडले

संदर्भ-ग्रंथ : रॉबर्ट्स, आर ई. *दि थिऑलॉजी ऑफ टर्ट्युलियन* (लंडन, १९२४); शॉर्ट, सी. एल. *दि इन्फ्ल्युअन्स ऑफ फिलॉसफी ऑन दि माइड ऑफ टर्ट्युलियन* (लडन, १९३३).

आर. व्ही डस्मेट

टागोर, रवींद्रनाथ : चरित्ररेखा : रवींद्रनाथ हे महर्षि देवेंद्रनाथ टागोर याचे चिरंजीव. ता. ६ मे १८६१ हा रवींद्रांचा जन्मदिन. जोरासांको, कलकत्ता हें त्यांचें जन्मस्थान. त्यांना शालेय शिक्षण फारसें लाभलें नव्हतें; पण बालवयांतच, सांस्कृतिक संस्कार व ज्ञानसाधना या बाबतींत त्यांच्या कक्षा अत्यंत विस्तृत आणि व्यापक झाल्या होत्या. वयाला अठरा वर्षे पुरी होण्याच्या आंतच त्यांनी स्फुटिक कविता व नाटकें लिहिलीं. पण इ. स. १८८२ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या 'सान्ध्यसंगीता'ने त्यांच्या कवियशोरूप कीर्तिमंदिराची पायाभरणी झाली.

इ. स. १८९० मध्यें, त्यांच्या वडिलांनी त्यांना शिलैदा येथील आपल्या वडिलोपार्जित मिळकतीची वहिवाट पाहण्यासाठी पाठविलें. या कामांत त्यांनी काही वर्षें खर्ची पडलीं, पण त्यामुळे त्यांचा ग्रामीण जीवनाशीं घनिष्ठ संबंध आला, लोकसाहित्यावर प्रभुत्व संपादन करण्याची संधि लाभली, व वैष्णव विचारधारा आणि वैष्णव धर्म यांचा प्रभाव त्यांच्यावर पडला.

इ. स. १९१३ मध्ये 'गीतांजली'ने त्यांना 'नोबेल प्राइझ'ची प्राप्ति करून दिली. शान्तिनिकेतन येथील त्यांचा आश्रम–'विश्वमेकनीडम्' हें बिरुद धारण करणाऱ्या 'विश्वभारती'–विद्यापीठांत परिणत झाला.

त्यांचे ग्रंथ, तसेच त्यांचें तत्त्वज्ञान आणि शिक्षणविषयक निबंध जगातील अनेक भाषांत रूपांतरित झाले.

ता. ७ ऑगस्ट १९४१ रोजी रवींद्रनाथ टागोर परलोकवासी झाले.

पुढील त्रुटित विवेचनात रवींद्रांच्या तत्त्वज्ञानविषयक कल्पनांची रूपरेषा व्यक्त करण्याचा प्रयत्न आहे. हें कार्य दोन दृष्टींनी बिकट आहे. एक तर, ऐंशी वर्षांच्या त्यांच्या प्रदीर्घ जीवनात त्यांच्या कल्पना सारख्या वाढत, विकसित होत राहिल्या; आणि दुसरें म्हणजे त्या सुसूत्र आणि सघटित स्वरूपात ग्रथित करण्याचा प्रयत्नहि त्यांनी केलेला नाही. शिवाय, एकच कल्पना कधी तत्त्वचिंतकाच्या, तर कधी सर्जनशील साहित्यिकाच्या भूमिकेवरून प्रकट करण्याची त्यांची प्रथा आहे. या दोन भूमिका परस्परांपासून संपूर्णतया अलग करता येत नाहीत हें खरें; पण एकाच कल्पनेचें बौद्धिक आणि साहित्यमूलक अशा दोन परस्परांपासून भिन्न असलेल्या वेगवेगळ्या दृष्टिकोणांतून केलेल्या वेगवेगळ्या विवेचनाचें सानिध्य, तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना दुर्लंघ्य भासल्यावाचून राहत नाही.

अशी काहीशी अडचणीची स्थिति असली, तरी तत्त्वज्ञानी या उपाधीने टागोरांचें वर्णन करण्यास संकोच वाटण्याचें काहीहि कारण नाही. केवळ दर्शनशास्त्रांतील दुसऱ्या कोणाला तत्त्वज्ञ म्हणावयाचें नाही, असा संकुचित दृष्टिकोन आग्रह धरावयाचा नसेल तर, टागोरांचे विचार हा साहित्य-कल्पनांचा एक समग्र व्याख्याना आहे. असे दिसून येईल. विचार त्यांच्या ग्रंथांतून एक सूक्ष्म पण अनुस्यूत ओळखता येणारी सुसंबद्ध कल्पना दिसून येते. सत्यासंबंधीची त्यांची अनन्यसिद्ध आणि अपरिमित श्रद्धा, यांमधून ही एकात्मता स्पष्ट होते. भिन्नभिन्न परंपरा आणि वेगवेगळे दृष्टिकोन यांमधून महत्त्वाचा भाग निवडून, तो आत्मसात् करून, त्यांना सुसंवादी समन्वय करण्याचें कार्य. टागोरांनी तत्त्वज्ञानाच्या बहुतेक क्षेत्रांत यशस्वी रीतीनें मार्गान्वित केलेलें आहे.

टागोरांच्या विचारांचे उगम : टागोरांच्या तात्त्विक कल्पनांच्या उगमाकडे दृष्टि टाकली असता, त्यांच्या या आत्मसात् करण्याच्या स्वभावविशेषानें स्वतः स्पष्टपणे प्रतीत होतें. 'उपनिषद्' आणि 'वैष्णव' यांतील कोणत्या प्रणालीमधील तत्त्वांचा टागोरांवर अधिक प्रभाव आहे, याबद्दल वाद घालणें, एके काळी भूषण मानलें जात असे. टागोरांचे निबंध आणि त्यांची काव्यें यांना 'विश्वात्मक देववादा'चा अवलंब करून अर्थ लावणारा एक, आणि 'ईश्वरवादा'चा आश्रय करून त्यांचा अन्वय लावणारा दुसरा, असे दोन स्वतंत्र संप्रदाय काही काळ अस्तित्वात होते असें दिसतें. अशी यांत्रिक आणि अतिसुलभीकृत मतें आता काळाच्या ओघात जमा झाली आहेत. आता सर्वसाधारणपणे असें मानलें जातें की, ज्या ज्या पौर्वात्य आणि पाश्चात्त्य विचारधारांशीं आणि भावनाप्रवाहांशीं त्यांचा संबंध आला, त्यांतील बहुतेकांमधून टागोरांनी काही ना काही आत्मसात् केलें आहे. इतकेंच नव्हे, तर त्यांचा सर्जनशील वापरहि केला आहे. वाचन, परंपरा, वेगवेगळ्या दृष्टिकोणाच्या अनेक व्यक्तींच्या प्रत्यक्ष परिचयात झालेला विचारविनिमय, अशा बहुविध प्रकारचा हा संबंध आहे. उपनिषदें, गीता, अभिजात संस्कृत साहित्य, – विशेषेंकरून कालिदास, मध्ययुगीन संत आणि कवि – प्रामुख्यानें कबीर आणि बंगाली वैष्णव, इस्लामी सूफी आणि ख्रिस्ती अज्ञेयवादी, युरोपीय विज्ञान आणि उदारमतवाद, ब्राह्मोसमाज – त्यांतल्या त्यांत राममोहन रॉय, बौद्धधर्म – विशेषतः महायान पंथ, बर्गसन, क्रोचे यांसारखे काही आधुनिक पाश्चात्त्य विचारवंत या सर्वांचा टागोरांच्या कल्पनांवर प्रभाव पडला असल्यानेंच त्यांना साक्षात् मिळाले इतकी विश्वव्यापी विशाल दृष्टि, आणि इतकी समदर्शी सहानुभूति असणारा दुसरा कुणी लेखक जगात असेल, अशी कल्पना करणें कठीण आहे.

परम सत्य : टागोरांच्या विचारांचे स्थूल स्वरूप आणि त्यांनी उगमस्थानें यासंबंधीच्या प्रास्ताविक विवेचनानंतर, आता तत्त्वज्ञानाच्या परिसरातील काही विशेष प्रश्नांसंबंधीच्या त्यांच्या कल्पनांच्या चर्चेकडे वळू. परंपरागत पद्धतीला अनुसरून सुरुवातीलाच त्यांची 'परमतत्त्वा'बद्दलची धारणा विचारात घेणें सयुक्तिक होईल. परमसत्तत्त्वाचा प्रश्न मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या 'स्थिती'च्या प्रश्नापासून अलग करणें कदाचित असमर्थनीय ठरेल, कारण 'अनन्त' आणि 'सान्त' परस्परांपासून अभिन्न आहेत, ही टागोरांची मूलभूत धारणा आहे. तरीपण विचारसौकर्याच्या दृष्टीनें या प्रश्नाचा स्वतंत्र परामर्श घेणेंच अधिक सोयीचें ठरेल.

टागोर ईश्वराचा स्वतःसिद्ध सत्त्व मानतात. आपल्या ग्रंथांतून त्यांनी कोठेहि ईश्वराचें अस्तित्व तार्किक किंवा प्रत्यक्ष प्रमाणांनी सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केल्याचें दिसत नाही. "जसा प्रकाश तसाच ईश्वरहि आपल्याला 'भावला' पाहिजे" असे टागोरांचे सांगणें आहे; पण ईश्वर आपल्या चिद्-प्रवृत्तींना स्वयंप्रतीत विषय मानूनहि, किंबहुना त्या कल्पनेने अधिक आनंद अनुभवत राहण्याचा प्रयत्न करीत असावेत, असे वाटतें. सृष्टिरचनेत दिसून येणाऱ्या योजनाबद्धतेच्या पुराव्याच्या साहाय्यानें ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करणाऱ्या प्रमाणांची त्यांनी नाटकें

व काव्ये यामधून सूक्ष्म प्रतीति मिळते. त्याचप्रमाणे अप्रत्यक्ष रीतीने, नैतिक आणि विश्वस्थिति-दार्शनिक प्रमाणांचाहि ते वापर करीत असलेले दिसतात, तरीपण एकवार फिरून हे आवर्जून सागणे आवश्यक आहे की, ईश्वराचे ' अस्तित्व ' सिद्ध करण्यासाठी ते कधी बद्धपरिकर झालेले आढळत नाहीत. त्याचा सबध ईश्वराच्या ' स्वभावा 'शी अधिक आहे आणि त्यातूनच ' गुण ' आणि ' विभूतिमत्त्व ' यासंबधीच्या प्रश्नाशी आपला साक्षात् सबध येतो

विभूतिमत्त्वाची कल्पना · टागोरासारख्या तत्त्वचितकाच्या सदर्भात तात्त्विक नाममुद्रा बऱ्याचशा फसव्या ठरण्याचा सभव आहे, हे खरे असले, तरी टागोराची प्रवृत्ति विभूतिमूलक विचारसरणीच्या बाजूला अधिक झुकणारी आहे, असे सर्वसाधारण विधान करण्यास हरकत नसावी " आपली आत्मनिरपेक्ष भक्ति आणि आपण मुकाट्याने सहन केलेले क्लेश, याची दखल न घेता आपल्याकडे थिजलेल्या नजरेने रोखून पाहणाऱ्या अवैयक्तिक ब्रह्मकल्पनेची " टागोराना रुचि नाही. त्याच्या कित्येक प्रवचनावरून ब्रह्मकल्पनेला ईश्वर अथवा इष्टदैवत याची जोड देणे त्याना आवश्यक वाटते, अशी आपली समजूत होते. टागोर ईश्वराला अनेकदा परमपुरुष म्हणून संबोधतात, आणि औपनिषद् ' ब्रह्मातूनहि व्यक्तिमत्त्वाचे तत्त्व ' सर्वस्वी बाद झालेले नाही, असा दावा माडतात 'सत्तत्त्व म्हणजे अप्रतिहत आविष्काराच्या-द्वारा परमविभूतीची साधारण व्यक्तिमत्त्वावर घडत असलेली अखड क्रिया म्हणता येईल ' असे टागोराचे मत आहे (' क्रिएटिव्ह युनिटी ', पृ. ३५) माझे जग मला – एका व्यक्त रूपाला – एका व्यक्त शक्ती-कडून मिळालेले आहे ती परमात्म्याने आत्म्याला दिलेली देणगी आहे (' पर्सनॅलिटी ', पृ ६९) मानव आणि ईश्वर यामधील नाते यांत्रिक सत्तासबधाचे नाही प्रेम आणि परमानदरूप असा, तो एक वैयक्तिक सबध आहे

प्रेम आणि परमानंद कल्पना प्रेम आणि परमानंद याचा उल्लेख हा सान्त आणि अनन्त यांमधील नात्याचे वर्णन करणारी केवळ कवि-कल्पना आहे, असे समजण्याचे कारण नाही. द्वैत की अद्वैत या प्रश्नाचे उत्तर टागोर पुन पुन्हा प्रेमाच्या परिभाषेत देण्याचा यत्न करताना दिसतात ' शातिनिकेतन, फर्स्ट सीरीज् ' मध्ये प्रकाशित झालेल्या बगाली ' सामजस्य 'मध्ये पुढील महत्त्वाचा परिच्छेद आढळतो ·

" ईश्वर व्यक्त की अव्यक्त, सगुण की निर्गुण, साकार की निराकार, या प्रश्नावर वेदान्तात प्रचड वादविवाद आहेत, पण प्रेमात ' आहे ' आणि ' नाही ' ही एकत्र अतर्भूत होत असतात प्रेमाच्या एका टोकाला 'निर्गुण' आहे, दुसऱ्या टोकाला 'सगुण' आहे . . . गुणविषयक चर्चा केवळ अनुमानाच्या पातळीवरच अधान्तरी राहते . . प्रत्यक्ष परमे-श्वराशी तिचा सपर्कच घडत नाही. . . " टागोर ईश्वराला कधी केवल-स्वरूप, कधी निराकार, कधी शक्ति, बुद्धि, ज्ञान, आत्मबोध या गुणानी युक्त तर कधी गुणातीत, असे वेगवेगळे आवाहन करतात. यांत विसगति आहे का ? प्रेम आणि आनद या तत्त्वाचाच पुन्हा आधार घेऊन ते त्याना एकरूप ठरवितात "प्रेमात सर्व विरोध विराम पावतात. त्यात द्वैत आणि अद्वैत एकमेकांना छेद देत नाहीत एकत्व आणि द्वंद्व ही दोन्हीहि त्याला एकाच वेळी हवीशी असतात " (' साधना ', पृ १०४). परंपरेनुसार (उदा – वेदान्त) परमतत्त्वा-न्वेषणाच्या कार्यांत धार्मिक आणि तात्त्विक या दोन भूमिकात स्पष्ट भेद दर्शविला आहे टागोरांना असा भेद अनावश्यक वाटतो. ते सागतात, " धार्मिक जाणीव ईश्वर आणि मानवी आत्मा यांमधील प्रेमाच्या नात्याहून मुळीच वेगळी नाही. या प्रेमाच्या एका बाजूला ' वियोग ' आणि दुसऱ्या अगाला ' सयोग ' आहे एका बाजूला ' बध ' तर दुसऱ्या बाजूला ' मोक्ष ' आहे या प्रेमांत ' सीमित ' आणि ' असीम ', ' दया ' आणि ' दड ', ' आकार ' आणि ' आशय ' याचा संगम आहे " (' आत्म-परिचय ', पृ. ७८)

सान्त सत्त्व . वरील विवेचनावरून सान्त सत्त्वाना वास्तव सत्यता नसते, हे मत टागोराना मान्य नसल्याचें दिसून आले, तर त्यांत आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही " मानवी जीवनाला दोन ध्रुव-बिंदु आहेत. एका पैलूत माणूस स्वार्जित सचिताच्या पदपीठावर आरूढ होऊन मोठा होण्याची धडपड करीत असतो " पण जीवनाला दुसराहि एक पैलू आहे त्यात तो या आपल्या स्वभावधर्मावर मात करून आपला अत्युच्च आशय अभिव्यक्त करण्यासाठी सारखा प्रयत्न करीत राहतो हे विभूतिमत्त्व, " आविष्काराच्या अपेक्षेने सान्त तर तात्त्विकदृष्ट्या अनंत असते " टागोर या मुद्द्यावर पुन.पुन्हा भर देतात; कारण ते ईश्वर आणि व्यक्ति अभिन्नहि मानीत नाहीत, अथवा व्यक्तीला तिच्या सान्त स्वरूपात पूर्णांशाने वास्तवहि समजत नाहीत " आपण दोन जगाचे रहिवासी आहो, आपण या भूगोलावर जगतो, पण ईश्वराच्या स्वरूपातहि आपले अस्तित्व आहेच. एकाच टोकाला आपण सान्त तर दुसऱ्याला अनंत आहो; आणि या दोन्ही टोकाची सत्यता टिकविण्याचा आपला प्रयत्न आहे ('साधना,' पृ. ८१). धार्मिक प्रत्ययाच्या परमोच्च अवस्थेतहि व्यक्तिगत जाणिवेचा संपूर्णपणे निरास होतो, अशी टागोरांची धारणा नाही " ब्रह्म आणि आत्मा यातील भेद तीत नेहमीच शिल्लक उरत असला पाहिजे. आपण जें ' होण्याचा ' प्रयत्न करीत असतो ते तो नित्यच असतो. ईश्वर हें ' पूर्णत्वाचें अनत ध्येय ', तर मानव हा त्या ' पूर्णत्वाची निरतर प्रक्रिया '. ('क्रिएटिव्ह युनिटी ', पृ ३५).

केवलाद्वैत निरास · सान्ताला स्वतत्र वास्तवता आहे, या आग्रहातून तत्त्वज्ञानातील दोन अत्यंत मौलिक प्रश्न उद्भवतात सान्ताचें स्वातंत्र्य आणि अखिलाना सामग्र्यभाव यांची सांगड कशी घाला-वयाची ? या समस्येची सोडवणूक करण्यासाठी टागोर द्वैत आणि केवलाद्वैत या दोहोंच्याहि अन्तिम मर्यादामधून मार्ग काढीत असलेले दिसतात. ' सचेतन विश्वात ' केवलाद्वैत अग्राह्य होय. " फक्त मरणातच ' अद्वैत ' आहे. जीवन द्वैतमूलक आहे. ' आणि फिरून ', मृत्युतत्त्व एकरूप असले तरी जीवनतत्त्व मात्र बहुरूप आहे ' योग ' आणि ' वियोग ' ही दोन्हीहि बरोबरीने अस्तित्वात असावीत अशी पर-ब्रह्माची आज्ञा आहे " सर्वसाधारणाचा अनन्यसाधारणात परिणत होण्याचा सतत प्रयत्न सुरू असतो स्वत चा असाधारणपणा कायम टिकविण्याची आपली वासना, ही वस्तुत. आपल्या ठिकाणी कार्यक्षम झालेली वैश्विक कामनाच होय " (' साधना ', पृ. ७०). सान्त सत्त्वे म्हणजे " अनन्ताच्या सगीताचे स्वर घुमविणाऱ्या ब्रह्मवीणेच्या ताराच ". अनेकाच्या अभावी स्वत. एकच आशयशून्य आणि सत्य-विहीन होईल. " अद्वितीय एक म्हणजे रितेपणा द्वितीयानेच प्रथमाला सत्यत्व येते. "

त्याच्या एका प्रवचनातील पुढील उताऱ्यावरून टागोराच्या

यासंबंधीच्या भूमिकेची बरोबरची यथार्थ कल्पना करता येईल. "सत्याच्या काही भागाचा स्वीकार न करणे म्हणजे सत्यच बहिष्कृत करणें होय. सत्य सर्वरूप असते, हेच त्याचे वास्तव लक्षण. त्यात काही अन्तर्विरोध असतील; पण त्यांबरोबरच त्याच्या घटकांनी परस्पराचा विनाश करूं नये म्हणून त्यांना रोखून धरणारी प्रच्छन्न एकात्मताहि त्यांत अंतर्भूत आहे. सत्यात एक प्रकारची आन्तरिक सुसंगति असते. भेद टाळून किंवा ते वजा करून ती साध्य होत नाही, तर ते स्वीकारून आणि अतीत करून ती साध्य करता येते. हालाहल प्राशन केलें आणि पचविलें म्हणून शिव 'शिव' झाला." (अमर धर्म). कधी टागोर, "आत्मप्रत्ययासाठी द्वैताची आवश्यकता वाटली म्हणून चिरंतनाने आत्मविभजन केले" असे सांगतात. या भूमिकेवर दोन आक्षेप घेता येतात. एक म्हणजे एकविध आणि बहुविध याचे एकाच वेळी एकत्व मान्य करणे कितीसे सुसंगत आणि आकलनीय आहे? आणि दुसरें म्हणजे, या 'भेदा'मुळे जे 'परम' आहे ते 'परिमित' होत नाही काय? यातील पहिल्याच्या संबंधात टागोर निःसंदिग्धपणे कबुली देतात की, "हे विरोधातील एकत्व – एकत्व आणि बहुत्व याचे हें सहजीवन – बौद्धिक पातळीवरुन आकलन किंवा विशद करता येणार नाही. ते केवळ भाव्य आहे. लीला-नाटक या कल्पनेच्या परिभाषेतच त्याचे वर्णन होऊ शकेल. दुसऱ्या आक्षेपाविषयी टागोर सांगतात की, स्वातंत्र्याची कल्पनाहि आपण प्रमाणाबाहेर ताणतां कामा नये. ईश्वराच्या स्वातंत्र्यालाहि हे लागू आहे. ईश्वराला "स्वतःला मर्यादित करण्याचे स्वातंत्र्य आहे" आणि त्याने या स्वातंत्र्याचा वापरहि केलेला आहे. ईश्वराने स्वतःच्याच अनिर्बंध इच्छेने स्वतःला बांधून घेतले आहे. "त्याने स्वतःच स्वतःच्या पराजयाला संमति दिली आहे." एखादा बाप आपल्या मुलाशी कुस्ती लढतो, तीत स्वतःला त्याच्याकडून चीतपट करुन घेण्यात धन्यता आणि आनंद मानतो, तसें हें आहे. या अर्थानें ईश्वराचीहि स्वतंत्रता अ-सापेक्ष नाही, आणि बहुत्वाचा अर्थ मर्यादा असा होत असेल, तर ती मर्यादा परमसत्त्वाने बिनतक्रार स्वीकारलेली आहे.

निसर्ग आणि मानव : आता आपण टागोरांच्या तत्त्वज्ञानांतील दुसऱ्या एका विभागाकडे, – त्यांच्या मानवतावादाकडे – वळू. टागोरांचा मानवतावाद आणि कांटसारख्या प्रत्यक्षवाद्याचा मानव-धर्म, अथवा निसर्गवाद्यांचा काहीसा युयुत्सु वृत्तीचा मानवतावाद यांमधील फरक समजून घेण्यासाठी आपणांला प्रथम टागोरांची निसर्गविषयक धारणा ध्यानात घेतली पाहिजे. ज्या भूमिकेवरुन ते सान्त सत्त्वाची वास्तवता मान्य करतात, तीवरुनच ते भौतिक जगाची, अगर निसर्गाची, वास्तवताहि ग्राह्य समजतात. 'माया' शब्दाचे त्यांचे विवरण काव्यात्म आहे. निसर्गाचे जग फसवे आणि सतत होणाऱ्या बदलांनी प्रभावित असल्यामुळे तें 'माया' आहे. अवास्तव किंवा आभास-मूलक अर्थाने तें माया नाही. निसर्गाच्या अस्तित्वाचा प्रश्न टागोरांना फारसा महत्त्वाचा वाटत नाही. मानव आणि निसर्ग यांमधील परस्पर-संबंधांचा वाटतो. निसर्ग आणि मानवी चैतन्य ही एकमेकांशी अतूट धाग्यांनी निगडित झालेली आहेत. आपली काव्यें, नाटकें, तसेंच आपलें तत्त्वज्ञानविषयक निबंध आणि प्रवचनें यांत टागोरांनी आपलें हें मत फिरफिरुन व्यक्त केलें आहे. निसर्ग आणि मानव यांमधील सत्य 'पूर्व' ग्राह्य मानते, तर निसर्गाला जिंकण्यांत 'पश्चिम' धन्यता मानते. – हा पौर्वात्य आणि पश्चिमात्य दृष्टिकोणातील सहज नजरेत भरणारा महत्त्वाचा भेद आहे, असा त्यांचा दावा आहे. हा फरक स्पष्ट करण्या-करिता टागोरांनी शेक्सपियर व कालिदास यांच्याविषयीच्या आपल्या निरीक्षणांची काही मनोरंजक उदाहरणेंहि नमूद केली आहेत. ('क्रिएटिव्ह युनिटी', पृ. ५०). विश्वसंसारांत कधीहि तडजोड न होणारी अशी एक अंतर्गत यादवी सुरू असून, निसर्ग आणि मानव हे तीमधील परस्परांशी जुळलेले प्रतिस्पर्धी आहेत, ही समजूत टागोर ग्राह्य मानीत नाहीत.

मानवतावाद आणि 'संमेल'तत्त्व : संवाद-तत्त्व हे टागोरांच्या विचारसरणीतील प्राथमिक गृहीतकृत्य आहे; आणि मानव व निसर्ग यांमधील नात्यात त्याची परिणामकारक अभिव्यक्ति झालेली आढळते. त्या दोहोचें प्रतिद्वंद्वी म्हणून वर्णन करणे म्हणजे मोहोर आणि कळी यांना दोन वर्गांत विभक्त करुन त्यांच्या सौष्ठवाचें श्रेय दोन वेगवेगळ्या आणि परस्परविरोधी तत्त्वांना देण्यासारखे आहे. निसर्ग आणि मानव यांना 'परस्पराची गरज असते.' त्या दोहोंहिमधून जीवनाचा एकच साधारण ओघ वाहत असतो. एकाच कवितेतील दोन चरणाप्रमाणे त्यांचे एकमेकांशी नाते आहे. एकाच रागाची ती दोन अंगे आहेत. निसर्गाची संवादी वाणी ही आपल्या आत्म्याचीच दुसरी भाषा आहे. त्या दोहोंचा 'संमेल' वैश्विक गतीची लय परिपूर्ण करतो. मानवी अनुभूति म्हणजे वास्तवाच्या पिंडप्रकृतीत पाळेमुळे न रुजलेले विश्वद्रुमावरचे बांडगूळ नव्हे. आपले बाहेरील जग आणि आपली आन्तरिक बुद्धि, ही दोन्हीहि एकाच शक्तीची अभिन्न दर्शनें होत. याचा उमज पडला, की आपल्या अंतरंगाचे ईश्वराशी तादात्म्य झाल्याचा प्रत्यय आपोआप होतो ['धर्म' – (बंगालींत)]. मानव आणि ईश्वर यामधील हे परस्परावलंबन लालित्यानुभूतीत अत्यंत त्वरित आणि उत्कट रीतीनें प्रतीत होतें. भूमितलावर उगवलेलें पहिलें फूल हें पहिल्या अजात गीताचें आवाहन होय.

परंतु टागोरांना निसर्ग आणि मानव यांमधील 'आप्तभावच' केवळ जाणवला असता, तर त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला मानवतावाद हें नाव देणें तितकेंसे रास्त ठरलें नसतें. विश्वात मानवाचा प्रवेश झाल्या-नंतरच त्यांत 'खरेखुरे भेद' उद्भवले याची त्यांना जाण आहे. चैतन्याचे निसर्गावरील आक्रमण ही निसर्गावरील चैतन्याच्या 'अव-लंबना'इतकीच न नाकारता येणारी वस्तुस्थिति आहे. "तारका-मण्डित नभोमण्डलापेक्षा मानवी आत्म्याच्या अंतरंगांतच अनंताचा साक्षात्कार अधिक स्पष्ट स्वरुपांत प्रतीत होतो" ('साधना', पृ. ४१). दुसऱ्या एका ठिकाणी, रूपकाच्या पद्धतीने ते सांगतात की, ब्रह्मवीणेला असंख्य तारा आहेत. त्यांतील काही लोखंडाच्या, काही तांब्याच्या तर आणखी काही चांदीच्याहि बनविलेल्या आहेत; पण त्यांतील एकच तार सोन्याची आहे, आणि ती म्हणजे मानव.

स्वातंत्र्य आणि सर्जकता : आता मुद्द्याचा प्रश्न हा की, ज्याच्या योगाने मनुष्य उच्च पदवीला चढतो, सृष्टीच्या शिरोभागी अधिष्ठित होतो, तें काय? या प्रश्नाला टागोरांनी दिलेल्या उत्तरांतूनच त्यांच्या विशिष्ट मानवतावादाची परिणति झाली आहे. मानवाचे श्रेष्ठत्व

बुद्धीच्या परिभाषेंत नव्हे, सत्तेच्या परिभाषेत नव्हे, तर प्राय स्वातंत्र्य आणि सर्जकता याच्या परिभाषेत ते विशद करतात याचा अर्थ असा नाही की, निसर्गावरील तर्कबुद्धीच्या किंवा सामर्थ्याच्या प्रभावाचे पैलू ते उपेक्षणीय समजतात। किंबहुना वस्तुस्थिति याच्या अगदी उलट आहे. यामुळे माणसाची शक्ति आणि त्याचा आत्मविश्वास वाढीला लावणाऱ्या, त्याचप्रमाणे त्याच्या ग्रहण, विश्लेषण आणि निर्णयन-विषयक बौद्धिक शक्तींना धारदार बनविणाऱ्या, पाश्चात्य सुधारणा आणि संस्कृति, याचा ते पुन पुन्हा गौरवपूर्ण उल्लेख करीत असतांना आढळतात हे सारे खरे असले, तरी परमार्थाने, हे पैलू माणसाच्या महिम्याचे यथार्थ आणि संपूर्ण वर्णन करण्यास अपुरे आहेत. "आध्यात्मिक विश्वातील आत्म्याचा जन्म निसर्गाशी असलेले नातें 'तोडण्याशी' समरूप नाही, तर ते जोडण्या-तोडण्याच्या 'स्वातंत्र्याशी' समन्वित आहे," असे टागोर सागतात हे एक अत्यंत साभिप्राय विधान आहे, कारण त्यातून आपणाला टागोराच्या विशिष्ट स्वरूपाच्या मानवतावादाचा मर्मबिंदु हस्तगत होतो. ते ही कल्पना स्वातंत्र्याची सामाजिक, नैतिक, सांस्कृतिक आणि ललित्यात्मक जीवनाच्या परिभाषेत व्याख्या करून परिणत करतात माणसाचे स्वातंत्र्य त्याला, 'उपयुक्ततामूलक गरजाचा तिरस्कार करण्यास प्रवृत्त करतें.' त्यामुळे त्याला, 'भव्य, उदार आणि उदात्त' याची स्पृहा निर्माण होते. 'केवळ पुरेसे' अशाने त्याचें समाधान होईनासें होते प्रत्येक नव्या प्रकारचा वापर करून आत्माविष्कार करण्याची गरज त्याला भासू लागते. स्वत च्या जैविक धारणाक्रमाला मुळीच अपरिहार्य नसणाऱ्या मार्गांनी आपली उन्नति करून घ्यावी अशी तळमळ त्याला लागते. समग्र विश्व ही आपलीच मिरास आहे, असा हक्क सांगण्यास त्याला भय वाटेनासे होते; आणि अखेरीस ईश्वरावरहि मानवतेचा आरोप करावयाला तो कचरेनासा होतो 'आपण या विश्वातील कोणी आगंतुक अतिथि नसून सन्मान्य पाहुणे आहोत', याची मानवाला सतत जाणीव आहे माणसाच्या या विश्वातील आगमनामुळे उत्क्रातीची ग्रहणधर्मी अवस्था मागे पडली आणि नवी सर्जनशील अवस्था सुरू झाली. कलाकार या नात्याने माणूस स्वत ला, आपल्या ज्येष्ठ सम-व्यावसायिकाला – ईश्वराला – भाईबांधव किंबहुना सहचर म्हणून लेखतो; आणि म्हणूनच मागे वळून तो ईश्वराला सागू शकतो की,

"तुझ्या सूर्योदयासाठी प्रकाशाची असे वाण
मानवी नेत्रभांडारी तरी घे तो खरीदून।"

('बलाका', कविता क्रमांक ५४)

मानवी प्रगतीची परमोच्च पातळी माणसाने वारा आणि वातावरण यांवर अधिकात अधिक प्रभुत्व संपादन केल्याने साधणार नाही. महासागरावरून कमीत कमी कालात विमानोड्डाण करण्याचा उच्चांक प्रस्थापित केल्याने हस्तगत होणार नाही, तर मनुष्याला सत्य आणि सौदर्य यांच्या आत्मप्रतीतीने, मानवता ही दैवी सत्याच्या घडणीतील एक अपरिहार्य घटक आहे, याचा उमज पडेल तेव्हाच साध्य होईल. हा ईश्वरावर मानवी गुणाचा आरोप करणारा 'मानवगुणारोपवाद' आहे का ? कदाचित् असेलहि; पण त्या भीतीने आपणांला झपाटल्या-सारखें वाटण्याचे काहीहि कारण नाही. टागोर सांगतात की, "सर्वच धर्मांत 'मानवगुणारोपण'-वादाचा काहीना काही अश आढळतो आमचा ईश्वर मानवहि आहेच जर याला मानव-गुणारोपणवाद असें नांव देऊन त्याचा अधिक्षेप करावयाचा असेल, तर माणसाला माणूस असल्याबद्दल आणि प्रेमिकाला आपल्या प्रियेवर, मानसशास्त्रांतील एक तत्त्व म्हणून नव्हे, तर एक व्यक्ति म्हणून प्रेम केल्याबद्दल दोषी ठरवावें लागेल." ('रिलिजन ऑफ मॅन', पृ. ११४).

टागोरांची ग्रंथरचना : (१) रिलिजन ऑफ मॅन, (२) साधना, (३) पर्सनॅलिटी, (४) क्रिएटिव्ह युनिटी, (५) रेमिनिसन्सेस.

संदर्भ-ग्रंथ : टागोर, आर. : *रिलिजन ऑफ मॅन* (लडन, १९३१);— साधना, *दि रिअलायझेशन ऑफ मॅन* (लंडन, १९१३),— *पर्सनॅलिटी* (लडन, १९१७);— *क्रिएटिव्ह युनिटी* (लडन, १९२२),— *माय रेमिनिसन्सेस* (लडन, १९१७), कृपलानी, के *रवींद्रनाथ टागोर, ए बायोग्रॉफी* (लडन, १९६२), राधाकृष्णन, एस. *दि फिलॉसफी ऑफ रवींद्रनाथ टागोर* (लडन, १९१८), थॉम्पसन, ई. *टागोर, पोएट अँड ड्रॅमॅटिस्ट* (लंडन, १९२६), लेझनी, व्ही. : *रवींद्रनाथ टागोर, हिज पर्सनॅलिटी अँड वर्क*, अनु. जी एम फिलिप्स (लडन, १९३९)

वि. श्री. नरवणे

टार्स्की, ए. [टार्स्की, आल्फ्रेड (जन्म १९०२)] : तर्कशास्त्री व गणितशास्त्री पोलिश ल वॉव वॉरसॉ – संप्रदायाचे एक प्रसिद्ध प्रतिनिधि या विचारसंप्रदायातील पुष्कळशा विचारवंताचें एक वैशिष्ट्य म्हणजे अतार्किकता वर्ज्य मानणे; पारपरिक तर्क-बुद्धिवादाच्या मूलभूत कल्पना व तत्त्वाचे गणिती-तर्कशास्त्राचा उपयोग करून प्रत्यक्ष परिगणन करणें; वैज्ञानिक अनुमानाच्या तार्किक दृष्टीने अन्वेषणावर भर; आणि तर्कशास्त्रीय सज्ञा-संज्ञि-संबंध-मीमांसे-मध्ये असलेला रस. टार्स्की आणि त्याचे सहकारी यानी विशेषेकरून अधितर्कशास्त्राच्या मूलभूत कल्पनाची अन्वीक्षा केली. संबंधाच्या विविध प्रकारावावतच्या तर्कशास्त्रीय समस्याचाहि त्यांनी परामर्श घेतला व 'अॅक्झमटायझेशन', 'सेट थिअरी', 'नाम-सिद्धान्त' याचेहि विवेचन केले

टार्स्कीच्या 'इंट्रोडक्शन टु लॉजिक अँड टु दि मेथॉडॉलॉजी ऑफ डिडक्टिव्ह सायन्सेस' (१९३६), ह्या ग्रंथाची १९४१ मध्ये इंग्रजी आवृत्ति प्रकाशित झाली. इंग्लिशभाषिक देशामध्ये टार्स्की त्याच्या इतर पोलिश सहकाऱ्यापेक्षा अधिक प्रसिद्ध आहेत. त्याचें नाव विशेषत. दोन गोष्टींशी संबंधित आहे · तर्कशास्त्र व अधितर्कशास्त्र या दोहोतील भेद व सत्याविषयीचा संज्ञा-संज्ञि-संबंध-मीमांसीय सिद्धान्त. ज्याप्रमाणे अधिगणितशास्त्र हे गणिताचा परामर्श घेते व त्याचें *आकारनिष्ठ* संस्करण करते, त्याप्रमाणे अधितर्कशास्त्र हें विविध तर्कपद्धतीचे आकारनिष्ठ संस्करण करते कार्नॅपचा 'लॉजिकल सिंटॅक्स ऑफ लँग्वेज' हा ग्रंथ म्हणजे टार्स्कीच्या पद्धतीच्या प्रत्यक्ष वापराचें उदाहरणच होय.

सामान्य व्यवहारातील भाषेतील संदिग्ध व काटेकोरपणा नसलेले शब्दप्रयोग टाळणाऱ्या आणि अव्यवहित अत प्रत्ययावर ज्याची वैधता अवलंबून नाही, अशा आकारनिष्ठ अतितर्कशास्त्राची उभारणी टार्स्की करूं पाहतात

अगदी तात्त्विक स्वरूपाच्या संज्ञा-संज्ञि-संबध-मीमांसेचा उगम ऑग्डेन व रिचर्ड्स याच्यापेक्षा टार्स्कीपासूनच झालेला आहे. टार्स्कींचा आधुनिक पोलिश तत्त्वविचारावर मोठा प्रभाव असला तरी ते स्वत. लेस्निव्स्की आणि टी कोटर्‌विन्स्की यांचे ऋणी आहेत; परंतु या दोघांचें लेखन अद्यापि अप्रकाशित तरी आहे किंवा फक्त पोलिश भाषेतच प्रसिद्ध झालेले आहे पोलंडबाहेरील जगाच्या दृष्टीने तरी, 'सत्यविषयक संज्ञा-सज्ञि-सबध-मीमांसीय संकल्पना' (१९३३) या टार्स्कींच्या निबंधाचे जर्मन भाषान्तर हीच पोलडमधील संज्ञा-सज्ञि-मीमांसेची सुरुवात होय.

कार्‌नॅप यांनी टार्स्कींच्या सज्ञा-सज्ञि-मीमासेचे स्वागत केलें, कारण तिने सज्ञा-संज्ञि-संबंध-मीमासीय विरोधाभासांतून मुक्त होण्याचा मार्ग उपलब्ध केला आणि साध्या वाक्यांचें अतिशय आकारनिष्ठ वाक्यांमध्ये रूपान्तर करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली.

सत्याची व्याख्या . 'सत्या'ची व्याख्या ही टार्स्कींची संज्ञा-संज्ञि-संबंध-मीमासेला सर्वात प्रसिद्ध अशी देणगी आहे. सत्याची व्याख्या वास्तविकपणे समाधानकारक ठरण्यासाठी कोणत्या अटीचें पालन झालें पाहिजे, हे प्रथम सांगताना ते म्हणतात की, सत्याच्या समाधान-कारक व्याख्येंत पुढील प्रकारचे आशय-साम्य सूचित झालें पाहिजे : "जर हिम शुभ्र असले तर, आणि तरच, 'हिम शुभ्र असतें' हें वाक्य खरे." हें आशय-साम्य म्हणजे सत्याची खुद्द व्याख्या नव्हे; परंतु सत्याच्या व्याख्येने कोणत्या अटी पूर्ण केल्या पाहिजेत तें ते सुचवते. सत्याच्या व्याख्येत सत्याचाच पुनरुल्लेख टाळण्यासाठी, त्याची व्याख्या सामान्य भाषेपलीकडच्या अशा एका भाषेत केली पाहिजे की, जी वस्तु-सबद्ध भाषेतील प्रत्येक वाक्य सामावून घेण्याइतकी समृद्ध आहे.

अलीकडील तर्कशास्त्रज्ञापैकी कार्ल पॉप्परवर टार्स्कींचा बराच प्रभाव पडलेला आहे. टार्स्कींच्या मताला अनुसरून पॉप्पर यानी वैध अनुमानाची व्याख्या पुढीलप्रमाणे केली आहे · "वैध अनुमान म्हणजे अशा तऱ्हेची बांधणी असलेलें अनुमान की, त्याची आधारविधाने खरी आहेत, असे ठरविले गेलें, तर त्याचा निष्कर्षहि खरा ठरविला जाईल.

संदर्भ-ग्रंथ : टार्स्की, ए. . *इंट्रोडक्शन टु लॉजिक अँड टु दि मेथॉडॉलॉजी ऑफ डिडक्टिव्ह सायन्सेस*, अनु. ओ. हेल्मर, सुधा. आ. ३ (लडन, १९४१); -- : *अन्‌डिसाइडेबल थिअरीज* (न्यूयॉर्क, १९५३); -- · *ऑर्डिनल अल्जेब्राज* (न्यूयॉर्क, १९५६); — : *लॉजिक, सेमँटिक्स, मेटामॅथेमॅटिक्स – पेपर्स फ्रॉम १९२३ – १९३८*, अनु व संपा. जे. एच. वुजर (ऑक्स्फर्ड, १९५६).

बी. जी. तिवारी

टॉलस्टॉय, एल. [टॉलस्टॉय, लिओ (१८२८ – १९१०)] : यास्नाया पोल्याना (रशिया) येथे जन्म. पुस्तकी ज्ञानाबद्दल तिरस्कार. काही वर्षे सैन्यामध्ये नोकरी परत स्वतःच्या गावी शेती, शाळा, वृत्तपत्र-प्रकाशन इत्यादि अनेक व्यवसाय. आदर्शप्रेरित- जीवन व त्यामुळे आयुष्याच्या शेवटच्या काळात प्रापंचिक असमाधान आणि मानसिक ताण.

साहित्य-ग्रंथ : टॉलस्टॉयच्या लिखाणाचें पुढील प्रकारें दोन विभागांत विभाजन केले जातें :

(१) १८५२ ते १८७६ या दरम्यान लिहिल्या गेलेल्या कादंबऱ्या व लघुकथा 'वॉर अँड पीस' व 'अँना कॅरेनिना' या प्रसिद्ध कादंबऱ्या याच काळातल्या आहेत. या लिखाणांतून त्याला स्वयस्फूर्त, अकृत्रिम आणि जास्त वैचारिक कोलाहलात न पडणाऱ्या जीवनाबद्दल वाटणारी सहानुभूति स्पष्ट होते.

(२) १८७६ नंतरच्या काळात केलेले गभीर लिखाण. यामध्ये खालील पुस्तकांचा उल्लेख महत्त्वाने करता येईल .

'ए कन्फेशन' (१८७९–१८८२) ज्यामध्ये टॉलस्टॉयच्या बदललेल्या मनोवृत्तीचे दर्शन होते. 'व्हॉट आय बिलीव्ह' (१८८२–१८८४), 'व्हॉट देन मस्ट वुई डू' (१८८२–१८८६), 'दि किंग्‌डम ऑफ गॉड इज विदिन यू' (१८९०–१८९३), 'दि ख्रिश्चन टीचिंग' (१८९४–१८९६), 'व्हॉट इज आर्ट' (१८९७–१८९८).

टॉलस्टॉयचे सर्व विचार मुख्यत त्याने जीवनांत प्राप्त केलेल्या अनुभवातून निष्पन्न झालेले दिसून येतात त्याने तत्त्वज्ञानाचा कुठलाहि ठराविक वाद उचलून धरण्याचा किंवा प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसून येत नाही

काही ठळक विचारधारा : त्याच्या लिखाणांतील काही ठळक विचारधारा खालील शब्दांत माडतां येतील :

त्याला पांडित्यपूर्ण ज्ञानाचा तिटकारा होता. त्याने स्वत. यास्नाया पोल्याना येथे गरीब अशिक्षित शेतकऱ्यांसाठी शाळा चालविली व या अनुभवावर आधारित असें मत जाहीर केले की, विद्यार्थ्यांवर शिक्षकाने आपली ठाम मतें किंवा साचेबंद विचार लादू नयेत आणि विद्यार्थ्यांस ज्ञानप्राप्तीच्या कामात पूर्ण स्वातंत्र्य द्यावें.

टॉलस्टॉयच्या नंतरच्या लिखाणातून त्याची धार्मिक प्रवृत्ति प्रभावी होत असल्याचे दिसून येते त्याचा धर्मावर विश्वास होता; पण चार-चौघांप्रमाणे आंधळेपणाने ख्रिस्ती धर्माचें आचरण करणे त्याच्या बुद्धिमान् स्वभावास कधीच पटलें नाही बायबलच्या वाचनांतून त्याने आपला एक नवीन पंथ निर्माण केला. १८८४ मध्ये या पथाला संघटित स्वरूप आलें व त्याचा 'टॉलस्टॉयिझम' असा उल्लेख होऊं लागला. त्याच्या नवीन धर्मसंस्थेत त्याने माणसाच्या सदसद्‌भावनेवर भर दिला आणि असें प्रतिपादन केलें की, ईश्वर व त्याचे साम्राज्य मानवाच्या अंत.करणांतच विद्यमान असतें ईश्वराची प्राप्ति स्वत.चें कल्याण साधल्याने होत नसून, सर्व मानवजातीवर प्रेम केल्यानेच होते, हें त्याच्या धर्माचे मुख्य सूत्र होतें. सदाचार, भूतदया, तसेच काम व क्रोध इत्यादि भावनांपासून अलिप्तता या मूल्यांचें महत्त्व तो सिद्ध करतो त्याच्या धर्मास हिंसा मान्य नव्हती, तसेंच बळजबरीने सैन्यभरती करणें, मद्यपान, मांसाहार ह्या गोष्टी मान्य नव्हत्या.

कलेबद्दलचे विचार त्याने 'व्हॉट इज आर्ट' (१८९६) या ग्रंथांत व्यक्त केले आहेत. त्याच्या मते कला हे अनुभूत भावना व्यक्त करण्याचे साधन आहे आणि साऱ्या विश्वास आपल्या भावनांनी भारून टाकणारा कलाकार निश्चितच प्रभावी कलाकार ठरेल; पण या भावना क्षुद्र किंवा वाईट असतील, तर अशी कला प्रभावी असूनसुद्धा अनैतिक असते, असे त्याचे मत आहे. ज्या कलेतून मानवाच्या उदात्त भावनांचें प्रकटीकरण होते तीच टॉलस्टॉयच्या मते उच्च कोटीची कला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : इंग्लंड, पी. अनु. : *ए न्यू लाइट ऑन टॉलस्टॉय, लिटररी फ्रॅग्मेंट्स, लेटर्स अँड रेमिनिसन्सेस नॉट प्रीव्हिअस्ली पब्लिश्ड* (न्यूयॉर्क, १९३१); मॉदे, ए. : *दि लाइफ ऑफ टॉलस्टॉय,* २ खं. (ऑक्स्फर्ड, १९३०), ऱ्हॉफर्ड, ए. एच : *दि रिलिजन अँड एथिक्स ऑफ टॉलस्टॉय* (लंडन, १९१२); गॅरोड, एच डब्ल्यू. : *टॉलस्टॉयस थिअरी ऑफ आर्ट* (लंडन, १९३५); रेडपाथ, टी. : *टॉलस्टॉय* (लंडन, १९६०)

श्यामला गुप्त

टि लि च, पॉ ल (१८८६ – १९६५) : जर्मन विचारवंत (अमेरिकेंत स्थलान्तर केलेला). त्याचे प्रमुख ग्रंथ म्हणजे ' दि इंटरप्रिटेशन ऑफ हिस्टरी (इंग्रजी अनु. १९३६), रिलिजस सिच्युएशन (इंग्रजी अनु. १९५६), सिस्टिमॅटिक थिऑलॉजी (३ खंड, १९५१–१९६३).

मानवी स्थिति व तिच्याशी संबंधित धार्मिक प्रश्नांत त्याला मुख्यत आस्था होती मानवी जीवनाच्या मुळाशी असलेल्या तीन प्रकारच्या चिंताविषयी त्याला आस्था वाटे आणि त्या म्हणजे मृत्यूची, अर्थशून्यतेची व अपराधाची चिंता. पहिल्या प्रकारांत आत्मभाव-प्रकटनाला बाधा येण्याची भीति आहे, दुसऱ्यांत आध्यात्मिक प्रकटनाला बाधा येण्याची भीति आहे; आणि तिसऱ्यांत नैतिक आत्मभाव-प्रकटनाला बाधा येण्याची भीति आहे. ईश्वरात सहभागी होण्यांतच फक्त माणसाला सभोवताली चिंता असतांनाहि जगण्याचे धैर्य प्राप्त होतें.

धर्म म्हणजे निरुपाधिकत्वाची अनुभूति, निरुपाधिक अशा विषयांत आस्था होय निरुपाधिकत्वाची संकल्पना नियामक व अंगभूत अशी उभयविध आहे तिच्याने निरुपाधिकत जें वास्तव, समर्थ, व्यक्तिरूप, अतीत, पूर्ण, पवित्र व चिरंतन आहे त्याचा बोध होतो.

मानव स्वतंत्र आहे. अर्थपूर्णता हीच त्याची मुख्य आस्था आहे. 'कसे' जगावयाचें हा नव्हे तर 'कशासाठी' जगावयाचें हा त्याच्यापुढे यक्षप्रश्न आहे आध्यात्मिक कृतीत सत् व विचार एकरूप होत असल्याने ती एक व्यक्तिविशिष्ट अर्थपूर्ण कृति असते अर्थाच्या असंख्य प्रकारांपैकी तीन प्रमुख आहेत ते असे ' वैशिष्ट्यपूर्ण, धर्मनिरपेक्ष व आकारिक सांस्कृतिक निर्मिति ' असा अर्थ, ' आशयप्रधान वैशिष्ट्यपूर्ण धार्मिक निर्मिति ' असा अर्थ, आणि ज्यात ' आकार व आशय समतोल होतो ' असा अर्थ. ईश्वरी कायद्यामुळे धार्मिक व सांस्कृतिक क्षेत्रांतील स्वायत्त आकारांना सर्वातीत अर्थ प्राप्त होतो.

टिलिचने संस्कृतीचा ईश्वरशास्त्रीय अभ्यास केला व असें प्रतिपादन केलें की, संस्कृतिमूलक ईश्वरशास्त्र आणि चर्च-प्रणीत ईश्वरशास्त्र यांत विरोध नाही. धार्मिक वृत्तीने आत्मसात् केलेल्या संस्कृतींत पहिल्याला आस्था आहे. त्याचा ईश्वर व मानव यांविषयीचा विचार पास्कल व किर्केगार्ड यांच्यासारखाच आहे. ईश्वरसिद्धीची पारंपरिक प्रमाणें व व्यक्तिरूप ईश्वराची कल्पना टिलिचला पसंत नव्हती. व्यक्ति किंवा सत्ता असे ज्याचें वर्णन करतां येणार नाही, अशा ईश्वरवादान्या अतीत असणाऱ्या ईश्वराचा त्याने उल्लेख केला. निसर्गातीत श्रेष्ठतम व्यक्तीचा विचार हा अंतिम सत्तेला प्रतीकरूप देण्याचा परिणाम आहे. अंतिम सत्तेची अभिव्यक्ति या दृष्टीने प्रतीकाना महत्त्व असतें. उदा.– क्रॉसचे ख्रिस्ती प्रतीक. टिलिच यांच्या प्रमुख ग्रंथात ' सिस्टिमॅटिक थिऑलॉजी ' तीन खंड, ' थिऑलॉजी ऑफ कल्चर ' आणि ' डायनॅमिक्स ऑफ फेथ ' यांचा मुख्यत: उल्लेख करावा लागेल.

संदर्भ-ग्रंथ : केग्ले, सी. डब्ल्यू. व ब्रेटॉल, आर. डब्ल्यू. : *दि थिऑलॉजी ऑफ पॉल टिलिच* (न्यूयॉर्क, १९५२).

पी. बी. चतर्जी

टि ळ क, वा. गं. (टिळक, बाळ गंगाधर) : लोकमान्य टिळकांचें (१८५६–१९२०) तत्त्वज्ञान 'गीतारहस्या'त निविष्ट आहे. टिळकानी 'गीतारहस्य' लिहून भारतीयांच्या वैयक्तिक व राष्ट्रिय जीवनास एक निष्ठा प्राप्त करून दिली आहे लहानपणी वडिलांच्या अखेरच्या दिवसात ते त्यांना गीता वाचून दाखवीत असत (गीतारहस्य, प्रस्तावना, पान ६). तेव्हा अर्जुनाला युद्धप्रवण करणारी गीता निवृत्तिपर कशी, अशी रास्त शंका त्यांना आली व पुढे अधिक अभ्यास, वाचन व परिशीलन करून आणि वैदिक संस्कृति-सागराचें मंथन करून कर्मयोगाचे अमूल्य रत्न त्यांनी शोधून काढले. त्यांच्या समकालीनांप्रमाणे, टिळक, मिल्ल-स्पेन्सर यांच्या तत्त्वज्ञानाने भारले गेले नाहीत (४८५).* निवृत्तिपर वेदान्ताच्या पार्श्व-भूमीवर विवेकानंदांप्रमाणे त्यांनी आपल्या प्रवृत्तिपर वेदान्ताची उभारणी केली आहे. गीता कर्मयोगपर आहे, असा निष्कर्ष जरी त्यांनी १९०० च्या सुमारास निश्चित केला होता, तरी १९०८ नंतरच्या मंडालेच्या तुरुंगवासांत त्यांना 'गीतारहस्य' लिहिण्यास फुरसद मिळाली. "ज्ञानकर्मसमुच्चयपूर्व कर्मयोग (३०६) हा गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे (३०३)." या आपल्या सिद्धान्ताचे त्यांनी विद्वत्तापूर्वक विवेचन या ग्रंथांत करून पर्यायाने स्वतःचेहि तत्त्वज्ञान त्यांनी सदर ग्रंथात निविष्ट केले आहे.

प्रारंभी वैदिक धर्म यज्ञमय होता. यज्ञार्थक कर्म अबंधक व तदितर कर्म बंधक मानले जाई. नंतर उपनिषदांतून कर्म हें जड (३४२) व बंधक, आणि ज्ञान हे चिद्रूप व तारक असें प्रतिपादिले जाऊं लागले. कर्म म्हणजे निर्गुण व नित्य परब्रह्मांत मनुष्याच्या दुर्बल इंद्रियांना भासणारा देखावा आहे. तो सदैव पालटत असतो व ही पालटण्याची क्रिया म्हणजे कर्म. माया, नामरूपे व कर्म ही मुळात एकस्वरूपी आहेत (२५९). माया हा सामान्य शब्द असून तिच्या देखाव्याला 'नामरूपें' आणि व्यापाराला 'कर्म' म्हणतात (२६०). (अक्षर) ब्रह्मापासून भूतमात्रादि (चराचर) पदार्थांची उत्पत्ति करणारा जो 'विसर्ग' म्हणजे सृष्टि-व्यापार त्याचें नांव 'कर्म' (२५९). हा सृष्टि-व्यापार कार्यकारण-भावाने बद्ध आहे; पण हे नैसर्गिक बंधकत्व व स्वतंत्र आत्म्याला सकाम कर्मानें प्राप्त होणारें बंधकत्व हीं भिन्न आहेत. ज्ञानाग्नि कर्मे जाळतो. म्हणजे मानवी मन बांधून टाकणारें हें दुसऱ्या प्रकारचें कर्मबंधन नष्ट करतो; पण स्वरूपत: कर्म जाळीत नाही.

ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक कर्मयोग : उपनिषत्काली काही ज्ञानी पुरुष ही गोष्ट मानावयास तयार नव्हते (५३६); म्हणून ब्रह्म हें

* **सूचना** : या लेखात कंसांत दिलेले आकडे 'गीतारहस्या'चीं (तृतीय मुद्रण) पृष्ठें दर्शवितात.

अकर्मरूप मानून आत्मज्ञानात गढून राहण्याचा मार्ग ते आचरीत असत. ज्या सामान्य लोकास हे सूक्ष्म विचार समजण्यासारखे नव्हते, त्यांच्याकरिता स्मार्त मार्गाने चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था उभारली व चतुर्थाश्रमात कर्म-संन्यास-मार्गाची सोय करून दिली; पण या स्मार्त एकवाक्यतेच्या प्रयत्नाइतकाच किंवा त्याहून सरस असा ज्ञानकर्माच्या एकवाक्यतेचा प्रयत्न भागवतधर्माने (३३८) केला. हा भागवतधर्मप्रणीत ज्ञानकर्म-समुच्चयात्मक कर्मयोगच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे त्यात व्यष्टि व समष्टि यांचें उभयविध कल्याण साधले हा विशेष आहे (६७) ज्ञान हा परब्रह्माचा स्थायिभाव असला तरी कर्म हा त्याचाच व्यभिचारी भाव असल्यामुळे, कर्मे न सोडता ती ज्या युक्तीने केली असतां कर्मलेप न लागता व्यक्तीस मोक्ष मिळतो आणि समाजाची धारणाहि चालू राहते, ती युक्ति अगर कौशल्य कसें संपादन करावे ते गीतेत सांगितले आहे

आत्मानुभवांतून आत्मौपम्यबुद्धि . गीताशास्त्र हे आध्यात्मिक नीतिशास्त्र (३८८) किंवा कार्याकार्य-व्यवस्थिति सांगणारे शास्त्र आहे (५१) आध्यात्मिक मूल्य हेच सर्व आचरणाचें मूळ आहे (३२६); व त्यापासूनच सर्व नीतिनियमाचा उगम होतो. समाजाची धारणा हे ध्येयहि व्यक्तिमोक्षाइतकेच महत्त्वाचें आहे (३२७). ब्रह्मज्ञानास साधक असे जे कर्म ते 'सत्कर्म'. निष्काम बुद्धीने सत्कर्म करीत राहिले म्हणजे आत्मानुभव प्राप्त होतो. या आत्मानुभवामधून जीवाजीवांमधील समता हे तत्त्व प्रतीतीस येते (३८४); कारण निष्काम कर्मे करीत असतां आत्मौपम्यबुद्धि सदैव जागृत ठेवावी लागते (३८६). आत्मानुभवानंतरहि या कर्मभूमीत जोंपर्यंत राहावयाचे आहे, तोपर्यंत आत्मभृत्यर्थ (३१६) व लोकसंग्रहार्थ निष्कामकर्माची आवश्यकता आहे; किंबहुना ती केलीच पाहिजेत, असें गीतेंत प्रतिपादन केलें आहे त्यामुळे या विसाव्या शतकांतील समतेवर आधारलेल्या व्यक्तिजीवनाच्या व समाजजीवनाच्या नव्या मूल्यास तिच्या तत्त्वज्ञानाची शाश्वत प्रतिष्ठा लाभली आहे. गीतेमध्ये (१८ : २०) नानात्वातील एकत्व ज्याने समजते ते सात्त्विक अगर खरे ज्ञान, असे ज्ञान-लक्षण सांगितले आहे; पण आपली इंद्रिये मायेच्या नामरूपाखेरीज दुसरे काहीच ओळखू शकत नाहीत. इंद्रियाच्याद्वारा प्राप्त होणाऱ्या अनुभवांचा अगर मनावर होणाऱ्या संस्कारांचा आत्मा जे एकीकरण करतो, त्याचे ज्ञान हे फल आहे. केवळ एका पदार्थाचेच नव्हे तर सृष्टीतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे कार्यकारण-भावादि जे संबंध त्यांचें ज्ञानहि अशाच प्रकारचे होते. पण इंद्रियद्वारा जरी आपल्याला पदार्थगुण कळले, तरी ती त्या पदार्थाच्या अंतरंग-स्वरूपाबद्दल मुग्धच राहतात या नामरूपाखाली वास करीत राहणारे व सर्व जगाला आधारभूत झालेले तत्त्व जरी इंद्रियांना अज्ञेय असले, तरी तें सत् म्हणजे सर्वकाळ आहे व कधीहि नाहीसे होत नाही असें आपल्या बुद्धीने निश्चित अनुमान करावे लागते (२१३). ते अव्यय, नित्य व अविकारी असे आहे. आत्मप्रतीतीमुळे आत्मा हा चिद्रूप आहे असे कळते. बाह्य पदार्थांच्या बुडाशी असणारे वस्तुतत्त्व किंवा ब्रह्म हेंहि चिद्रूप असले पाहिजे, कारण आत्मा ज्याप्रमाणे पदार्थांच्या मनावर होणाऱ्या संस्काराचे एकीकरण करतो, त्याप्रमाणेच हें वस्तुतत्त्व पदार्थांचें नानात्व मोडून एकीकरण करतें (२२३). असें एकीकरण करणारी दोन तत्त्वें दोन ठिकाणी असली तरी त्यांच्यामध्ये, एकीकरण-क्रियासाधर्म्य असल्यामुळे ती परस्परांहून भिन्न असणें शक्य नाही; म्हणून आत्मप्रतीतीने अवगत झालेले आत्म्याचे जे स्वरूप तेच या वस्तुतत्त्वाचे अगर ब्रह्माचे असले पाहिजे. त्याच्या अस्तित्वाला आत्मानुभवाची साक्ष आहे

आत्मानात्मसृष्टीच्या बुडाशी एकत्वाने असणारे हें तत्त्व चिद्रूप म्हणून जरी मानले तरी चित् म्हणजे ज्ञान हे आत्मसान्निध्याने जडामध्ये उत्पन्न होणारा गुण होय (२२६) तोच प्रधान मानून आत्मा व ब्रह्म चिद्रूप मानतात; पण 'यो बुद्धेः परतस्तु सः' (३ ४२) असे चिद्रूपाच्याहि पलीकडे असणारे असे तें तत्त्व आहे, त्याचे ज्ञान किंवा पराकोटीची ब्राह्मी स्थिति व अवस्था ज्यास साध्य झाली, तो खरा ज्ञानी होय (२९९)

शुद्ध बुद्धीचें महत्त्व : सामान्य मनुष्यास हे ज्ञान होत नाही; कारण पिंड व ब्रह्मांड याच्यामध्ये नामरूपात्मक कर्मसृष्टि आड आलेली असते. जीवात्म्याच्या दृष्टीने या नामरूपात्मक सृष्टीस 'अविद्या' व ब्रह्माच्या दृष्टीने 'माया' असे म्हणतात या अविद्येत अगर मायेत गुरफटून गेलेल्या जीवास त्यातून सुटण्याची प्रेरणा शरीर-आत्मा करीत असतो. माया-मोहात गुंतून गेलेल्या जीवास पुन्हा पूर्णत्वाकडे जाण्याची जी ओढ असते, तीच सर्व सत्कर्म-प्रवृत्तीचे मूळ होय, पण ज्ञान व कर्म ही तमप्रकाशवत् सर्वस्वी परस्पर-विरुद्ध अशी मानली तर निष्काम अगर सकाम अनन्त कर्मे करूनहि ज्ञानप्राप्ति कशी होणार? याचे उत्तर असे की, मनुष्यकृत असे कोणतेहि कर्म केवळ शभर टक्के जड असू शकत नाही सर्व मानवी कर्मे ज्ञानगत असतात; कारण अज्ञानबद्ध अपूर्ण आत्म्याच्या पुन्हा पूर्णत्वाकडे जाण्याच्या ओढीतूनच सर्वकर्मप्रवृत्तीचा उगम होत असतो (२७५). 'काट्याने काटा काढावा' त्याप्रमाणे सत्कर्मे करूनच कर्मरूपी मायेचा निरास केला पाहिजे म्हणजेच चित्तशुद्धि केली पाहिजे (२७६) व कर्मातील सात्त्विक अंश वाढवीत गेले पाहिजे अशा सत्त्वगर्भ कर्मांनी बुद्धि जास्त-जास्त शुद्धहि होते व तिच्यामध्ये अंती आत्मा प्रकाशमान होतो येणेंप्रमाणे कर्म हे ज्ञानाला उपोद्बलक आहे ज्ञानप्राप्तीनंतर ब्राह्मी-स्थितीत सदैव गढून राहणे शक्य नसल्यामुळे त्या स्थितीच्या खालच्या पायरीवरून मनुष्य आपले व्यवहार करीत असतो (२८२); तेव्हा बुद्धि मलिन होण्याचा व मनुष्य पुन्हा कर्मचक्रात सापडण्याचा संभव असतो. म्हणून ब्राह्मीस्थितीचा अभ्यास सतत जागृत ठेवण्याकरिता व लोकसंग्रहार्थ, ज्ञान्याने यावज्जीव निष्काम कर्मे करीत राहणे आवश्यक असते. हट्टाने न केली तरी ती करावी लागतील, पण त्यामुळे कर्मबंधन प्राप्त होईल. ते नको असेल तर आत्म्याच्या आश्रयास उभें राहून सर्व कर्मे करणे श्रेयस्कर होय.

देह व बुद्ध्यादि इंद्रिये प्राकृतिक असल्यामुळे ती स्वभावतः बाह्य सृष्टीतील पदार्थांच्या संयोगाने प्रेरित होतात; पण साधकाला याच साधनांचा आत्मप्राप्त्यर्थ उपयोग करावयाचा असतो. त्यातील बुद्धि हें इंद्रिय असे आहे की, ते एका बाजूने बहिर्दृष्टि आहे, तर दुसऱ्या बाजूने, अंतर्दृष्टीने आत्मस्वरूपी परब्रह्माचाहि त्यास बोध होऊं शकतो. बुद्धीला अंतर्मुख करून आत्मलक्षी करून ठेवण्याचा अभ्यास अगर क्रिया करीत राहिले म्हणजे हळूहळू मन निर्मळ होऊन त्यांत आत्मज्ञान प्रकाशमान होऊं लागते व अज्ञान ध्वंस पावू लागतें (२२७) मनुष्याने इंद्रिये मारूं नयेत कारण त्याने साधन-नाश होईल, पण सर्वस्वी त्याच्या आहारीहि जाऊ नये गेल्यास आत्मनाश ओढवेल या दोन्ही आपत्तीतून बाहेर

पडावयास एकच मार्ग आहे व तो म्हणजे निष्काम कर्मयोग हाच होय (२८२) त्याचें आचरण केले तर कर्मयज्ञारूढ मनुष्य योगारूढ होत्साता नैष्कर्म्य साध्य करतो अचेतन सृष्टीतील कर्मे कार्यकारण-भावाने जरी बद्ध असली तरी आपण होऊन कोणास बाधीत नाहीत मनुष्य हा सचेतन प्राणी असला तरी त्याचे द्विधा स्वरूप आहे, म्हणजे तो देहधारी आत्मा आहे त्याची कायिक, वाचिक व मानसिक कर्मे काम्यतेमुळे त्याच्या आत्म्याला बधक होतात हा बंध कर्मफलापेक्षा सोडल्याने टाळता येतो व कर्म करूनहि मनुष्य अकर्ता राहू शकतो. हा कर्मयोगाचा विशेष आहे (२९०).

मनुष्य हा सामाजिक प्राणी आहे याची जाणीव : ज्ञानानतर कर्मे निष्कामवृत्तीने करावीच असे गीता सागते. त्यातील चकार सन्यासमार्गीयास तापदायक होतो. विधिनिषेधातीत ज्ञानी पुरुषाला विधि सांगणारे तुम्ही कोण, असा दुखावलेल्या अभिमानाचा आविर्भाव आणून ते प्रतिप्रश्न करतात ब्रह्मनिष्ठ कोणी स्वेच्छेने कर्म करतात, कोणी करीत नाहीत, पण ज्ञानी म्हटला तरी तो सदैव ब्राह्मी स्थितीत निमग्न राहत नाही (२८५) तो जेव्हा खालच्या पातळीवर येतो तेव्हा अध्यात्म्याच्या पातळीवरून नीतिशास्त्राच्या प्रातात उतरतो. तेथे मग त्याची आध्यात्मिक अरेरावी कोण चालू देईल? त्याला लाजिरवाणे भिक्षापात्र अवलवावयाचें नसेल तर आत्मभृत्यर्थ कर्मे केलीच पाहिजेत, पण ती बधक होणार नाहीत अशा रीतीने करावयाची तर ती निष्काम केली पाहिजेत

प्रश्न उरतो तो लोकसग्रहार्थ करावयाच्या कर्माचा. मनुष्य हा सामाजिक प्राणी आहे याची जाणीव गीतेने ठेविली आहे (३३२). हा तिच्या तत्त्वप्रणालीचा विशेष आहे व्यष्टीच्या उन्नतीस समष्टीची मदत आवश्यक आहे, असे गीता मानते मनुष्य हा कर्मसदृश एकलकोडा नसून तो समाजप्रिय आहे, व समाजात प्रत्येकाने आपल्या स्वातंत्र्यास आळा घातल्याशिवाय सर्वास स्वातंत्र्य मिळत नाही. ज्ञान्यानेहि एक समाज-घटक म्हणून लोकसग्रहार्थ कर्मे केलीच पाहिजेत. ते त्याचें नैतिक कर्तव्य आहे ते करावयाचे तो टाळील तर हा लोकसर्ग उत्सन्न होईल (३२३).

नैतिक अधिष्ठानावरून सर्व भूताच्या ठायी माझा काही अर्थ गुंतून राहिलेला नाही, असे त्यास म्हणता यावयाचे नाही व आध्यात्मिक अधिष्टानांत तर 'सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि' अशी अभेद-स्थिति असते लोकसंग्रह म्हणजे 'लोकस्य उन्मार्ग-प्रवृत्ति-निवारणम्' होय. हे जसे स्वत.चे करावयाचे असते, तसेच आत्मौपम्याने इतरांचेंहि करावयाचे असते. 'सर्वभूतहिते रताः' म्हणून मानव-जातीच्या कल्याणाचा त्यांत समावेश झालेला आहे. लोकसग्रह हे सध्याच्या काळी पाश्चात्त्य देशांत एक शास्त्र होऊन बसले आहे स्वत.च्या आत्म्याचे जें कल्याण त्यांतच समष्टिरूप आत्म्याच्या कल्याणार्थ झटणे, याचाहि समावेश होतो. ते निष्कामबुद्धीने केले म्हणजे कर्मलेप लागत नाही. येणेप्रमाणे 'गीताधर्म' हा केवळ 'राष्ट्रधर्म' नसून 'विश्व-धर्म'हि आहे. (५०२).

'ज्ञानादेव तु कैवल्य' यावर भर देऊन कर्मसंन्यासी मोक्षास कारण ज्ञानकर्मसमुच्चय की ज्ञान असा विपरीत प्रश्न उत्पन्न करतात (३०२). कर्मांचा उपयोग चित्तशुद्धीपर्यंत व चित्तशुद्धि झाली की कर्म निरर्थक आहे, असे ते म्हणतात. पण ते हे विसरतात की, चित्तशुद्धि होते ती ज्ञानगर्भ कर्मामुळे होते केवळ जड कर्माने नव्हे ज्या प्रमाणांत चित्तशुद्धि होते त्या प्रमाणात कर्माचें स्वरूपहि जास्तजास्त सात्त्विक होत जाते; आणि अत्यंत सात्त्विक अवस्थेत ज्ञान म्हणजे कर्म व कर्म म्हणजे ज्ञान असा अभेद निर्माण होतो (३३२) ॲरिस्टॉटल या अवस्थेला 'स्फुरणशील ज्ञान' (थॉट एनर्जायझिंग) असें नांव देतो गीतेत ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग याची तुलना करतांना 'कर्मयोगो विशिष्यते' असे जरी सांगितले असले तरी 'एक सांख्यं च योगं च' (५·५) अशा अंतिम अवस्थेत या दोहोंची एकरूपता होते, असेहि सागितले आहे. त्यामुळे वर उपस्थित केलेला प्रश्नच निरर्थक होतो. सर्व-कर्तव्यता-हानि हा जरी ज्ञानी पुरुषाचा अलकार असला व त्या अलंकृत पुरुषाला कर्तव्यता सुटली, तरी त्याला यावज्जीव कर्म सुटत नाही. त्याच्या स्वत.च्या कल्याणांत समष्टिरूप आत्म्याचेहि कल्याण अंतर्भूत असल्यामुळे, त्यास ज्ञानोत्तर लोकसग्रह करीत राहणे जर आवश्यक आहे, तर मग ज्ञानोत्तर लोकसग्रहार्थ करावयाची व आत्म्याकरिता करावयाची अशी दोन्हीहि प्रकारची कर्मे निष्कामबुद्धीने करीत राहावे हा उत्तम व श्रेयस्कर पक्ष होय (३४३). तामसी कर्मत्यागापेक्षा तो श्रेष्ठ मार्ग आहे. कारण सन्यास व कर्म ही दोन्ही त्यात कायम राहतात (३०८)

गीतेची अपूर्वता – भक्तिमार्गाचें प्रतिपादन : इंद्रियजयाने मन निर्विषय करून मोक्ष मिळविणें हे कष्टाचे काम आहे ते बुद्धि-मानासच शक्य आहे; पण शूद्रादि सामान्यांस श्रद्धेच्या व भक्तीच्या मार्गाने ज्ञानावस्था प्राप्त करून घेणे शक्य आहे, असा ज्ञान व योग-मार्ग यांस गीतेने पर्याय सांगितला आहे (३३८). निष्काम कर्मयोगाच्या प्रतिपादनाप्रमाणे भक्तिमार्गाचे प्रतिपादन हा भागहि गीतेची अपूर्वता सिद्ध करतो (३५०). पण भक्ति ही कधीच निष्ठा होत नसल्यामुळे (कारण आत्मैक्यस्थितीत भक्ति शिल्लक राहत नाही) ती कर्म-योगासच उपोद्‌बलक आहे. ज्ञानयुक्त कर्मयोगात जर कर्मे निष्काम-बुद्धीने करावयाची आहेत, तर भक्तियुक्त कर्मयोगांत कर्मे न सोडता कर्मफलाशा सोडावयाची आहे. एवच कर्माची फुले, फळे परमेश्वरार्पण करून भक्तियुक्त अंत.करणाने कर्माचरण करावयाचे आहे (४३६). गीताधर्म जाज्वल्य भक्तीबरोबरच 'सकल कर्मे उत्साहाने करा' असें सागतो. येणेप्रमाणे तत्त्वत. कर्मयोग व भक्तिमार्ग दोन्हीहि संन्यास-मार्गाविरुद्ध असतांहि व्यवहारतः भक्तिमार्ग प्राय. निष्क्रिय राहिला. महाराष्ट्रांत मात्र भागवतधर्माचा उदय व विकास होऊन त्याने आपले क्रियाशीलत्व प्रस्थापित केले (४३७).

कै. प्रा. रा. द. रानडे यांनी टिळकांशी मतभेद दर्शवितांना आत्मानुभूति हा गीतेचा अपूर्व भाग आहे, कर्मयोग नव्हे असे प्रतिपादन केले आहे; पण ब्रह्मप्राप्ति करून घेणे ह्यांतच गीतेची अपूर्वता नाही; कारण ती तिन्ही प्रस्थानग्रंथांचा सामान्य विषय आहे एकट्या गीतेचा विशेष नाही; पण गीतेत कर्ममय भक्तीचें प्रतिपादन हें जसे अपूर्व आहे (४२६) तसेंच निष्काम कर्माचें प्रतिपादनहि अपूर्व आहे (३५०). ग्रंथतात्पर्य-निर्णयाचा अपूर्वता हा एक निकष जरी दोन्हीस समान असला तरी इतर कसोट्या जशा कर्मयोगास लागू होतात, तशा त्या भक्तीच्या प्रतिपादनास लागू होत नाहीत. सबब गीतेंत कर्मयोगच मुख्यत. प्रतिपाद्य आहे. अध्याय-समाप्तीमध्ये 'ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे' असे चरण आहेत. भक्तीने ब्रह्माप्रत जाता येते; पण तेथे भक्तीचें अनुष्ठान करतां

येत नाही ज्ञान व कर्म याचें अनुष्ठान करता येते, म्हणून त्यास निष्ठा म्हणतात. सन्यासमार्गी मात्र ' सर्व कर्माखिल पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ' या विधानाचा आधार घेऊन भक्ति व कर्म यांची ज्ञानांत परिसमाप्ति करतात. अपरोक्षानुभवात गढून न राहता निष्काम कर्म करीत राहणारे कर्मनिष्ठ जसे असू शकतात, तसेच भक्तीने ब्रह्मज्ञान झाल्यावर ज्ञानी भक्त आमरण निष्काम कर्में करीत राहणारे असू शकतात. अशा भक्तांचें ते कर्तव्यच आहे, असें प्रा. रानडे याचेहि मत आहे; व या दृष्टीने ज्ञानोत्तर कर्मयोगावावत त्याची लो. टिळकाशी एकवाक्यता आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : केळकर, न. चि. : *लोकमान्य टिळक यांचे चरित्र*, ३ भाग, (पुणे, १९२३, १९२८, १९२८); प्रधान, जी. पी. व भागवत, ए. के. · *लोकमान्य टिळक, वायोग्रॅफी* (मुबई १९५९)

म. धों. विद्वांस

टेलर, ए. ई. [टेलर, आल्फ्रेड ई. (१८६९–१९४५)] : शिक्षण : ऑक्स्फर्ड, मॅंचेस्टर, मॉट्रिअल व एडिवरो येथे तत्त्वज्ञान शिकविले.

महत्त्वाचे ग्रंथ (१) दि प्रॉव्लेम्स ऑफ कॉडक्ट , १९०१; (२) एलिमेन्ट्स ऑफ मेटॅफिजिक्स, १९०३, (३) दि फेथ ऑफ ए मोरॅलिस्ट, २ खड, १९३०; (४) फिलॉसॉफिकल स्टडीज, १९३४.

ब्रॅड्लेच्या केवलवादातून संशयवाद काढून टाकला म्हणजे टेलरचा पद्धतशीर चिद्‌वाद उरतो यानुसार वस्तूमुळे परमसत्तेला व परमसत्तेमुळे वस्तूना खरा अर्थ येतो. सत्‌तत्त्व हें अनुभव, प्रयोजनपूर्ण व व्यष्टि आहे हें त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे सूत्र आहे. परमसत्तेशिवाय इतर वस्तु भासमान असून त्यात तारतम्य आहे. व्यापकता व आन्तरिक व्यवस्था हे सत्तेचे निकप ज्या प्रमाणांत पूर्ण होतात, त्या प्रमाणांत वस्तूना सत्ता असते. परमसत्य दिक्कालकारणतेने अमर्यादित असून लौकिक ज्ञानाला ते अज्ञेय आहे. टेलर त्याला समर्थनीय अज्ञेयवाद म्हणतो. येथे अर्थातच बुद्धीला धिक्कारलेलें नाही. टेलरमध्ये चिद्‌वाद आधारभूत असूनहि इतर अनेक छटा दिसतात. जीवनाच्या हेतुपूर्णतेवरील विश्वासाने तो फलवादाच्या जवळ येतो, पण केवलवाद व फलवाद एकत्र राहणे अशक्य आहे, हे शिलर या तत्त्ववेत्त्याशी झालेल्या वादावरून स्पष्ट झाल्यामुळे, त्याने आपली फलवादी वाटणारी मतें मागे घेतली.

ईश्वरनिष्ठेमुळे नैतिकतेला अर्थ : त्याचे सुरुवातीचे नीतिशास्त्र हेगेलियन सप्रदायाविरुद्ध आहे. नीतिशास्त्र सत्ताशास्त्रावर आधारित नको. ते आनुभविक व अनुभवसत्तावादीच पाहिजे. ग्रीनच्या शुद्ध आत्म्याशी नीतिशास्त्राचा संबंध नसून व्यावहारिक आत्म्याशी आहे. नीतिशास्त्राने नैतिक घटनांच्या मुळांचा विचार केला पाहिजे. हे नीतिशास्त्र मानसशास्त्रीय, सापेक्षतावादी व ह्यूमच्या ज्ञानशास्त्राप्रमाणे संशयवादापर्यंत पोहोचलेले दिसते. ग्रीन व ब्रॅड्ले यांच्या संप्रदायांत वाढून त्याने अशा तऱ्हेचे विचार सागावे हे विलक्षण असलें, तरी हे त्याचें अंतिम मत आहे, असें म्हणतां येणार नाही. नैतिक अनुभव हे अनुभवाचे अंतिम स्वरूप आहे काय ? या प्रश्नाला त्याने दिलेले उत्तर पुढील विचाराचे सूचक आहे. नैतिक अनुभव विरोधांनी भरलेला असल्याने त्यापलीकडील अशा धार्मिक अनुभवांकडे वळलें पाहिजे. ईश्वरनिष्ठेमुळेच नैतिकतेला अर्थ येतो. वस्तुस्थिति आणि मूल्ये व्यवहारांत वेगवेगळी नसून वास्तवाला सत्य समजून मूल्यांना डावलणारे निसर्गवादी तत्त्वज्ञान एकागी आहे. स्वार्थ व परार्थ यातील समझोता म्हणजे नि.श्रेयस, पण खराखुरा समझोता होणे अशक्य असून त्याने माणसाचे समाधान कधीच होत नाही, म्हणून नैतिकतेपलीकडे गेले पाहिजे. त्याच्या परिपक्व मताना नैतिक-ईश्वरवाद म्हणतां येईल. सशयवादाने झपाटलेले सुरुवातीचे नीतिशास्त्र ईश्वरवादात स्थिर झालें. त्याचें मनहि नीतिशास्त्राकडून ईश्वरवादाकडे झुकले. त्याचे आताचे ईश्वराधिष्ठित नीतिशास्त्र सत्ताशास्त्रीय आहे.

मनुष्य स्वत.च्या जिवावर शाश्वत नि.श्रेयसाला पोहोचत नाही; कारण पाप माणसाचे पाय मागे ओढते. माणसाच्या प्रयत्नाला शाश्वताकडून साद मिळते, इतकेच नव्हे तर मनुष्याच्या परिवर्तनाचा खरा आरंभ शाश्वताकडूनच होतो. टेलरच्या चिदणूला खिडक्या असून त्या अनताच्या दिशेने उघडतात. ईश्वरकृपा मनुष्याच्या नैतिक आकाक्षा पूर्ण करते व नैतिकतेची परिणति धर्मात होते. अशा व्यक्तीला अमरत्व लाभते. अमरत्व म्हणजे केवलात विलीन होणें नव्हे, तर व्यक्तित्व अधिक समृद्ध करणे. टेलर तात्त्विक ईश्वरवादापाशी थावत नाही. ईश्वरवाद ऐतिहासिक धर्माच्या रूपाने वास्तवात अवतरला पाहिजे.

टेलर हा ब्रिटिश नवहेगेलवादी परपरेतील विद्वान् तत्त्वज्ञ आहे यांत काही शंका नाही ग्रीक तत्त्वज्ञानावर त्याचा अधिकार मोठा होता. त्याचें परिपक्व तत्त्वज्ञान नैतिक व धार्मिक असूनहि सत्ताशास्त्रज्ञ म्हणून तो प्रसिद्ध आहे मी ख्रिश्चन ईश्वरवादी आहे असें त्याने शेवटी सांगितलें, तरीहि भविष्यकाल टेलरला ब्रॅड्लेछापाचा केवलवादी सत्ताशास्त्रज्ञ म्हणूनच ठळकपणे ओळखील.

संदर्भ-ग्रंथ : टेलर, ए ई. : *दि प्रॉव्लेम्स ऑफ कॉंडक्ट* (लडन, १९०१),— · *एलिमेंट्स ऑफ मेटॅफिजिक्स* (लडन, १९०३; आ. १३, १९५३),— . *दि फेथ ऑफ ए मोरॅलिस्ट*, सेरीज १–२, (लडन, १९३०); मेट्झ, आर. *ए हड्रेड इयर्स ऑफ ब्रिटिश फिलॉसफी*, अनु. जे. डब्ल्यू. हार्वे व इतर, सपा जे. एच. मूरहेड (लंडन, १९३८)

पद्मा भी. कुलकर्णी

ट्रॅक्टॅटस लॉजिको–फिलॉसॉफिकस (विट्गेन्स्टाइन) : १९२१ साली प्रथमत दोन भापामध्ये प्रकाशित झालेला विट्गेन्स्टाइन याचा ट्रॅक्टॅटस हा ग्रंथ एखाद्या भारतीय शास्त्रग्रथाप्रमाणे अतिशय सूत्रात्मक शैलीने लिहिलेला, अतिशय व्यवस्थित आणि व्यापक ग्रंथ आहे. एक उत्कृष्ट तत्त्वज्ञान-ग्रथ ही त्याची ख्याति यथार्थ असून, अनेक नामवंत तत्त्वज्ञांनी या ग्रथावर लेख आणि भाष्ये लिहिली आहेत. या ग्रथाचा निष्कर्प सत्ताशास्त्रविरोधी असला, तरी खुद्द हा ग्रथ एक अत्युच्च श्रेणीचा सत्ताशास्त्रीय प्रवंध आहे असें म्हणता येईल.

या ग्रंथांतील सर्व विधानांना क्रमांक दिलेले असून, प्राथमिक विधानें आणि त्यावर आधारलेली, अथवा कोणत्याना कोणत्या प्रकारे ती प्राथमिक विधाने गृहीत धरणारी विधाने, असे विधानांचें द्विविध वर्गीकरण केलेले आहे. प्राथमिक विधाने, विट्गेन्स्टाइन यांनी दिलेल्या क्रमाकांसह पुढे दिली आहेत :

१. जग म्हणजे सकल तथ्य होय
२. हे वस्तुस्थिति-तथ्य म्हणजे अणुपरिमाणी तथ्यांचें अस्तित्व
३. तथ्याचे तर्क-चित्र म्हणजे विचार होय.
४. हा विचार म्हणजे एक सार्थ विधान असते
५ विधाने, प्राथमिक विधाने तरी असतात किंवा प्राथमिक विधानांची सत्यताफलने तरी असतात. (प्राथमिक विधान हे स्वत:चेच सत्यता-फलन असते)
६ सत्यता-फलनाचे सामान्यरूप ($\bar{p}$, $\bar{\xi}$, N ($\bar{\xi}$)) असे असते.
७ ज्याविषयी काही सांगता येत नाही त्याविषयी मौन बाळगले पाहिजे

या प्रमेयांपैकी प्रत्येकाचे स्वतंत्र विवरण करण्याऐवजी, प्रस्तुत लेखामध्ये विट्गेन्स्टाइन याच्या महत्त्वाच्या सिद्धान्ताचे साराशाने निरूपण केले आहे

'ट्रॅक्टॅटस'मध्ये प्रतिपादिलेल्या सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्तानुसार, शेवटी शुद्ध घटना, केवळ शुद्ध घटनाच, जगाचे अंतिम घटक असतात. या घटना परस्पर-स्वतंत्र असतात एखाद्या शुद्ध घटनेचा निर्देश करणे, अथवा तिचे एखादे उदाहरण देणे जरी शक्य न झाले तरी अंती अशा घटना असल्याच पाहिजेत जगताचे बिनचूक आणि संपूर्ण वर्णन करावयाचे झाल्यास या शुद्ध घटनांचे परिगणन केले पाहिजे, वस्तूचे अथवा ज्ञेयविषयाचे नव्हे या घटनांचा अभ्यास अनुभवाधिष्ठित-विज्ञाने करतात, तत्त्वज्ञान करीत नाही

भाषा व विधान जेव्हा भाषा सत्यस्थितीविषयी काही सांगते तेव्हा ती सत्यस्थितीचे एक चित्रण असते विधान हे सत्यस्थितीचे, वास्तव-घटनेचे किंवा तथ्याचे भाषिक चित्र होय ज्याचे ते प्रतिनिधित्व करीत असते त्याचे ते चित्रण असते चित्र आणि चित्रविषय यामध्ये समसमानुरूपता असते विधान व त्याने चित्रित होणारे वस्तुतथ्यकल्प याची रचना समान असते अर्थात् आपली वस्तुतथ्य अथवा वस्तु-स्थितीची संकल्पना आणि विट्गेन्स्टाइनची संकल्पना एक नव्हती हे मात्र लक्षात ठेवणे योग्य होईल रूढ भाषेकडे दृष्टिक्षेप करून वरील प्रतिपादनाचा अर्थ स्पष्ट होणार नाही, तथापि अशी एक आदर्श भाषा तयार करणे तत्त्वत शक्य आहे की, जिची रचना आणि सत्य-स्थितीची रचना यामध्ये पूर्ण सादृश्य असेल आणि ते सादृश्य स्पष्टपणे दिसून येईल वास्तव घटनाचे चित्रण हे भाषेचे सर्वात महत्त्वाचे अथवा प्राथमिक कार्य होय भाषेमध्ये न-अर्थोक्तीहि असतात, जसे— अ किंवा न-अ एखादी न-अर्थोक्ति प्रस्तुत करणे हे भाषेचे गौण कार्य होय. न-अर्थोक्ति जगासंबधी काहीहि निवेदन करीत नाही, काहीहि माहिती पुरवीत नाही गणित व तर्कशास्त्र यातील सर्व (सत्य) विधाने किंवा सिद्धान्त न-अर्थोक्तिच असतात वास्तव घटनाचे चित्रण आणि न-अर्थोक्ति-कथन याव्यतिरिक्त भाषेचे अन्य प्रयोग (अथवा उपयोग) अयुक्त आणि निरर्थक होत. सार्थ विधान, एक तर एखाद्या वास्तव घटनेचें चित्रण करते अथवा एखाद्या न-अर्थोक्तीचा आविष्कार करते तेव्हा जी वाक्ये एखाद्या वास्तव घटनेचे चित्रणहि नव्हेत आणि एखादी न-अर्थोक्तिहि रुजू करीत नाहीत अशी (नीतिशास्त्र, सत्ताशास्त्र इत्यादींमधील वाक्यासह) सर्व वाक्ये निरर्थक होत. आपल्या विचाराची सुसंगति राखण्याकरिता आपले स्वत:चे सत्ताशास्त्रीय प्रतिपादनसुद्धा निरर्थक आहे, असे विट्गेन्स्टाइन प्रतिपादन करतो; तथापि निरर्थकतेचा एक अतिशय महत्त्वाचा प्रकार असे विट्गेन्स्टाइनच्या सत्ताशास्त्रीय प्रतिपादनाचे वर्णन करता यावे; कारण या प्रतिपादनातून स्वत: विट्गेन्स्टाइनच्या तसेच इतराच्या सत्ताशास्त्राची निरर्थकता नजरेस येते भाषा आणि सत्यस्थिति यामधील संबधांचे म्हणजे चित्रण-संबधाचें चित्रण करता येत नाही. तो संबध आहे हे भाषा फक्त दाखवू शकते, परंतु तो काय आहे याविषयी भाषा काही सांगू शकत नाही.

सामान्य भाषेची अपारदर्शकता, संदिग्धता आणि अनिश्चितता यामुळे आपणास निरर्थक भाषा वापरण्याचा मोह होतो विट्गेन्स्टा-इनच्या मते, हा दोष दूर करावयाचा असेल, आणि निरर्थकतेचे मूळ नाहीसे करावयाचे असेल, तर सामान्य व्यवहाराच्या भाषतील दोषा-पासून मुक्त अशी एक आदर्श भाषा निर्माण करणे हा सर्वोत्तम मार्ग होय. *विट्गेन्स्टाइनचा निष्कर्ष असा की, तत्त्वचिंतनाची ऊर्मि* ही सामान्य भाषेपायी होणाऱ्या घोटाळ्याचा परिणाम असतो, आणि जर 'ट्रॅक्टॅटस'ला यश मिळाले तर त्यामुळे लोकांच्या तत्त्वचिंतनाच्या ऊर्मीला पायबंद बसेल

संदर्भ-ग्रंथ . अॅन्स्कोम्ब, जी. ई. एम. · *अॅन इंट्रोडक्शन टु विट्गेन्स्टाइन्स ट्रॅक्टॅटस* (लंडन, १९५९); कोपी, आय. एम व बिअर्ड, आर. डब्ल्यू. . *एसेज ऑन विट्गेन्स्टाइन्स ट्रॅक्टॅटस* (लंडन, १९६६).

राजेन्द्र प्रसाद

डायोनिशियस (**दि एरोपेजाइट**) हा तत्त्वज्ञ बहुधा इसवी सनाच्या ५ व्या शतकाच्या अखेरीस होऊन गेला. त्याचे खरे नाव व त्याची वैयक्तिक माहिती अद्यापि अज्ञातच आहे. त्याचे लिखाण अत्यंत प्रभावी होण्यास त्यातील मूळची गुणवत्ता जितकी कारणीभूत झाली आहे, तितकेच त्याचे वैशिष्टयपूर्ण टोपण नांवहि कारणीभूत झाले आहे, कारण त्याच्या टोपण नावावरून त्याचें लिखाण ख्रिस्ता-नंतरच्या पहिल्याच पिढीतील, सेंट पॉल याने स्वत:च ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा दिलेल्या त्याच्या कोणा शिष्याचें असावें, असे लोकांना वाटले.

त्याने पुढील ग्रंथ लिहिले आहेत · द डिव्हाइन नेम्स, मिस्टिकल थिऑलजी (रहस्यात्मक ब्रह्मजिज्ञासा), सिलेश्चिअल हायरार्की (स्वर्गदूततंत्र), एक्लिझिॲस्टिकल हायरार्की (यजकतंत्र) व टेन लेटर्स.

या ग्रथात प्लॉटिनस व विशेषेकरून प्रॉक्लस याचा नवप्लेटोवाद व ख्रिस्तीधर्म यातील मते आणि तत्त्वें एकत्र आणून त्यांचा सुसंवाद साधला आहे 'ईश्वर सर्वाभूती आहे व सर्व भूते ईश्वरच आहेत' या मताच्या-ऐवजी 'प्राणिमात्राची संपूर्ण निर्मिति ईश्वरानेच केली आहे व तो त्याच्यापासून वेगळा आहे' हे मत त्याने प्रसृत केले. "ईश्वर व मानव याच्यामध्ये उच्चनीच दर्जाच्या मध्यम योनी असतात" या प्लॉटिनसच्या मताऐवजी बायबलात सांगितल्याप्रमाणे "ईश्वरनिर्मित, परंतु अशरीरी अगर चिन्मय आत्म्याच्या म्हणजेच देवदूताच्या उच्च-नीच श्रेणी असतात," असें मत त्याने प्रस्थापित केले. "ईश्वर हे सर्वश्रेष्ठ तत्त्व

आहे. पदार्थांच्या संपूर्ण रूपांचा एकमेव निर्माता या नात्याने त्याला सर्वांशी अनिर्बंध संपर्क साधता येतो. सर्व सृष्ट पदार्थांचे चिरंतन नमुने त्याच्या परिणतप्रज्ञ कल्पनेतूनच निर्माण होतात. निव्वळ स्वयप्रेरणेनेच तो हे नानाविध नमुने निर्माण करतो. या निर्मितीमुळे त्याच्या स्वत.च्या स्वरूपांत किंचितहि बदल होत नाही. निर्माता या नात्याने तो सर्व सृष्ट वस्तूमध्ये वास करतो, परतु तो त्या सर्वांच्या अतीत असतो. ईश्वर हा शिवतत्त्वाचे सार असल्याने, तो कोणत्याहि विशिष्ट सार-तत्त्वाच्यापलीकडे असतो तो कोणतीहि कल्पना किंवा नाम यांच्या आवाक्याच्यापलीकडे असतो; तरीहि तो सर्वांचे कारण असल्याने तन्निर्मित सृष्ट वस्तूंचे सर्व उत्तमोत्तम गुण ईश्वराच्या अंगीं असतात, असें मानणे शक्य आहे." वरील विचारसरणीतून भावात्मक ईश्वरशास्त्र निर्माण करतां येईल. याउलट, ईश्वर विश्वातीत आहे असें मानल्यास, ईश्वराला कोणतीहि विशेषणे लावतां येणार नाहीत व अभावात्मक ईश्वरशास्त्र किंवा निर्गुण ब्रह्मवाद स्वीकारावा लागेल खऱ्या ईश्वर-स्वरूपाविषयी म्हणाल, तर त्याच्या गुणांची यादी अपुरी पडते व त्याच्या-विषयी केलेली निषेधात्मक विधाने एवढेच दर्शवितात की, "ईश्वर हा सारस्वरूपाचें अस्तित्व असतो आणि तो विधि व निषेध ह्याच्या-पलीकडे असतो; म्हणजे तो सगुणत्व-निर्गुणत्वाच्या कक्षेबाहेरचे परमोच्च सत्तत्त्व असतो" यावरून असे दिसून येतें की, विधि व निषेधरूप मार्ग हे गूढ ईश्वरवादाप्रत नेतात. हा 'गूढ ईश्वरवाद' आत्म्याच्या विरक्त-पणास शुद्ध करणारी अशी परिसीमा असून, ईश्वरी कृपेने सवर्धित व समुन्नत झालेल्या त्याच्या प्रज्ञान-विज्ञानाचे तें फळ आहे.

ज्ञानेंद्रिये व बुद्धि कुंठित झाल्यावर, ईश्वरी कृपाप्रसादाने आत्म्याची उन्नति होत जाते व त्याला ईश्वरी स्वरूपाच्या परमोच्च रहस्याची प्राप्ति होते. हा मानवी प्रयत्नांचा विजय नसतो, तर ही केवळ ईश्वरी देणगी असते. हा एक अनन्यसाधारण अनुभव असतो; व तो शब्दांनी व्यक्त करतां येत नाही. या गूढ ईश्वरवादाचा थोर-थोर ख्रिस्ती धर्मशास्त्रज्ञांच्या व गूढवाद्यांच्या मतांवर खरोखर फारच परिणाम झालेला आहे; आणि त्यामुळेच नवप्लेटोवादांत जे जे उत्कृष्ट विचार होते ते ते ख्रिस्ती धर्मांत टिकून राहिले आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : रोल्ट, सी. ई. अनु. *डायोनिशियस दि एरो-पेजाइट ऑन दि डिव्हाइन नेम्स अँड दि मिस्टिकल थिऑलॉजी*, आ. २ (लडन, १९४०).

आर. व्ही. डस्मेट

डार्विन, सी. (१८०९–१८८२) · जन्म : श्रुसबरी. एडिंबरो येथे वैद्यकीय शिक्षण व केंब्रिज येथे धर्मशास्त्राचे शिक्षण. दोन्ही विषयांत अनास्था. १८३१ ते १८३६ या काळांत जलमार्गाने जागतिक प्रवास. या प्रवासांत केलेल्या निरीक्षणाने त्याच्या पुढच्या संशोधन-कार्यास पाया मिळवून दिला. १८४२ साली केंटमध्ये स्थायिक होऊन ४० वर्षे सतत संशोधन केले.

ग्रंथ · (१) 'ओरिजिन ऑफ स्पीसीज', १८५९; (२) 'व्हेरिएशन ऑफ ॲनिमल्स अँड प्लँट्स अंडर डोमेस्टिकेशन', १८६८; (३) 'डिसेंट ऑफ मॅन', १८७१; (४) 'एक्स्प्रेशन ऑफ दि इमोशन्स इन मेन अँड ॲनिमल्स', १८७२.

केंब्रिज विश्वविद्यालयांतील वनस्पतिशास्त्राचे प्राध्यापक जे. टी. हेन्स्लोव याची मैत्री व हम्बोल्ट व हेरशेल यांच्या ग्रंथांचें वाचन यांनी निसर्ग-विज्ञानामध्ये डार्विनचे कुतूहल जागे केले. पण डार्विनचे विचार, त्याने स्वतंत्रपणे केलेल्या निरीक्षणाची व अविश्रान्त संशोधन-कार्याची निष्पत्ति आहे. तो आपल्या पहिल्या ग्रंथाची तयारी करीत असतांनाच आल्फ्रेड रसेल वॅलेस याने एक पेपर प्रसिद्ध केला. जवळ-जवळ स्वत.चेच विचार त्यांत व्यक्त झालेले पाहून डार्विन थक्क झाला. पुढील दोन वर्षांत दोघांनी मिळून कार्य करून १ जुलै १८५८ रोजीं आपले निष्कर्ष लिन्नाएल सोसायटीपुढे मांडले. त्याचीच परिणति पुढे 'ओरिजिन ऑफ स्पीसीज'मध्ये झाली.

अतिप्राचीन व आधुनिक, वनस्पति व जीव यांच्या अनेक जातींचें निरीक्षण केल्यावर डार्विनचें असे मत झाले की, निसर्गांत जणू एकच मूलस्वरूप, विविध प्रकारांत वातावरणास अनुकूल अशा स्वरूपात दिसत असावे. त्याच्यापुढे प्रश्न असा होता की, निरनिराळ्या वाता-वरणाना अनुकूल अशी रचना व गुण ह्या वनस्पतीना आणि प्राणिमात्राना कशा प्राप्त होतात व त्यांची जोपासना कशी होते ? प्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ टी आर. माल्थस याचा 'एसे ऑन दि प्रिन्सिपल ऑफ पॉप्युलेशन' या लेखाच्या वाचनाने डार्विनला त्याच्या प्रश्नाचें उत्तर शोधून काढण्यास मदत झाली. माल्थसच्या मते उपजीविकेच्या साधनांच्या अनेकपटीने त्यांचा उपभोग घेणाऱ्या प्राणिमात्राची वाढ होते. हें जर खरें असेल तर पशुप्राण्यांना जीविकेचीं साधनें मिळविण्यास एक-मेकांशी सहकार्य तरी करावें लागेल किंवा स्पर्धा तरी करावी लागेल.

जगण्यासाठी धडपड करणें हे अटळ ठरते. अशा परिस्थितीत जर एखाद्या जातीला किंवा व्यक्तिगत प्राण्याला वातावरणास अनकूल असे शारीरिक अंग अथवा शक्ति प्राप्त असल्यास त्या जातीचा किंवा प्राण्याचा स्पर्धेत विजय होणे सहज आहे. 'जगण्यासाठी धडपड' या तत्त्वाच्या आधारे डार्विन असें सिद्ध करतो की, प्राणिमात्रांची ही धडपड वातावरणाशी जुळते घेण्यासाठी असते आणि त्यामुळे वातावरणास सुसंगत असलेला कुठलाहि गुण महत्त्वपूर्ण ठरतो व त्या गुणाची जोपासना करण्याची प्रवृत्ति निर्माण होते. अशा गुणांची निसर्गाकडून जोपासना होते आणि ते गुण प्राप्त झालेल्या जीवमात्राची जगण्यासाठी निवड होते. वातावरणास तोंड देण्यास असमर्थ ठरलेल्या प्राणिमात्रांच्या जाति नष्ट होतात. अशा तऱ्हेने नवनवीन जातींचा व उपजातींचा विकास होत जातो.

मानवजातीचा विकास याच तत्त्वांतून झाला असून मानवाबद्दलच्या, धार्मिक संस्थांच्या व इतरांच्या कविकल्पना निराधार आहेत, असें डार्विनने प्रतिपादन केले. इतर जीवमात्रांमध्ये दिसून येणारी मूळ प्रेरणा व मानवांमध्ये आढळणारा विशेष गुण म्हणजे त्याची विचार-शीलता या दोहोंमध्ये परस्परविरोध असण्याचें कारण नाही. तसेंच निसर्गनियमामध्ये आणि मानवाच्या नैतिक भावनांमध्ये विरोध असण्याचें कारण नाही नैतिक भावनांना आधारभूत असलेली तत्त्वें — सहानुभूति व सहकार्य — ही या 'जीवनासाठी धडपड' या तत्त्वास पूरक ठरतात.

डार्विनच्या या मतांमुळे लोकांमध्ये बरीच खळबळ उडाली व

धार्मिक प्रवृत्तीच्या विचारवतानी त्याच्यावर प्रखर टीकेची झोड उठवली त्याला जडवादी ठरविण्यात आले. डार्विन स्वत. प्रथम ईश्वरवादी होता; पण पुढे तो अज्ञेयवादी बनला पूर्वनियोजित संकल्पाप्रमाणे विश्वरचना झाली असावी, हा सिद्धान्त त्याने कधीहि मान्य केला नाही. त्याच्या मते सर्व जगाची उत्पत्ति 'स्वाभाविक कार्यकारण' या तत्त्वानुसार होते

खरे पाहिल्यास विकासाची कल्पना डार्विनच्या काळाआधीपासून होती, पण तिचा पद्धतशीर उपयोग जीवशास्त्रात करुन, ज्या रीतीने त्याने आपली तत्त्वे माडली, त्यामुळे ज्ञानक्षेत्रातच त्याने मोठी क्रान्ति घडवून आणली 'जगण्यासाठी धडपड', 'नैसर्गिक निवड' व 'योग्यतम तेच जगण्यास लायक' ही तीन तत्त्वे न्याची तत्त्वज्ञानातील भर म्हणता येईल.

संदर्भ-ग्रंथ डार्विन, एफ संपा : *दि लाइफ अँड लेटर्स ऑफ चार्लस डार्विन*, २ ख. (न्यूयॉर्क, १९५९), वार्लो, एन. सपा. : *चार्लस डार्विन्स डायरी ऑफ दि व्हॉएज ऑफ एच. एम. एस. ब्यूगल* (केंब्रिज, १९३३), गाव्हिन डे वीअर, सपा *इव्होल्यूशन बाय नॅचरल सिलेक्शन बाय चार्लस डार्विन, ए आर. वॅलेस* (लडन, १९५८), चार्लस डार्विन, *इव्होल्यूशन बाय नॅचरल सिलेक्शन* (लडन, १९६३); एल्लेगार्ड, ए . *डार्विन अँड दि जनरल रीडर* (गटेबर्ग १९५८), हक्स्ले, एल : *लाइफ अँड लेटर्स ऑफ टी एच हक्स्ले*, (लडन, १९०३); ईसेली, एल सी . *डार्विन्स सेचुरी* (न्यूयार्क, १९५८)

श्यामला गुप्त

डार्सी, एम. सी. [**डार्सी, मार्टिन सिरील** (जन्म १८८८)] : हा अनेक वर्षे ऑक्सफर्डला मास्टर ऑफ कँपिअन हॉल होता हा वहुगुणी असल्याने इतिहास, तत्त्वज्ञान व धर्मशास्त्र ह्याकडे लक्ष देऊन, त्यात त्याने सारखेच यश सपादिले. इतर तत्त्वज्ञांपेक्षा त्याला मानवांच्या प्रश्नाविषयी अधिक आस्था होती त्याने दुरिताची समस्या, या जगातील दु.ख आणि परमेश्वराचा दयाळूपणा, सत्य आणि बुद्धिद्वारा अथवा श्रद्धाद्वारा सत्याप्रत पोहोचण्याचे मार्ग, ह्याविषयी लिहिले आहे. एका पुस्तकात त्याने न्यूमनच्या श्रद्धेच्या स्वरूपाचें सविस्तर विश्लेषण केले आहे त्यातच न्यूमनच्या 'ग्रामर ऑफ असेंट'चेहि समीक्षण केले आहे. 'दि माइड अँड हार्ट ऑफ लव्ह' या पुस्तकात त्याने प्रेम हे आत्मकेंद्रित तरी असते किंवा निष्काम असते, ह्याविषयीचा विचार केला आहे त्याने टॉमस अक्वायनसच्या तत्त्वज्ञानावरहि लिहिले, आणि त्याच्या लिखाणांतील काही वेचे प्रकाशित केले. निधर्मी आणि धार्मिक अशा दोन्हीहि इतिहासाचा अर्थ समजून घेण्याचा त्याने प्रयत्न केला परमेश्वराचे अस्तित्व आणि परमेश्वर व आत्मा ह्याचा सबंध ह्याची आलोचना 'नो अॅब्सेंट गॉड' (१९६२) ह्या ग्रंथामध्ये त्याने केली 'दि मीटिंग ऑफ लव्ह अँड गॉड' (१९५८) या पुस्तकात पौर्वात्य व पाश्चात्त्य गूढवादहि त्याच्या अभ्यासाचा विषय झाला आहे शेवटी, 'फेसिंग गॉड' या ग्रथात त्याने एक प्रकारे स्वत चे बौद्धिक आत्मचरित्र ग्रथित केले आहे

संदर्भ-ग्रंथ : डार्सीच्या महत्त्वाच्या ग्रंथाचा उल्लेख वर आलाच आहे

जे. ड. मार्नेफ

डांटे : 'दि डिव्हाइन कॉमेडी'चा लेखक डाटे अलिघिएरी (१२६५–१३२१) हा खरें पाहिले तर प्रथमत. कवि आहे; तरी त्याचे एक तत्त्वज्ञान व ईश्वरशास्त्र आहे फ्लॉरेन्स शहरात त्याचा जन्म झाला. त्या शहराच्या राजकीय झगडयांत तो गोवला गेला. विजयी झालेल्या प्रतिपक्षाने त्याच्या गैरहजेरीत त्याला मृत्युदंडाची शिक्षा ठोठावली. ती चुकविण्यासाठी त्याला त्याच्या आयुष्यातील शेवटची एकोणीस वर्षे वळजवरीच्या हद्दपारीत घालवावी लागली.

तो तरुण असता, शेजाऱ्याच्या 'बिॲट्रिस' नावाच्या तरुण मुलीच्या प्रेमांत पडला. तो २५ वर्षांचा असताना ती मरण पावली. तिच्या स्मृतीने डाटेच्या बहुतेक लेखनाला प्रेरणा दिली. 'न्यू लाइफ' ह्या लिखाणात प्रेमाने प्रेरित झालेल्या जीवनाचे नावीन्य डांटेने वर्णिले आहे. 'दि बँक्वेट' हा सद्गुणावरील एक प्रबंध असून त्यांत ॲरिस्टॉटलच्या नीतिशास्त्रापासून बरीचशी प्रेरणा घेतली आहे नीतिशास्त्र हें जणू मानवी शास्त्राचा कळस आहे; आणि इतर सर्व मानवी शास्त्राची परिणति नीतिशास्त्रामध्ये होते, असे त्यात प्रतिपादिले आहे. अर्थात् ईश्वरशास्त्र त्याहूनहि श्रेष्ठ आहे, पण ते ईश्वरी शास्त्र मानले जाते. 'दि बँक्वेट' या ग्रथामध्ये मानवी प्रज्ञेच्याद्वारा ऐहिक सुखाचा मार्ग निश्चित करणे, हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य मानले आहे

'दि मॉनर्की' यात डाटे असा दृष्टिकोण मांडतो की, सर्व मानवजात एका सत्ताधीशाच्या – सम्राटाच्या – आधिपत्याखाली असावी व त्याला ईश्वरापासून हा अधिकार प्राप्त झालेला असावा. असा सम्राट् सर्वाकरिता न्यायाची अंमलबजावणी करूं शकेल व मानवजातीची लौकिक उन्नति साधू शकेल

'दि डिव्हाइन कॉमेडी' : या ग्रंथांत, नरकांतून प्रायश्चित्तभूमीत व तेथून स्वर्गलोकापर्यंत, प्रथम व्हर्जिल या रोमन कवीच्या व नंतर बिॲट्रिसच्या मार्गदर्शनानुसार, केलेल्या काल्पनिक प्रवासांचे वर्णन डाटेने केले आहे. प्रवासाच्या प्रत्येक टप्प्यांत डाटेला भेटलेल्या ऐतिहासिक व्यक्तींना मिळालेल्या कृतकर्माच्या फळाचें जे वर्णन केलेले आहे, त्यांत त्याच्या आदर्श जगाच्या कल्पनेचे चित्रण दिसते. न्याय्य अधिकाराबद्दल आदर – मग तो अधिकार बुद्धीचा असो, सम्राटाचा असो किंवा पोपचा असो – हा त्याच्या दृष्टीने सर्वांत महत्त्वाचा आहे डाटेच्या दृष्टीने न्याय म्हणजे त्या त्या अधिकाराशी इमान होय. ईश्वर प्रत्येकाला त्याच्या न्यायाच्या अशानुसार फळ देतो. 'दि डिव्हाईन कॉमेडी' या ग्रथांत काव्यकल्पना विपुल असल्या तरी अंतिम न्यायाचे स्वरूप याविषयी डाटेचे तत्त्वज्ञानविषयक विवेचन त्यांत आले आहे. ज्या धार्मिक व राजकीय परिस्थितीत तो राहिला त्यातून त्याच्या कल्पना उद्भवल्या हे सांगणें नको

संदर्भ-ग्रंथ . डाटे, ए : *दि डिव्हाइन कॉमेडी*, अनु. डी. एल सायर्स व वी. रेनॉल्ड्स, ३ खंड (हार्मड्सवर्थ, १९४९–६२); —— : *मॉनर्की*, अनु. डी. निकोल (न्यूयॉर्क, १९५४), चुब्ब, टी. सी. : *डाटे अँड हिज वर्ल्ड* (बोस्टन, १९६७); जिल्सन, ई. एच . *डाटे, दि फिलॉसफर*, अनु डी. मूर (लंडन, १९४९).

जे. ड. मार्नेफ

डॉयसन, पॉल (१८४५–१९१९) : जन्म : ७ जानेवारी १८४५, कोब्लेर्न्झजवळ ओबेर्डीस येथे. वडील – ॲडॅम डॉयसन, एक धर्मोपदेशक. नॉयमबुर्गजवळ शुल्फोर्ट येथे प्राथमिक शिक्षण; पुढे बॉन, ट्यूबिंगन आणि बर्लिन येथे संस्कृत, ग्रीक तत्त्वज्ञान आणि ईशविज्ञान यांचे अध्ययन. मारबुर्ग येथे १८६९ त डॉक्टरेट. जिनेव्हा विद्यापीठांत तत्त्वज्ञान व संस्कृत यांचें अध्यापन आणि ए दा शापेला येथील पॉलिटेक्निकल विद्यालयात तत्त्वज्ञानाचे अध्यापन. जिनेव्हास असताना त्यांनी भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययनास वाहून घेण्याचा निश्चय केला (१८७३). १८८१ पासून बर्लिन विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन. १८८९ पासून कील विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन. १८९२–९३ मध्ये जगभर – विशेषतः भारताच्या बऱ्याच भागांत – प्रवास.

डॉयसन यांना प्रामुख्याने भारतीय तत्त्वज्ञानाची आवड होती. वैदिक ऋक्सहितेंतील प्राचीन व अर्वाचीन भागातील तत्त्वमीमांसा आणि वेदोत्तर कालांतील तत्त्वज्ञान यांचा अभ्यास त्यांच्या अनेक समकालीन युरोपीय तत्त्वज्ञान्यांना आकर्षक आणि उपयुक्त वाटला. भारतीय तत्त्वज्ञानाची अर्थमीमांसा डॉयसन यांनी पुढीलप्रमाणे दिली आहे : सर्व देव, प्राणिजात आणि मनुष्यलोक, व पितृलोकादि अनेक लोक यांच्यांतील एकात्मतेविषयीच्या अगदी प्रारंभकालीन कल्पनांचा समावेश ऋग्वेदांत असून, धर्मकल्पनाचा उगम आणि त्यांचें रहस्य या विषयांवर ऋग्वेदापेक्षा अधिक उद्‌बोधक असा अन्य ग्रंथ नाही. सर्व देवांचें धोपट मार्गाने एकीकरण करून, किंवा एका राष्ट्रीय देवतेच्या गौरवासाठी इतर देवांचे पूजन निषिद्ध ठरवून नव्हे, तर विश्वाच्यामागे असलेल्या एकत्वाचे तत्त्व या ग्रंथांतून मांडलेलें आहे. आपल्या ठिकाणीं असलेला जीव (म्हणजेच आत्मा) आणि सृष्टिकर्ता ब्रह्मा यांच्या समीकरणाचें औपनिषद तत्त्व ही उत्तरकालीन वेदप्रणीत तत्त्वमीमांसेची तत्त्वविचाराला सर्वांत मोठी देणगी आहे. केवळ आत्मा हेंच एक सत्य असून, त्याहून वेगळे इतर कशासहि अस्तित्व नाही अशी सर्वांत जुन्या उपनिषदांची शिकवण होती; परंतु लवकरच या शुद्ध चिद्‌वादाची जागा विशिष्ट प्रकारच्या विश्वात्मक ईश्वरवादाने घेतली. या विश्वात्मक ईश्वरवादाप्रमाणे असे मानले गेलें की, विश्व खरें आहे; पण तरीहि आत्मा हेच एकमेव सत्य आहे; कारण विश्वहि आत्माच आहे. नंतरच्या काळांत, आत्म्याला विश्वाचें कारण कल्पिलेलें आहे. जीवात्मामात्र आत्म्याचें कार्य मानलेलें नाही. परमात्मा आणि जीवात्मा यांमधील एकरूपता अनाकलनीय असल्याने, नंतरच्या उपनिषदानी या दोहोंमध्ये भेद मानून ईश्वरवादाची पूर्ण तयारी करून ठेविली आहे. उत्तर औपनिषद कालातील तत्त्वविचारांच्या अवनतीमुळे, एका बाजूने बौद्ध-दर्शन आणि दुसरीकडून सांख्य-दर्शन या दर्शनांचा औपनिषद विचारांतून उद्‌भव झाला. या दोन्ही दर्शनांत तत्त्वज्ञानाची मीमांसा दुःखापासून सुरू होते, असें मानले आहे. बृहदारण्यक उपनिषदांतील अनेक कल्पना बौद्ध-दर्शनांत अप्रकट रूपाने अंतर्भूत आहेत. उपनिषदांतर्गत ईश्वरवादांतील परमात्म्याहून जीवात्मे हे भिन्न आहेत असें मानून सांख्य-दर्शन हे केवळ दोनच तत्त्वें ग्राह्य धरते : (१) प्रकृति आणि (२) अनेक पुरुष. बादरायण आणि शंकराचार्य यांनी प्रतिपादिलेलें वेदान्त-दर्शन उपनिषदावर आधारलेलें आहे.

शंकराचार्यांचें वेदान्त-मत म्हणजे भारतीय तत्त्वमीमांसेचें अत्युच्च शिखर होय उपनिषदांच्या सिद्धान्तामध्ये बौद्धानी आणि सांख्यांनी केलेले फेरफार शंकराचार्यांना मान्य नव्हते. प्रकट आणि गूढ प्रणालीमध्ये भेद मानून त्यांनी उपनिषदाचा अर्थ चिद्‌वादी, ईश्वरवादी आणि विश्वात्मक ईश्वरवादी दृष्टिकोणातून लावून दाखविला. त्यांची दार्शनिक सूक्ष्म दृष्टि ख्रिस्ती ईशविज्ञानाला भविष्यकाळात आदर्श ठरावी अशी आहे. आजच्या युगात तत्त्वविचाराना भ्रष्टता व अस्ताव्यस्तपणा यानी ग्रासलें आहे, पण धर्म आणि तत्त्वज्ञान या बाबीत आपल्या चांगल्या परंपरा भारतमात्र टिकवून आहे.

संदर्भ-ग्रंथ डॉयसन, पी. · *दास सिस्टेम देस वेदान्त* (लाइप्झिग, १८८३),– *दि सूत्राज देस वेदान्त* (लाइप्झिग, १८८७);– *ऑन दि फिलॉसफी ऑफ दि वेदान्त इन इट्स रिलेशन टु ऑक्सिडेंटल मेटॅफिजिक्स* (बंबे, १८९३),—: *झेगत्सिश उपनिषद्स देम वेद* (लाइप्झिग, १८९७),— *गेशिश्ट डेर फिलॉसोफी, २ खं* (लाइप्झिग, १८९४, १८९९),— *आउटलाइन्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (बर्लिन, १९०७);—: *इरिन्नेरुंगन आन इंडिएन* (लाइप्झिग, १९०४).

एस. सी. चक्रवर्ती

डि ॲनिमा (ॲरिस्टॉटल) : ॲरिस्टॉटल पूर्वीच्या तत्त्ववेत्त्यांची आत्म्याविषयीची मते घेऊन त्याची या ग्रंथात चिकित्सा करतो; आणि शरीर व आत्मा याच्यातील निकट संबंध प्रस्थापित करतो. स्मृति, निद्रा, स्वप्ने, आभास यांची चर्चादेखील ह्या ग्रथांत पाहावयास मिळते. ॲरिस्टॉटलच्या पूर्वीच्या तत्त्वज्ञांनी आत्म्याचा केवळ अमूर्त व आध्यात्मिक दृष्टिकोणातून विचार केलेला आहे. उलटपक्षी आत्मा हा शरीराचा पूर्ण आविष्कार आहे, अशी त्याची व्याख्या ॲरिस्टॉटल करतो. ॲरिस्टॉटलचे ह्या ग्रंथांत सापडणारे आत्मविषयक व मानसशास्त्रविषयक विचार साराशरूपाने खालीलप्रमाणे आहेत :

आत्मविषयक विचार · माणसाच्या आत्म्याचे तीन भाग असतात, हें प्लेटोचें मत ॲरिस्टॉटलला मान्य नाही. त्याच्या मते आत्मा अनेक टप्प्यानी कार्य करतो सवेदना, सवेदनाचें सघटन, मानसिक प्रतिमा, स्मरण आणि शेवटी विचार, असे ते टप्पे होत. विचार हा सर्वश्रेष्ठ मनोव्यापक असून त्याचे पुन्हा दोन भाग पडतात. एक विचार करण्याची सुप्त शक्ति व दुसरा प्रत्यक्ष विचार. आत्मा म्हणजे ह्या सर्व शरीर व मनोव्यापारांची संघटनशक्ति. आत्मा हा आकार असून त्याच्या द्रव्याशिवाय म्हणजे शरीराशिवाय तो राहू शकत नाही. पुनर्जन्माची कल्पना ॲरिस्टॉटलला मान्य नाही इतर सर्व मनोव्यापार शरीराबरोबर नाश पावतात. फक्त सक्रिय विचारशक्ति अमर आहे. विवेकाच्या प्रकटीकरणाच्या वरचढ पायऱ्या अशा स्वरूपांत ॲरिस्टॉटलने आपला विकासवाद मांडला आहे. आधुनिक काळातील डार्विनच्या विकासवादाहून भिन्न, परंतु काहीसा स्पेन्सरच्या विकासवादासारखा तो आहे. डोळ्याला जशी दृष्टि, तसा शरीराला आत्मा असतो आत्मा शरीराचें कार्य आहे. एका शरीराचें कार्य दुसऱ्या शरीराचें कार्य म्हणून होऊंच शकत नाही. ह्याच संदर्भात आत्म्याच्या पुनरवताराची पायथॅगोरस व प्लेटोची उपपत्ति ॲरिस्टॉटलला मान्य नाही. शरीर व आत्मा याचा संबध यात्रिक नसून सेंद्रिय आहे. फक्त क्रियाशील विवेक अविनाशी व शाश्वत आहे. क्रियाशील बुद्धीचे स्वरूप आयडिआंच्या जगाचें चिंतन

करणाऱ्या प्लेटोतील शुद्ध आत्म्याप्रमाणे आहे. निष्क्रिय बुद्धीत संकल्पना सभाव्य किंवा सुप्त स्वरूपात असतात सक्रिय बुद्धीत त्या प्रकट स्वरूपांत असतात सक्रिय बुद्धि हा आत्म्यात बाहेरून येणारा दैवी मनाचा स्फुलिंग आहे

मानसशास्त्रविषयक विचार ॲरिस्टॉटलच्या मते मनुष्य निर्माण करण्यात सर्जनक्रियेचे साफल्य आहे सर्व सृष्टीत प्राणतत्त्व एकच आहे वनस्पतिसृष्टीत ते भरण-पोषणाच्या रूपाने, तर प्राणिसृष्टीत मनोविकारांनी व इंद्रिय-सवेदनानी प्रकट होतें. मनुष्य तेवढा विचारशीलतेमुळे इतराहून वेगळा वाटतो मन हे सतत एकात्म असते इंद्रिय-सवेदनानी बाहेरच्या वस्तूचा द्रव्यनिरपेक्ष असा आकार कळतो स्वप्न आणि आभास ही इंद्रियाच्या चुकीच्या उद्दीपनामुळे घडत असतात. स्मरण म्हणजे इंद्रियजन्य विषयाचे शाश्वत असें मानस-चित्रण बुद्धि किंवा विवेक हे ज्ञानाचे उगमस्थान असून त्याचे स्वरूप इंद्रियांपेक्षा भिन्न आहे मग या दोहोत सबध कसा येतो? ॲरिस्टॉटल हा विचाराचे क्रियाशील सक्रिय व अक्रियाशील निष्क्रिय असे दोन भाग पाडतो. अक्रियाशील विचाराकडून ग्रहण होते, तर क्रियाशील विचाराने वस्तूच्या स्वरूपाचे आकलन होते ज्याप्रमाणे सूर्यप्रकाश वस्तूना प्रकाश देतो, तशीच क्रिया येथे घडते म्हणून क्रियाशील बुद्धि हा ज्ञानप्रक्रियेचा शाश्वत आधार आहे द्रव्य व आकार ह्या आपल्या सत्ताशास्त्रातील सिद्धान्ताच्या आधारे ॲरिस्टॉटल शरीर व मन याच्यांतील सबध हा महान् प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न करतो त्याचे उत्तर आधुनिक काळातील लायब्निझ व मालब्रान्श या तत्त्ववेत्त्याच्या विचारसरणीसारखें वाटते.

मनुष्य म्हणजे निसर्गाचे सूक्ष्म प्रतीक आहे. मानवी आत्मा वनस्पतीच्या आत्म्याप्रमाणे जैविक कार्यांचें नियंत्रण करतो; आणि प्राण्याच्या आत्म्याप्रमाणे त्याच्या ठिकाणी संवेदना, स्मरण, कल्पना, सुख दु:ख इत्यादि असतात, परतु मानवाचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणजे त्याच्या ठिकाणी असणारी बुद्धि सामान्य समज अत:करणात वास करते व ती इंद्रियानी दिलेल्या गुणधर्मांना एकत्रित करून वस्तूचे एक समग्र चित्र निर्माण करते बुद्धि ही सर्वश्रेष्ठ असून ती संकल्पना तयार करते

अरिस्टॉटलच्या मानसशास्त्रांत थोडीशी संदिग्धता व गुंतागुंत आहे अध्यवसाय-स्वातत्र्य व आत्म्याचे अमरत्व ह्या दोन प्रश्नाबद्दलचे त्याचे विचार अस्पष्ट आहेत काही वेळेला नियततत्त्ववादी तर काही वेळेला अनियततत्त्ववादी अशी त्याची भूमिका वाटते. क्रियाशील बुद्धीचे अमरत्व प्रस्थापित करण्याच्या प्रयत्नात त्याच्या आत्म्याच्या मूळ कल्पनेला बाध येतो; परतु त्याच्या काळचा विचार करताना हे दोष जवळ-जवळ नगण्य स्वरूपाचे आहेत. ज्ञानप्रक्रियेंत सवेदना व सकल्पना याना योग्य ते स्थान देऊन ॲरिस्टॉटल अनुभववाद व बुद्धिवाद याचा काटप्रमाणे जो समन्वय घडवून आणतो, तो उल्लेखनीय आहे त्याचे मन, आत्मा ह्यासबधीचे विचार पाहिल्यानंतर त्याच्या व्यवहारवादी, अनुभववादी व वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोणाची साक्ष पटते.

संदर्भ-ग्रंथ : रॉस, डब्ल्यू डी. · *ॲरिस्टॉटल* (लडन, १९२३, सुधा. आ. ५, १९४९), स्मिथ, आय. जी. व ग्रंडी, डब्ल्यू. · *ॲरिस्टॉटेलिॲनिझम* (लडन, १८८५; आ. ३, १८८९), पटवर्धन वा पु. · *युरोपीय तत्त्वज्ञानाचा संक्षिप्त इतिहास* (पुणे, १९६५), वॅलेस, ई. : *आउटलाइन्स ऑफ दि फिलॉसफी ऑफ ॲरिस्टॉटल* (लंडन, १८७५; सुधा आ. ३, १८८३).

हे. द. गोखले

डिडरो, डेनिस : हा फ्रेंच तत्त्वज्ञ १७१३ मध्ये जन्मला आणि १७८४ मध्ये मरण पावला तो केवळ तत्त्वज्ञ नव्हता, तर नाटककार, कादंबरीकार, कलासमीक्षक म्हणूनहि त्याची चतुरस्र बुद्धिमत्ता सर्वख्यात होती. युरो-अमेरिकन जीवनात ज्ञानाची क्षितिजे विस्तारत असतांना त्या ज्ञान विस्तारयुगांतील महत्त्वाचा विचारवंत म्हणून, डिडरोची श्रेष्ठता मान्य केली जाते. ग्रीक, इटालियन, इंग्लिश भाषावर त्याने प्रभुत्व मिळवले. १७४६ मध्ये 'पेन्सीस फिलॉसफिक्स' हा त्याचा वादग्रस्त ग्रथ प्रसिद्ध झाला ज्ञानकोश चळवळीशी त्याचा संबध अखेरपर्यंत आला त्याच्या दृढनिश्चयामुळेच ज्ञानकोशाची सांगता होऊ शकली. 'लेटर सुर लेस ॲव्हयूगल्स' या ग्रथांत त्याने विश्वातील आन्तरिक एकता, रचनाबद्धता व हेतु या कल्पनाविषयी सशय व्यक्त केला आहे १७५४ मध्ये प्रकाशित झालेल्या 'पेन्सीस सुर इंटर्प्रिटेशन ड ला नेचर' या ग्रंथांत त्याने वैज्ञानिक पद्धती व उत्क्रान्तिवाद यांचा पुरस्कार केला आहे

तत्त्वचिंतनपद्धती : डिडरोची तत्त्वचिंतनपद्धती अनाग्रही होती पूर्वग्रहदोषरहित दृष्टीने आपल्या मतांचें परीक्षण करावे, संशयवादी पद्धतीने आपल्या श्रद्धा तपासाव्यात असें त्याचें मत होते. विज्ञानतत्त्वज्ञान, जडवाद व निरीश्वरवाद हे त्याच्या तात्त्विक दृष्टिकोणातील मुख्य घटक होत.

डिडरोची ज्ञानमीमासा वेदनवादी होती. या वेदनवादास त्याने जडवादाची जोड दिली मन म्हणजे कार्यमग्न मेंदू होय, असे त्याचे मत होते. वस्तूंना दिलेली भाषिक चिन्हे सांकेतिक असतात सकल्पना व अमूर्त कल्पना यांच्याद्वारा होणारे बौद्धिक ज्ञान, वास्तव सत्तेचे ज्ञान करून देण्यास असमर्थ ठरते, असे त्याचे मत होते.

डिडरोचा दृष्टिकोण इंद्रियानुभववादी होता. निरीक्षण व प्रयोग यावर आधारलेल्या वैज्ञानिक सशोधन-पद्धतीचा पुरस्कार त्याने निसर्गविषयक अभ्यासासाठी केला आहे. फ्रॅन्सिस बेकनचा प्रभाव अर्थातच त्याच्यावर झाल्याचे आढळते. जीवशास्त्रीय प्रश्नांच्या संदर्भात त्याने उत्क्रान्तिवाद स्वीकारला आहे. मानवी प्रश्नाचा अभ्यास निसर्गवादी दृष्टिकोणातून व्हावयास हवा, असा त्याचा आग्रह होता. जीवनविषयक समस्यांचे आकलन होण्यासाठी अर्थातच त्याने विविध निसर्गशास्त्रे व गणित यांचा आश्रय केला.

तत्त्वप्रणाली : डिडरोचे विश्व स्थिर, अचल नाही. विश्व गतिमान् आहे विश्वाची रचना जड अणूनी तयार होते. प्रत्येक अणूला स्वयगति असते. अनेक अणूंमधील सतत चालणाऱ्या आन्तरक्रियांनी व परिवर्तनानी विश्वातील विविध पदार्थ, व्यक्ति तयार होतात. या परिवर्तनाचे नियम मात्र अपरिवर्तनीय व यांत्रिक स्वरूपाचे असतात.

ज्याप्रमाणे गति ही जडामध्ये अनुस्यूतच असते, त्याचप्रमाणे वेदनशीलत्वहि जडात अनुस्यूत असते. सजीव व निर्जीव पदार्थांमधील भेद डिडरोच्या दृष्टीने गुणात्मक नसून प्रमाणात्मक आहेत उत्क्रान्तिवाद स्वीकारून विश्वाच्या रचनेचा अन्वयार्थ लावताना कोणत्याहि दैवी

हस्तक्षेपाची, विश्वात्मक हेतूची, विश्वप्रयोजनाची कल्पना स्वीकारण्याची गरज नाही, असे डिडरोचें मत होतें. मधमाशा ज्याप्रमाणे व्यक्ति म्हणून स्वतंत्र असतात, त्यांच्या सहकारातून एक एकसंघ सजीव रचना तयार होते, विशिष्ट हेतूंची पूर्तता ती करते, त्याचप्रमाणे स्वतंत्र असलेल्या, गतिमान् व नियमबद्ध अणूंच्या रचनामधून विश्वांतील विविधता निर्माण होते, व्यवस्था निर्माण होते, असें डिडरोचे मत होते

रंगसूत्रासारखे आनुवंशिक घटक ज्याप्रमाणें व्यक्तीचें व्यक्तिमत्त्व निश्चित करतात, त्याचप्रमाणे वाह्य परिस्थिति व संस्कार यांनी तयार होणारे, संक्रमित होणारे गुणधर्महि व्यक्तिमत्त्वाला आकार व अर्थ देतात, असे त्याचे मत होतें मेंदू व मज्जासस्था याचे एकसघ कार्य हा व्यक्तिमत्त्वांतील एकात्मतेचा आधार होय असे त्याचें मत होतें. डिडरोच्या ज्ञानमीमांसेस व मानसशास्त्रीय चिकित्सेस, शरीरशास्त्र व पदार्थविज्ञान यांमधील मूलभूत कल्पनाचा, घटनाचा आधार दिला जातो.

नीतिशास्त्र : माणसाचें नैतिक जीवन हें जीवशास्त्रीय घटनानी (उदा.– वशदाय) नियंत्रित होते, त्याचप्रमाणे भौतिक व सामाजिक परिस्थितीच्या घटनांनी ते नियंत्रित होते. त्याचें नीतिशास्त्र निसर्गवादी व मानववादी आहे. न्याय हा सर्वश्रेष्ठ सद्गुण होय. सुखप्राप्ति हे सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य होय. जीवनाचा फार लोभ न धरणें आणि मृत्यूला न घावरणें यात माणसाच्या नैतिक जीवनाची परिपूर्ति आहे, असे त्याचें मत होतें.

सौंदर्यशास्त्र : सौदर्यानुभवामध्ये सवेदन, स्मृति, कल्पना याचा अंतर्भाव होतो. विविध घटकांतील साहचर्यसंवध आणि सामंजस्यपूर्ण परस्परसंवध यांनी सौंदर्याची निर्मिति होते. सौदर्यानुभवाचे निवेदन विविध भाषिक चिन्हांनी वा रंग-छाया-ध्वनि यांसंबंधीच्या मान्य संकेताने होते, असे त्याचें मत होतें. मात्र कलावंताने सामाजिक नीतीचा पुरस्कार केला पाहिजे सद्गुण, प्रेम, न्याय व सेवा यांची बीजे कलाकृतीमधून विकसित झाली पाहिजेत, असे त्याचे मत होते.

डिडरोच्या जडवादी व निसर्गवादी तत्त्वचिंतनाची आणि त्यावर आधारलेल्या मूल्यमीमांसेची डोळस दखल मार्क्सवादी तत्त्वप्रणालीमध्ये अधिकाधिक घेतली जात असल्याचे आढळते

संदर्भ-ग्रंथ : स्टीवर्ट, जे व केप, जे अनु. व सपा. : *डिडरो, इंटरप्रीटर ऑफ नेचर, सिलेक्टेड रायटिंग्ज* (लडन, १९३७); क्रोकर, एल. जी : *दि एम्बॅटल्ड फिलॉसफर, ए वायोग्रॅफी ऑफ डेनिस डिडरो* (मिशिगन, १९५४); एडवर्ड्स, पी. सपा. . *दि एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ फिलॉसफी, खं २* (न्यूयॉर्क, १९६७), वार्तानिअन, ए : *डिडरो अँड देकार्त* (प्रिन्स्टन, १९५५).

ज. वा. जोशी

डिपोएटिका (ॲरिस्टॉटल) **:** ॲरिस्टॉटलच्या ह्या काव्यशास्त्रावरील ग्रंथांत एकूण २६ प्रकरणे आहेत इतक्या आटोपशीर ग्रंथांतहि ॲरिस्टॉटलने बहुतेक सर्व महत्त्वाच्या वाङ्मयीन प्रश्नांचा परामर्श घेतलेला आहे. पहिल्या तीन प्रकरणात ललितकलांच्या सामान्य तत्त्वांची चर्चा असून, पुढील तेवीस प्रकरणें काव्यचर्चेला वाहिलेली आहेत. त्यांतहि मुख्य भर शोकातिकेवर आहे. अनुकृतीतील विषयाला प्राधान्य देऊन शोकातिका व सुखातिका असे काव्याचे दोन वर्ग ॲरिस्टॉटलने पाडलेले आहेत. काव्याच्या उगमाचा संबंध मनुष्यस्वभावांतील अनुकरणप्रियता व तालप्रियता या दोन प्रवृत्तींशी जोडलेला आहे. सहाव्या प्रकरणापासून सोळाव्या प्रकरणापर्यंत शोकातिकेतील कथानक, स्वभावदर्शन, दृश्ये, गीते, भाषा इत्यादीविषयी सविस्तर व सखोल चर्चा केलेली आहे शोकांतिका व सुखातिका या काव्य-प्रकाराचें वीज होमरच्या महाकाव्यामध्ये शोधलेले आहे ॲरिस्टॉटलपूर्वी प्लेटोने वाङमयाचे अवमूल्यन केले होते. शोकातिका हा प्रकार तर प्लेटो त्याज्य मानत होता

कथानक हा शोकातिकेचा आत्मा आहे शोकांतिका ही कर्माची अनुकृति आहे, व्यक्तीची नाही, अशी ॲरिस्टॉटलची भूमिका होती. शोकातिकेचा विशिष्ट भावात्मक परिणाम सुचविण्यासाठी त्याने ‘विरेचन’ हा शब्द वापरलेला आहे ह्या शब्दाचे टीकाकारांनी धार्मिक, नैतिक, वैद्यकीय, सौंदर्यवादी इत्यादि विविध दृष्टिकोणांतून अर्थ सुचविले आहेत. विरेचन म्हणजे भीति आणि करुणा ह्या भावनाचें मध्यमान असावे. स्थल व काल याची एकात्मता ही ॲरिस्टॉटलच्या मतें शोकातिकेची वाह्य लक्षणे. त्यांच्यापेक्षा तो आन्तरिक एकात्मतेला जास्त महत्त्व देतो महाकाव्यावद्दलचे ॲरिस्टॉटलचे विचार त्रोटक आहेत. महाकाव्यांत कथन असलें तरी तो इतिहास नाही; कारण त्यांत विश्वात्मक सत्याचा विचार असतो. त्यामुळे इतिहासापेक्षा तें तत्त्वज्ञानाला जवळचे आहे

ॲरिस्टॉटलच्या विचारपद्धतीचा त्याच्या काव्यशास्त्रावरहि प्रभाव पडलेला दिसून येतो त्याने सुचविलेले काव्यानंदाचें वौद्धिक स्वरूप व शोकातिकेमुळे घडणाऱ्या नैतिक परिणामांवर दिलेला आत्यंतिक भर, ह्या सदर्भात सहज कळू शकतो. ॲरिस्टॉटलची वाङमयविषयक विधाने विवाद्य असली तरी विचाराला चालना देणारी आहेत त्याच्या काव्यशास्त्राचे खरे महत्त्व त्याने दिलेल्या उत्तरांत नसून, त्याने विचारलेल्या प्रश्नात आहे. कलाहीन आशयवाद व निर्जीव आकारवाद हे दोन्ही खड्डे चुकवून पुढे जावयाचे असेल तर ॲरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्राचा दीपस्तंभासारखा उपयोग होण्यासारखा आहे. ॲरिस्टॉटलचा काव्यशास्त्रावरील सपूर्ण ग्रंथ उपलब्ध नाही. तरीदेखील त्याच्या प्रतिभेची झेप व वुद्धीचा आवाका यांची साक्ष उपलब्ध ग्रंथांवरून पुरेपूर पटते.

संदर्भ-ग्रंथ : करंदीकर, गो. वि. . *ॲरिस्टॉटलचें काव्यशास्त्र,* (मुंवई, १९५७); ग्रँट, ए वी. · *ॲरिस्टॉटल*, संपा. डब्ल्यू. एल. कॉलिन्स (लंडन, १८७७), फुल्लर, वी. ए. जी. : *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, खं. १ – हिस्टरी ऑफ एन्शन्ट अँड मिडीव्हल फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९३८).

हे. द. गोखले

डिमॉक्रिटस : पाश्चात्त्य देशांतील आद्य, महान् दर्शनकार. इ. स. पू. ४६० च्या सुमारास अॅवर्डेन येथे जन्मला व तेथेच इ. स. पू. ३६० मध्ये निवर्तला ज्ञानसपादनार्थ त्याने पूर्वेकडे प्रवास केला आणि प्राचीन संप्रदायांतील गणित व पदार्थविज्ञान यांचा अभ्यास करण्याकरिता तो इजिप्तमध्ये सात वर्षे राहिला. देशपर्यटनानंतर तो अॅवर्डेन या आपल्या मूळ गावी स्थायिक झाला व आपला गुरु ल्युसिपस याच्या

अणुवादाचा त्याने एका व्यापक व सुसंगत दर्शनात विकास केला. ग्रीक व अर्वाचीन विचारांवरील त्याचा प्रभाव, त्यातील त्याचे स्थान, या बाबतीत तो प्लेटो व ॲरिस्टॉटलच्या बरोबरीचा ठरतो.

डिमॉक्रिटसने बहात्तर ग्रंथ लिहिले, पण त्या मानाने फारच थोडे लेख त्याच्या पश्चात् टिकून राहिले व तेहि त्याचेच आहेत, की त्याचा गुरु ल्युसिपस याचे आहेत याविषयी शंका आहे.

अणुवाद डिमॉक्रिटसचा अणुवाद हा थेलिसच्या स्वभाववादाची पूर्ण, परिणत व अंतिम विकसित अवस्था होय. अनेक वस्तु अशा कोणत्या एकाच द्रव्यातून निर्माण होतात, या थेलिसच्या प्रश्नाने तें एक द्रव्य व नाना वस्तु या दोहोंतील संबंधाविषयीचा तार्किक प्रश्न निर्माण केला. जर स्वत शी एकरूप असणारे असें एक द्रव्य असेल, तर त्याचा नाना वस्तूंशी तर्कमान्य असा कोणताहि संबंध असू शकत नाही, हे पार्मेनायडीस दाखवू शकला होता वस्तूंचे अनेकत्व केवळ नाममात्र आहे, ते इंद्रियभ्रांतिनिर्मित आहे, पण "आपण घटनांकडे पाहिलें तर असे मत अंगीकारणे वेडेपणासारखे वाटतें" असें ॲरिस्टॉटलने म्हटले (डी जन करॉ अ ८ ३२४ ब ३५). पार्मेनायडीसच्या एकत्वाच्या गृहीतकल्पनेचा त्याग करून व अशा रीतीने नाना वस्तूंना सत्तेतील त्यांचे हक्काचे स्थान परत मिळवून देऊन, एंपेडॉक्लीसने पार्मेनायडीस-छाप वेडेपणांतून आपली सुटका करून घेतली स्वत.शी तादात्म्य असणारे हे द्रव्य एक नसून वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी अशी चार द्रव्ये आहेत, व या चार गुणमूलातून वस्तुमात्राचे गुणात्मक स्वरूप निर्माण होते एखाद्या नव्या गुणाचा उद्भव दुसऱ्या गुणांतून किंवा गुणाच्या संयोगातून होतो, ही कल्पना ॲनॅक्झॅगोरसला बुद्धिगम्य दिसेना; म्हणून त्याने असंख्य गुणात्मक घटक किंवा 'बीजे' गृहीत धरली ॲनॅक्झॅगोरसचे हे करणे बरोबर होते, पण त्यांना गुणघटक समजण्यात त्याची चूक झाली; कारण असंख्य गुणात्मक घटक गृहीत धरणे म्हणजे ज्याचे स्पष्टीकरण करावयाचे तेच, म्हणजे गुणांच्या अपरिमित विविधतेचे अस्तित्व गृहीत धरणे होय अणुवादाने घटकाचें गुणात्मक स्वरूप नाकारले व अशा रीतीने पार्मेनायडीसकृत सत्चे विवरण पूर्णपणे स्वीकारले. घटक अथवा अणु हे असृष्ट, अविनाशी, नित्य, अपरिवर्तनीय, अविभाज्य, अवकाशव्यापी व रूप, गंध, रुचि, शीतोष्णादि अंतर्गत-भेदरहित असे जडरूप घटक होत. अणु ही एकजिनसी द्रव्ये असून त्यांची आकृति, आकारमान व अवकाशांतील स्थान यांच्या-मुळेच अणुअणूत फरक करता येतो.

अणु त्रि-परिमाणयुक्त असून शिवाय नित्य गतिमानहि आहेत; पण पोकळीशिवाय असंख्य अणु व त्यांची गति ही संवेदना. पोकळीचें पार्मेनायडीसकृत निराकरण एंपेडॉक्लीस व ॲनॅक्झॅगोरस यानी मान्य केले होते; पण स्थानान्तरणामुळे गति संभवते, असा त्यांनी युक्तिवाद केला होता, परंतु पोकळी असल्यावाचून अणूंचे नानात्व संभवत नाही; कारण त्यांना पृथक्-पृथक् ठेवू शकेल, असा गुणात्मक भेद त्यांच्या ठिकाणी नाही; म्हणून डिमॉक्रिटसने पोकळीची किंवा असत्‌ची वास्त-विकता प्रतिपादन करून तिच्यावर भर दिला. असत् किंवा पोकळी ही काही वस्तु किंवा द्रव्य नव्हे, तरी तिला द्रव्याइतकीच सत्ताशास्त्रीय वास्तवता आहे. असत् हे सत्‌इतकेच वास्तविक आहे (फ्रॅग्मेंट, १५६)

अणु, पोकळी व गति या तीन संकल्पनारूप साधनांच्या साहाय्याने डिमॉक्रिटस संपूर्ण विश्वाचे स्पष्टीकरण करतो यामुळे प्रथमच गति ही गोष्ट बुद्धिगम्य झाली परिवर्तने ही अणूंच्या संहतीतील परिवर्तने असतात, गुणांची नव्हेत तांबूस पावाचें तांबड्या रक्तांत रूपांतर व्हावे, हे अनाकलनीय आहे; पण अशी पावनामक अणु-संहति गतीच्या नियमानुसार अशी रक्तनामक संहति बनते, हे अगदी समजू शकते दुय्यम-गुणधर्मशून्य अणूंच्या संहति या दृष्टीने आपण वस्तूंकडे पाहू लागलों, की विश्व हें आकलनीयतेचें नंदनवनच बनते. आधुनिक गणिती पदार्थ-विज्ञान हें याच रीतीने विश्वाचे स्पष्टीकरण करते.

गतीची नित्यता, असंख्य अणु व पोकळी गृहीत धरून डिमॉक्रिटसने निष्कर्ष काढला की, विविध अवस्थांत व रूपांत असलेली असंख्य विश्वें आहेत. ज्या विश्वांत आपण आहोत, ते त्यांपैकीच एक आहे या असंख्य विश्वांमध्ये योजना किंवा हेतु दिसून येत नाही डिमॉक्रिटस हा ॲनॅक्झॅ-गोरसचें 'नूस'चें तत्त्व स्वीकारत नाही. त्याच्या मतें, गणिती नियमां-नुसार चालणाऱ्या परमाणूंच्या गतियंत्रणेमुळे विश्वाची रचना झाली आहे.

आपल्याला होणारें विश्वाचे दर्शन बाजूला ठेवल्यास, हे विश्व म्हणजे गणिती नियमांनुसार हालचाल करणाऱ्या अणूंचें विश्व होय. या विश्वाचे आपल्या अनुभवास येणारे दुय्यम गुणधर्म हे त्याच्या अंगचे नव्हेत मधुर, कडू, उष्ण, शीत, रंग हे सर्व अनुभवामुळेच आहेत; पण खरें बोलावयाचे तर अणु व पोकळी हेच आहेत (फ्रॅग्मेंट, १२५).

विश्वासंबंधी जे खरे तेच मानवी, तसेंच दैवी आत्म्याबद्दल खरे आहे इतर सर्व वस्तूंप्रमाणे आत्मा हा अणूंनी बनलेला आहे. तो अत्यंत मुलायम, गोल, चपल व ज्वलंत अणूंचा बनलेला असतो. ते अणु सर्व शरीरभर पसरलेले असतात व दोन स्थूल अणूंत एक सूक्ष्म अणु असतो. वेगवेगळ्या अवयवांत त्यांची वेगवेगळी कार्ये असतात. शिर हे बुद्धीचें अधिष्ठान आहे, हृदय हे क्रोधाचें व यकृत् वासनेचें आहे. शिणामुळे लुप्त झालेल्या अणूंची जागा भरून काढण्याकरिता देह जोवर श्वासावाटे अणु ओढून घेऊं शकतो तोंपर्यंत आत्म. टिकून राहतो देव व मानव दोघेहि मर्त्य आहेत.

मानसिक प्रक्रिया : हे जर आपल्या मनोव्यापारांचें स्वरूप आहे, तर विचार व संवेदन यांमध्ये करण्यात येणाऱ्या ज्ञानशास्त्रीय भेदाचे काय ? मानसिक प्रक्रिया या नात्याने त्यांच्यांतील भेद हा प्रमाणाचा होय, प्रकारात्मक नव्हे. विषयापासून निघणाऱ्या व ज्ञानेंद्रियांच्या-द्वारे येऊन आत्म्याच्या अणूंशी संपर्क साधणाऱ्या स्थूल प्रतिमांमुळे जसे संवेदन निर्माण होतें, त्याप्रमाणेच अदृश्य अणूंच्या प्रतिमांचा जेव्हा आत्म्याच्या तेजोमय अणूंशी संपर्क होतो, तेव्हा विचार निर्माण होतो. संवेदन व विचार यांची उपपत्ति बहि.स्थ अणूंच्या अंत.स्थ आत्माणूंशी होणाऱ्या यांत्रिक संपर्काच्या प्रक्रियेने मिळते; पण त्यांच्या ज्ञानशास्त्रीय दर्जासंबंधी डिमॉक्रिटसचे मत निराळे होतें. "खरे म्हणजे ज्ञानेंद्रियांच्याद्वारा आपल्याला काहीच निश्चित असें कळत नाही; पण शरीराच्या अवस्थेनुसार व शरीरांत प्रवेश करणाऱ्या आणि त्याला प्रतिकार करणाऱ्या पदार्थांच्या अवस्थेनुसार बदलत जाणाऱ्या गोष्टींचें ज्ञान होते. या मार्गाने सत्तेचें ज्ञान आपणास होऊं शकत नाही; कारण सत्य हे तळाशी असते" (फ्रॅग्मेंट, ११७). सत्य खोल असतें,

विचारामध्ये असते; पण विचाराने सवेदनातच सत्याचा शोध घेतला पाहिजे. त्याच्या साहाय्याने खुद्द सवेदनांचें स्पष्टीकरण करता येईल, तें सवेदनाच्या आधारेच अनुमित केले पाहिजे (फ्रॅग्मेट, ११). बोधनाच्या या दोन रीतींतील संबंध त्याने कसा उकलन दाखविला यावद्दल आपल्याजवळ काहीच माहिती नाही. ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे

विचार व संवेदन यातील ज्ञानशास्त्रीय भेद हा उच्चतर सुख व हीन सुखे यांतील नीतिशास्त्रीय भेदाचा आधार ठरला. ज्याचा विपय सत्ता नसून व्यावहारिक वस्तूच असतात, असे अंधूक मर्मज्ञान ज्याप्रमाणे आपणांस सवेदनांतून मिळते, त्याप्रमाणेच सवेदनसहोद्भव सुखे ही हिणकस व असयत स्वरूपाची असून, त्यापासून मनाला शांतता व ज्ञान मिळत नाही विचार वस्तूच्या सारतत्त्वाचें स्पष्ट मर्मस्थान प्राप्त करून देतो, आणि मर्मज्ञानसहोद्भव सुखे ही शुद्ध व निष्पद असतात आणि सागराप्रमाणे गंभीर असून शाति व स्वस्थता याचें मनाला वरदान करतात.

संदर्भ-ग्रंथ : वेकवेल, सी. एम : *सोर्सबुक इन एन्शन्ट फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९०७, सुधा आ १९३९); वर्नेट, जे. . *ग्रीक फिलॉसफी, खं. १ – थेलीस टु प्लेटो* (लडन, १९१४), लँग, एफ ए. *दि हिस्टरी ऑफ मटीरिॲलिझम ॲंड क्रिटिसिझम ऑफ इट्स प्रेझेंट इम्पॉर्टन्स*, अनु. ई. सी थॉमस, आ. ३ (लडन, १९५७).

एस. पी. कनल

डिल्थी, डब्ल्यू. [**डिल्थी, विल्हेल्म** (१८३३–१९११)]: जन्म : जर्मनीमध्ये विएब्रिच. १८६६ मध्ये बासले, १८६८ मध्ये किएल, १८७१ साली ब्रेसलान आणि १८८२ मध्ये बर्लिन इत्यादि ठिकाणी प्राध्यापक म्हणून काम केले.

ग्रंथ : 'फिलसोफी डेस लेबेन्स'; 'लेबेन श्लेअरमाशेर्स', (१८७०); 'आईनलेटंग इन डाय जेस्टेस्‌विस्सेन्‌स्काफ्टेन', (१८८३); 'डाय जुगेन्डगेस्किच्टे हेगेल्स', (१९०५), 'डास एर्लेब्निस अड डाय डिचटग' (१९०५); 'डास वेसेन डर फिलसोफी', (१९०७), 'डेर ऑफवान डेर जेस्कीच्टलिचेन वेल्ट इन डेन जेस्टेस्विस्सेनस्काफ्टेन' (१९१०),, 'जेसाम्मेल्टे स्क्रिफ्टेन' – १२ खड, (१९१३–३६ – मृत्युपश्चात् प्रकाशन).

मूळ प्रभाव काटचा असल्याचें दिसून येते, पण ब्रिटिश अनुभववाद व फ्रेंच अनुभवसत्तावाद या वैचारिक पंथांचापण बराच पगडा त्याच्या तत्त्वचिंतनावर झालेला दिसतो.

त्याच्या मते सत्ताशास्त्राहूनहि ज्ञानमीमांसेचे महत्त्व अधिक आहे. ज्ञानप्राप्तीच्या कार्यात इच्छाशक्ति किवा प्रेरणा याची भूमिका महत्त्वाची आहे व ती तत्त्वज्ञानाने स्पष्ट करावीत, असें तो म्हणतो.

'फिलसोफी डेस लेबेन्स' . त्याचा महत्त्वाचा ग्रंथ 'फिलसोफी डेस लेबेन्स'मध्ये प्रत्यक्ष अनुभूत जीवन, त्याची अभिव्यक्ति आणि त्यासंबंधीचें ज्ञान यांमधील परस्परसंबंधाचा त्याने विचार केला आहे. या ग्रंथांत तो जीवनाची विशालता व सर्वव्यापकता स्पष्ट करतो; पण त्यावद्दल विचार करतांना त्याची ऐतिहासिक सापेक्षता जरूर लक्षात घेतली पाहिजे, असे तो म्हणतो. अनुभवापलीकडे वेगळी परमसत्ता असल्याचे तो नाकारतो. दिक्कालाच्या मर्यादांच्या कक्षेतच जीवनाचा विचार तत्त्वज्ञानाने करणे आवश्यक आहे; म्हणून जीवन संबधहीन विस्कळित संवेदनांचा व अनुभवाचा समुदाय आहे, असे मानणे चुकीचे आहे जीवनाचे दर्शन मानवी मनाला संघटित व अर्थपूर्ण स्वरूपांतच घडतें. कांटप्रमाणे डिल्थीचेपण असें मत आहे की, जीवनाचा अर्थ समजून घेताना काही मूलभूत वैचारिक घटकाचें पूर्वअस्तित्व गृहीत धरावें लागतें हे घटक अशा स्वरूपाचे असू शकतात : मानसिक जाणीव व तिचे बाह्यीकरण — (जसे मानसिक सतापाचें बाह्यीकरण विकृत रुष्ट चेहऱ्यावर दिसून येते), शक्ति — जिचें व्यक्त स्वरूप निसर्गातील कार्यकारणामुळे घडून येणाऱ्या बदलांमुळे स्पष्ट होते; अवयव व पूर्ण अवयवी साधन आणि साध्य, मूल्य, हेतु इत्यादि; पण हे घटक मेंदूच्या सर्वोच्च विभागाचे – चेतनामय कार्याचें – प्रतिनिधित्व करीत नाहीत जेव्हा अनुभवाना सुसघटित व अर्थपूर्ण बनविण्याचें कार्य पूर्णपणे जाणीवपूर्वक होते, तेव्हाच तत्त्वज्ञानाचे कार्य सुरू होते. धर्म, दतकथा, कलात्मक रचना, साहित्य ह्या मानवी कृतीतूनसुद्धा जीवनाचा जाणीवपूर्वक अर्थ लावण्याचा प्रयत्न होत असतो. या सर्व प्रयत्नांचे तीन वेगवेगळे दृष्टिकोण दिसून येतात. ते म्हणजे :

(१) निसर्गवाद — हॉब्स इत्यादि तत्त्वज्ञाचा दृष्टिकोण.

(२) चिद्वाद — काटद्वारा प्रदर्शित

(३) विषयसापेक्ष चिद्वाद — हेगेलचा दृष्टिकोण.

हे सर्व दृष्टिकोण एकांगी व सापेक्ष आहेत त्यांचा समन्वय केल्यानेसुद्धा तत्त्वज्ञान शेवटी एकागी व सापेक्षच राहील, कारण जीवनाचा सर्वव्यापीपणा तात्त्विक विचारामार्फत व्यक्त करणे शक्य नाही

संदर्भ-ग्रंथ . हॉजेस, एच. ए . *फिलॉसफी ऑफ विल्हेल्म डिल्थी* (लडन, १९५२).

श्यामला गुप्त

ड्युहेम, पिएर (१८६१–१९१६): फ्रेंच शास्त्रज्ञ व शास्त्राचा इतिहासकार.

'थिअरी इन फिजिक्स, इट्स ऑब्जेक्ट ॲंड स्ट्रक्चर' या त्याच्या पुस्तकांत शास्त्राविषयी वोधरहित सकल्पनेची जोपासना केली आहे. शास्त्राला वर्गीकरणाचे कार्य करणारे व भौतिक शास्त्राच्यापलीकडील सत्ताशास्त्राचें प्रतिबिंब, असें तो मानी

त्याच्या शास्त्राच्या इतिहासाबद्दलच्या अनेक पुस्तकांमुळे, विशेषत. त्याच्या 'हिस्टरी ऑफ दि कॉस्मॉलॉजिकल डॉक्ट्रिन्स फ्रॉम प्लेटो टु कोपर्निकस' या पुस्तकाच्या सहा खडामुळे तो प्रसिद्धीस आला. त्याच्या मध्ययुगीन शास्त्रीय विचाराच्या संशोधनामुळे त्या विचाराचें महत्त्व, मूलगामित्व व त्याची अर्वाचीन शास्त्राच्या तथाकथित सुरुवातीशी असलेली अखंडता प्रस्थापित झाली. विशेषत. पॅरिस व ऑक्सफर्ड येथील मध्ययुगीन सप्रदायाचे लिओनार्दो दि व्हिन्सी व गॅलिलिओ याच्यावर केवढे ऋण होते, हे त्याने दाखवून दिलें.

संदर्भ-ग्रंथ : लोविंजर, ए. *मेथडॉलॉजी ऑफ पिएर ड्युहेम* (न्यूयॉर्क, १९४१).

आर. व्ही. डस्मेट

डयुऱ्हिग, ई. के. [डर्युऱ्हिग, यूजेन कार्ल (१८३३–१९२१)] : हा जर्मन तत्त्वज्ञ व अर्थशास्त्रज्ञ असून एन्स्टर्माख व रिचार्ड अव्हेनेरियस ह्यांच्या समकक्ष जर्मन अनुभववादाचा पुरस्कर्ता होय

डर्युऱ्हिगने स्वत च्या ज्ञानमीमासेची सुरवात सत्तेच्या शास्त्रीय परिभाषेपासून करून असे म्हटले आहे की, आपल्या बुद्धिद्वारे समस्त सत्तेचे आकलन करता येते, कारण बुद्धीची तत्त्वे हीच सत्तेची सर्वोच्च तत्त्वे आहेत तत्कालीन प्रचलित रहस्यवादी तत्त्वज्ञानाऐवजी डर्युऱ्हिग ह्याने विभिन्न, विरोधी शक्तीचा समन्वय करणारे तत्त्वज्ञान प्रस्तुत केले त्याच्या मते भौतिक जगत् व चैतन्य ही जरी प्रकृतीने भिन्न असली, तरी त्याच्या मुळाशी एकच तत्त्व आढळून येतें स्वत च्या नीतिशास्त्रात डर्युऱ्हिगने ह्याच आशावादी तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार केला आहे व्यक्तिवाद व समाजवाद ही शेवटी एकच आहेत, असे त्याचे मत आहे.

अर्थशास्त्रात डर्युऱ्हिग ह्याने आर्थिक कारणापेक्षा सामाजिक कारणानाच विशेष महत्त्व दिले आहे त्याने डार्विनच्या जीवनकलहविषयक सिद्धान्ताचा परित्याग करून, त्याऐवजी स्वतत्र समाजाच्या कल्पनेचा पुरस्कार केला आहे अशा समाजात बळाच्या वापरावर अधिष्ठित सबध नाहीसे केले जाऊन, सर्व मानवीय व्यवहाराचे समाजीकरण होते.

फ्रीड्रिश एगल्सने डर्युऱ्हिगच्या काल्पनिक समाजवादी विचारसरणीवर जोरदार हल्ला चढविला आहे डर्युऱ्हिगने हेगेलला जरी मानले असले, तरी एगल्सच्या मते त्याला हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाची क्रातिकारी बाजू अजिवात समजली नाही. त्याची द्वद्वविरोधात्मक पद्धती ही बहुमोलाची असून, तिच्यामुळेच हेगेल हा इतर तत्त्वज्ञापासून वेगळा होतो

संदर्भ-ग्रंथ . एगल्स, एफ हेर *युजेन डर्युऱ्हिग्ज रेव्होल्यूशन इन सायन्स*, अनु ई बर्नूस (लडन, १९३४)

ना. वि. जोशी

डयूई, जॉन : अमेरिकन तत्त्वज्ञ (१८५९–१९५२). जन्म . बर्लिन्टन (व्हर्मॉन्ट) ऑइल-सिटी येथे अभिजात वाङ्मय, विज्ञान व बीजगणिताचे अध्यापन हेगेलियन चिद्‌वादाच्या वातावरणात तयार झालेल्या जी एस मॉरिसचा जॉन डयूईच्या मनावर परिणाम झाला. मिशिगन येथे शिकवीत असताना केवळ सैद्धान्तिक तत्त्वज्ञानाचा कटाळा येऊन तत्त्वज्ञान व्यवहाराच्या क्षेत्रात आणण्याचा प्रयत्न त्याने केला १८९४ मध्ये शिकॅगोला तत्त्वज्ञान-विभागाचा प्रमुख १९०४ मध्ये कोलबियाला आला

महत्त्वाचे ग्रंथ 'सायकॉलॉजी', १८९१, 'स्टडीज इन लॉजिकल थिअरी' (इतराबरोबर), १९०३, 'दि स्कूल अँड सोसायटी', १९००; 'डेमॉक्रसी अँड एज्युकेशन', १९१६, 'रीकन्स्ट्रक्शन इन फिलॉसफी', १९२०, 'लॉजिक : दि थिअरी ऑफ इन्क्वायरी', १९३८.

ज्ञानशास्त्र विल्यम जेम्स अबौद्धिक अनुभवालासुद्धा ज्ञानाचाच एक प्रकार समजतो, पण डयूई हा बौद्धिक अनुभवालाच ज्ञान म्हणतो मात्र ज्ञान हाच अनुभवाचा एकमेव प्रकार नाही. तो अनुभवाचा एक विशिष्ट प्रकार आहे, म्हणून तत्त्वज्ञानाने ज्ञान हा कोणत्या तऱ्हेचा अनुभव आहे हे शोधले पाहिजे. यामुळे बुद्धिगम्य अनुभवाची परीक्षा केली जाते त्यात दोष काढला जातो व शेवटी सत्तेबद्दलचा बुद्धीचा दृष्टिकोण मर्यादित आहे, असा तिचा अधिक्षेप केला जातो. व्यवहित ज्ञानात अव्यवहित ज्ञान गृहीत धरले जाते, याबद्दल जेम्स व डयूई दोघाचे एकमत आहे जेव्हा अव्यवहित ज्ञान मिळणे शक्य नसेल तेव्हाच व्यवहित ज्ञान स्वीकारावे. सत्य कल्पना ही विषयाची प्रतिकृति नसून समस्यापूर्तीचे फलदायक उपकरण आहे. केवल इच्छापूर्ति करणाऱ्या कल्पनेला डयूईने *सत्य म्हटले, अशी रसेलने त्याच्यावर टीका केली आहे*; पण केवळ इच्छापूर्तीला डयूईने केव्हाच सत्य म्हटलेले नाही. डयूईचा फलवाद उपकरणवादी कसा आहे हे त्याच्या अन्वेषणाच्या सिद्धान्तावरून स्पष्ट होते आपल्यासमोर कोणतीच समस्या नसेल, तर आपण कृति करतो, विचार करीत नाही कृतीत अडथळे येतात तेव्हा निरनिराळ्या समस्या पुढे उभ्या राहतात व तार्किक अन्वेषणाला सुरुवात होते. समस्येचा सागोपाग विचार होऊन अभ्युपगम सुचतो तो अनुभवाच्या पुनर्रचनेचे उपकरण असून डयूई त्याला सूचन म्हणतो. अभ्युपगमाचे प्रायोगिक परीक्षण होते. अभ्युपगम योग्य असेल, तर जे काही सभाव्य आहे ते प्रकट होऊन गोंधळाची अवस्था जाऊन समस्या सुटते, व सुसवाद निर्माण होतो अन्वेषण म्हणजे बुद्धीच्या सेद्रिय, सांस्कृतिक व आकारिक उपाधीचे वर्णन किंवा परिस्थितीचे मूल्यीकरण प्रयोगशीलता व परीक्षण याची जरुरी असलेली ती एक कलाच आहे समस्या नाहीशी होऊन जीवन वेगळ्या मार्गाने पण सुरळित सुरू झाले व एकीकृत समष्टि तयार झाली, की अन्वेषण यशस्वी झाले असे समजावे अन्वेषणाची प्रक्रिया चालू असतांनाच ती स्वत ला सुधारून घेत पुढे-पुढे जात असते आदर्शाच्या उपयोगाने व अन्वेषणाच्या पद्धतीने ज्ञानाला अधिकार येतो. बुद्धीचे सर्वच कार्य मूल्यमापन करण्याचे आहे. त्यात नैतिक, वैज्ञानिक, व्यावहारिक किंवा सैद्धान्तिक असा भेद करू नये

उपकरणवादात तार्किक सिद्धान्त व नैतिक अन्वेषण सवादरूपाने राहतात. डयूईच्या मते उपकरणवादाने अर्वाचीन विचारातील विज्ञान व मूल्ये, तसेच ज्ञान व नीति यातील घातक द्वैत नाहीसे करता येते. खात्रीलायक निरपेक्ष व सर्वस्वी अलिप्त अशी आद्य सत्ये नाहीत. ज्ञानाला त्याचे अधिष्ठान नाही आणि तशा अधिष्ठानाची जरुरहि नाही. उपकरणवादी हा जीवशास्त्रज्ञ व विकासवादी असतो. जीवनाचा विकास करणारे पुनर्रचन म्हणजे विचार, पण विचार सपूर्ण व्यवहाराधीन आहे, हे तात्त्विकरीत्या सिद्ध करण्याच्या खटाटोपात डयूई स्वत च तात्त्विक विचाराच्या जाळ्यात अडकतो

सत्ताशास्त्र . डयूईच्या तत्त्वज्ञानाचा गाभा म्हणजे अनुभव अगदी सुरुवातीस ज्यातील घटक परस्पर-निगडित आहेत अशी गतिमान समष्टि म्हणजे अनुभव, असे तो मानीत असे निसर्ग अखड असून सर्व भेद कायिक आहेत पुढे त्याने अनुभवाबाबतची चिद्‌वादी कल्पना सोडली चिद्‌वादी तत्त्वज्ञ जास्तकरून ज्ञानातच गुतून अनुभवाला विकृत स्वरूप देतो जीवनांतील बहुसख्य अनुभव प्रामुख्याने वैचारिक नसतातच, असे तो म्हणू लागला, म्हणून केवळ वैचारिकदृष्टया त्याच्याकडे बघणे चूक आहे एकीकृत समष्टीची कल्पनाहि त्याने सोडली निसर्गवादाकडे त्याची वृत्ति झुकत होती कित्येकजण तर त्याच्यावर मानवमानवादाचा आरोप करतात आपल्या 'रीकन्स्ट्रक्शन ऑफ फिलॉसफी' या पुस्तकात तो म्हणतो की, तत्त्वज्ञान

मानवी व्यवहारांतून उगम पावते व त्याच्याशी संलग्न असते तत्त्वज्ञान प्रत्यक्ष अनुभवाने मर्यादित आहे, ह्या तत्त्वाने ड्यूईमध्ये अव्यवहित अनुभववादाचें रूप घेतले अनुभवात एक अव्यवहिता व व्यापक गुण असतो त्याने अनुभवातील जटिल घटक एकत्र येतात. हा गुण अनुभव घेणाऱ्याच्या मनांतील भावना नव्हे या व्यापक गुणाला ड्यूई सौंदर्यगुण म्हणतो व तो गुण सर्व अनुभवातील सारभूत गुण आहे, असे म्हणतो अनुभवाच्या पुनर्रचनेत हा गुण अधिकाधिक सपन्न होत जातो. अशा अधिक सपन्न होत जाणाऱ्या पुनर्रचनेला परिणति म्हणता येईल विसंवाद, सशय व अनिश्चितता यानी युक्त अशा अनुभवाची पूर्तता, सुसवाद व सौंदर्यगुण यानी नटलेल्या अनुभवाकडे होणारी लयबद्ध हालचाल म्हणजेच जीवन ड्यूईने सेंद्रियतेची कल्पना काढली व सर्व गोष्टीच्या परावलबी व परस्परसबधी एकात्मतेच्या कल्पनेचा विकास केला. सेंद्रियतेच्या कल्पनेने स्थिरतेची कल्पना व तत्त्वज्ञानात गोंधळ घालणारे अनेक द्वैतवाद खोडून काढता येतात सत्तत्त्व बुद्धीवर अवलंबून नाही असे म्हणून ड्यूईने चिद्‌वाद सोडला तरीहि सत्‌तत्त्वाला अजून सामान्य अनुभवाच्या तावडीत ठेवलेलेच होते याला शुद्ध वास्तववाद म्हणता येणार नाही; कारण खऱ्याखुऱ्या वास्तववादात सत्ता बुद्धीवरच काय, पण कसल्याच अनुभवावर अवलबून असता कामा नये.

शिक्षणतत्त्वज्ञान शिक्षण-तत्त्वज्ञानासाठी ड्यूईची ख्याति आहे. 'डेमॉक्रसी अँड एज्युकेशन' हे त्याचे या विपयावरील महत्त्वाचे पुस्तक आहे ज्या शिक्षणपद्धतीत मुलाला निष्क्रिय समजून त्याच्यावर माहिती लादली जाते, अशा चाकोरीबद्ध शिक्षणपद्धतीचे त्याला वावडे होते. उलट, मुलाला काय शिकावे व काय न घ्यावे हे सर्व समजते, अशी मुलांबद्दलची भावनावशतेने केलेली कल्पनाहि त्याला मान्य नव्हती या दोन्ही कल्पनांना मानसशास्त्रीय आधार नाही, असे त्याचे मत होते. शिक्षण म्हणजे अनुभवाचे पुनर्रचन पाहिजे. मूल निसर्गत उत्सुक व कृतिप्रवण असतें; व त्याला कृति करीत असताना शिकू द्यावें. तसेच मुलाला योग्य वातावरण पाहिजे, यावर त्याचा भर असतो. शाळा म्हणजे आदर्श समाज आहे लोकशाही समाजात शाळेला फार महत्त्व आहे. लोकशाहीचें काम म्हणजे सर्वांना भाग घेता येईल अशा मानवी अनुभवांची निर्मिति.

नीतिशास्त्र व सामाजिक तत्त्वज्ञान निसर्गत मनुष्य हा मौल्यवान् प्राणी आहे. निसर्गाशी निगडित असला, तरी त्याच्या वर्तनात वैशिष्टय आहे. याला मानवतावादी निसर्गवाद म्हणतां येईल अनेक गोष्टी व कृति याचा तो प्रत्यक्ष उपभोग घेतो आणि त्याना मूल्यवान् समजतो. जेव्हा अनेक परस्परविरोधी मूल्ये पुढे येतात, तेव्हा नैतिक निवड व निश्चय याचा प्रश्न येतो. अशा वेळेस त्याला परिस्थितीचा आढावा घ्यावा लागतो व त्यालाच मूल्यीकरण म्हणतात विकसित बुद्धीने केलेल्या निवडी योग्य असून त्या अज्ञान किंवा पूर्वग्रहावर आधारलेल्या नसतात. नैतिक जीवन कधीच परिपूर्ण होत नाही. मात्र मधून-मधून काही ध्येयाची परिणति होत असते. या परिणतीने नैतिक जीवन जास्त समृद्ध होत असते इच्छित ध्येयाची पूर्ति करण्याची शक्ति बुद्धीजवळ आहे, यावर त्याचा विश्वास होता. मूल्यीकरणाची क्रिया समाजातच होत असते. या दृष्टीने नीतिशास्त्र हे सामाजिक तत्त्वज्ञानच होऊ लागते. व्यावहारिक बुद्धीचा योग्य तऱ्हेने विकास होईल, असे वातावरण निर्माण करण्याचा मार्ग सामाजिक तत्त्वज्ञानाने दाखविला पाहिजे. ज्या वातावरणातून तत्त्वज्ञान उगम पावते, त्या वातावरणावर जरी ते अवलंबून असते, तरी त्याच्यापलीकडे जाण्याचा त्याने प्रयत्न केला पाहिजे तत्त्वज्ञानात नव्या-जुन्याचा संगम झाला पाहिजे तसेच तत्त्वज्ञानाने संस्कृतीचे मूलभूत सिद्धान्त व मूल्ये याचे सुसंवादी व कल्पक पुनर्रचन केले पाहिजे संस्कृति बदलत चाललेली असते व ती समजून घेण्याचे तत्त्वज्ञानाला आव्हान असते

धर्म-तत्त्वज्ञान धर्म हा केवळ अलौकिक गोष्टीशी सबधित आहे, अशा कल्पनेतून धर्माची सुटका केली पाहिजे, म्हणजे धर्माचें सामाजिक मूल्य वाढेल, कारण धर्माचा मूळ हेतु सामाजिक आहे. धर्म व धार्मिक यात ड्यूई फरक करतो धार्मिक अनुभव हा विशिष्ट प्रकारचा नसून, धार्मिक भावना अनेक अनुभवात अतर्भूत असते. मूल्यावर श्रद्धा ठेवली पाहिजे. मूल्याच्या सपादनासाठी परिस्थितीशी सुसवाद साधण्याचा प्रयत्न करावा लागतो हा सुसवाद साधला तर जी भावना येते, तिला 'धार्मिक' भावना म्हणता येईल नित्यतत्त्वे व सामान्ये याचे चितन म्हणजे ज्ञान नव्हे आदर्श किंवा मूल्ये कोण्या वेगळ्या जगात असून, आपण त्याकडे जात आहोत असे नसून, निरनिराळ्या प्रसगाशी झगडताना मूल्ये निर्माण होत असतात केवळ मूल्यांशी नव्हे, तर मूल्यसपादनाच्या मानवी क्रियेशीहि ईश्वराच्या संकल्पनेचा सबंध आहे वास्तव व मूल्ये यामधील क्रियाशील सबधाला ईश्वर म्हणतां येईल. दिक्कालनिरपेक्ष पूर्णता नव्हे, तर पूर्ण होत जाण्याची प्रक्रिया हेच आपले ध्येय आहे आजच्या यांत्रिक जगाशी धर्माची कल्पना मिळती-जुळती करण्याचा ड्यूईचा प्रयत्न वाखाणण्याजोगा आहे.

सारांश · ड्यूई, जेम्सनतरचा प्राणवादी, प्रेरणावादी व फलवादी तत्त्वज्ञानाचा सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधि आहे. त्याच्या सर्व कृतीत व लिखाणांत नम्रता, सरळपणा, चिकाटी, लोकशाहीच्या तत्त्वावरील श्रद्धा व मानवाविपयी आदर दिसतो त्याची चिकाटी, चिकित्सापूर्ण व अविश्रांत खटपट, वादविवादातील कौशल्य, शिक्षणशास्त्र व समाजशास्त्र यातील कार्य यांनी फलवादाचें नवीन स्वरूप दृष्टोत्पत्तीस येऊन फलवादाला बळकटी आली त्याचें तत्त्वज्ञान वास्तववादी व आशावादी आहे. पुनर्रचनेची कल्पना त्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या सर्व अगात प्रामुख्याने दिसून येते.

संदर्भ-ग्रंथ . रॅट्नर, जे. सपा . *इन्टेलिजन्स इन मॉडर्न एज — जॉन ड्यूईज फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९३९), ड्यूई, जे. : *रीकन्स्ट्रक्शन इन फिलॉसफी* (लडन, १९२१), —. *डेमॉक्रसी अँड एज्युकेशन* (न्यूयॉर्क, १९१६), पेरी, आर. बी. . *प्रेझेंट फिलॉसॉफिकल टेन्डन्सीज* (न्यूयॉर्क, १९२५).

भो. रा. कुलकर्णी

तत्त्वज्ञान, अर्थशास्त्र : पहा : अर्थशास्त्र, तत्त्वज्ञान

तत्त्वज्ञान, आसामींतील : आसामी भाषा : हल्लीच्या आसामी राज्याच्या मुख्यत्वे ब्रह्मपुत्रा-खोऱ्यात राहणाऱ्या लोकाची भाषा

ही आसामी भाषा होय आसामी भाषा बोलणारे लोक स्वत ला 'असामीया' म्हणवितात; आणि आसामी भाषेलाहि 'असमीया' म्हणतात अहोम लोक (म्हणजे ताई अगर शान लोक) यानी पूर्वी या मुलखावर आक्रमण करून राज्य केले हल्ली जेथे शिवसागर शहर आहे, तेथे त्याची राजधानी होती. त्याच्या वेळेपासून या मुलखाला 'असम' किवा 'आसाम' हे नाव पडले आहे त्याआधी या भागाची राजधानी हल्ली जेथे 'गोहत्ती' शहर आहे तेथे होती त्या वेळी या भागाला 'कामरूप' असे म्हणत असत त्या काळातील जुन्या आसामी भाषेचा वापर हल्लीच्या 'ब्रह्मपुत्रा' खोऱ्यापुरताच मर्यादित नसून, हल्लीच्या जलपैगुरी व कुचबिहार भोवतालच्या उत्तर बगालच्या बऱ्याचशा भागातहि तो होत असे ह्युएनत्सांगने असे लिहून ठेवले आहे की, कामरूप देशातील लोक प्रामाणिक, बुटके व कृष्णवर्णी आहेत; व त्याची भाषा मध्य हिदुस्थानातील लोकाच्या भाषेहून थोडी भिन्न आहे. यावरून सातव्या शतकातच या प्रदेशात भिन्न प्रकारची भाषा प्रचलित होती, हे दिसून येईल, परतु प्रचलित आसामी वाङमयात वापरलेली भाषा मागधी भाषेच्या कामरूपी अपभ्रंश भाषेपासून विकास पावलेली आहे तेराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात 'कामतपूर' (हल्लीचे कुचबिहार) येथे 'राजा दुर्लभ नारायण' राज्य करीत होता त्याच्या पदरी असलेल्या हेमसरस्वतीच्या वेळेपासून स्वत चे विशिष्ट व्यक्तित्व असलेली अशी 'आसामी' भाषा वापरण्यास सुरुवात झाली

आसामी भाषेतील पहिली वाङमयरचना . चर्यापदें · नेपाळ व तिबेट यामधील महायान बौद्ध धर्माचे जे ८४ सिद्ध आचार्य, त्याच्या पथातील २४ सिद्ध आचार्यानी रचलेले ४७ दोहे (अगर पदे) महामहोपाध्याय हरप्रसादशास्त्री याना नेपाळ दरबारात शोध करता-करता मिळाले यापैकी एक दोहा अशत.च नोंदलेला आढळतो. हे दोहे ११०० च्या सुमारास रचण्यात आलेले आहेत त्यांची भाषा अशा सक्रमणावस्थेत असणारी आढळून येते की, आसामी भाषे-प्रमाणेच त्याना बगाली, ओरिआ आणि मैथिली भाषेतील फार जुन्या वाङमयरचना म्हणून सबोधता येतील. या २४ दोह्याच्या रचनाकारा-पैकी निदान सात म्हणजे सराह पा लुइ पा (लौहित्यपाद), मीननाथ (मच्छेद विभु), हादि पा, किल पा, दारिक पा, आणि किन पा हे कामरूप प्रदेशाशी इतके निगडित आहेत; आणि या दोह्याची भाषा आसामी भाषेशी इतकी निकट आहे की, आसामी भाषेच्या कोणत्याहि वर्णनात 'चर्या' या वाङमयकृतीला पहिला क्रमाक दिला पाहिजे.

चर्यापदांतील तत्त्वज्ञान वासनाचा सपूर्ण विच्छेद करणे आणि स्वत्वाचा (अहकाराचा) विनाश करणे, हा निर्वाणाचा अर्थ होय. ही निर्वाण स्थिति बौद्ध धर्मातील सहजयान पथाच्या आचार्यांच्या कृपेनेच प्राप्त करता येते हाच मुख्य संदेश या दोह्यातून सागितला आहे या दोह्यात वापरलेली भाषा फार सूचक आहे आणि त्यात काव्याच्या रूपाने तत्त्वज्ञानाचे प्रतिपादन आहे अविद्येमुळे निर्माण झालेल्या भवनदीचा त्यात उल्लेख आहे गुरूच्या साहाय्याने 'अविद्ये'चा नाश करून आणि मनाचा सयम करून सन्यास-मार्गाने 'अवधूत' होऊन माणसाला निर्वाणाप्रत जाता येते प्राणायामाने मनावर ताबा मिळविता येतो मूळ दोह्यांतून काही उदाहरणे उद्धृत केली आहेत

(१) "काआ तरुवर पच वि डाल
चचल चीए पइठो काल ।
दिठ करिअ महासुह परिमाण
तुइ भणइ गुरु पुछि अजाण ।।"

"मानवी शरीराच्या पाच शाखा आहेत, चचल मनात काळ शिरला आहे. परमोच्च सुखाचा विस्तार पहा. 'तुमच्या गुरूला प्रश्न विचारून तुम्हास या गोष्टीचे ज्ञान होईल,' असे लुइ म्हणतो"

(२) "मन तरु पंच इन्दि तसु साहा
आसा बहुल पात फलाहा याहा ।
वर गुरु बअने कुठारे छिदिअ
काह्ण भणइ करु पुनु न उइजइ ।।"

"मन हे वृक्षासारखे आहे पाच इद्रिये ही त्या वृक्षाच्या पाच शाखा आहेत; आणि वासना या वृक्षाची घनदाट पाने व फळे आहेत उत्तम गुरूच्या शब्दरूपी परशूने या वृक्षाचा छेद करा अशा रीतीने एकदा छेद केलेला वृक्ष पुन्हा कधीहि वाढणार नाही, असे काह्ण म्हणतो"

(अ) 'सराह पा'चा आणखी एक दोहा पहा :

"अपने रचि रचि भव निर्वाणा
मिछे लोअ बन्धावह अपना ।
अह्ने ण जानहुँ अचिन्त जोइ
जअम मरण भव कइसन होइ ।।
जइसो जअम मरण वि तइसो
जीवन्ते मअले णाहि विसेसो ।।"

"प्रत्येक मनुष्य आपल्या मनामध्ये जन्ममोक्षाचे खोटे आभास निर्माण करीत असतो, आणि खोटचा लोखडी बेडयात स्वत ला बाधून घेत असतो मी अचिंत्य योगी आहे व मला जन्म, मृत्यु आणि पुनर्जन्म कळत नाही. जन्म आणि मृत्यु या दोन्ही गोष्टी समान आहेत, आणि या दोहोमध्ये काहीच फरक नाही"

या चर्यापदाचा अभ्यास इतर काही तत्त्वज्ञानविषयक प्रवृत्तीचा पुढे झालेला विकास पाहण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. त्या तत्त्वज्ञान-विषयक प्रवृत्ति कोणत्या ते पुढे येणारच आहे. वरील शेवटच्या दोह्यात उमटलेला अनासक्तीचा सूर हा उपनिषदांच्या तत्त्वज्ञांनातल्यासारखाच आहे. श्रीमद्भगवद्गीतेसारख्या तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथाचा महायान बौद्ध धर्मावर किती व्यापक परिणाम झाला आहे, हे लो. बा गं. टिळका-सारख्या मोठचा विद्वानांनी प्रत्येकाची खात्री होईल, अशा पद्धतीने प्रस्थापित करून दाखविले आहे (टिळकाचे गीतारहस्य, परिशिष्ट सहा पहा). त्याचप्रमाणे महायान पंथाच्या सहजयान सप्रदायांतील चर्यापदाच्या आशयांतहि विशेषत उपनिषदातील तत्त्वज्ञानाचे बरेचसे ऋण दिसून येईल. चर्यापदाचाहि आसामीतील तत्त्वज्ञानाच्या निर-निराळचा विचारप्रणालीवर प्रभाव पडलेला आहे. पुढे इ. स १४५० ते १६५० या कालखडात अत्यत महत्त्वाचे असें जे वैष्णव पथाने प्रबोधन घडवून आणले, त्यातील वैष्णव पथाच्या प्रभावापेक्षा, कालदृष्टचा आधी होऊन गेलेल्या चर्यापदाचा प्रभाव अधिक पडलेला आहे.

नाथयोगी-तत्त्वज्ञान शेवटी उद्धृत केलेल्या दोह्यातील 'अचिंत्ययोगी' हा शब्द महत्त्वाचा आहे. त्यावरून हे दोहे रचणारे

व गाणारे उत्तर हिंदुस्थानातील असून, हिंदु धर्मातील नाथयोगी-पंथाचे संस्थापक होते, असा निष्कर्ष काढतां येईल. उपरिनिर्दिष्ट 'मीननाथ' हा मत्स्येंद्रनाथ या दुसऱ्या नावानेहि प्रसिद्ध आहे; व डॉ. कातिचंद्र पांडे यांच्या मताप्रमाणे कौलपथाचा 'मच्छेद विभु'हि तोच होय. (नेपाळचे बौद्ध 'अवलोकितेश्वरा'चा अवतार म्हणून याची पूजा करतात.) या पंथाचे कार्य मुख्यत्वें 'कामरूप' प्रदेशापुरतें मर्यादित होते. हा मीननाथ 'मीनचेतन अगर गोरक्षविजय' या दुसऱ्या ग्रथाचा लेखक आहे; व या ग्रंथांत त्याचा गुरु गोरक्षनाथ याचें जीवन त्याने ग्रथित केले आहे. 'जीवन्मुक्ति' हे ध्येय मानणाऱ्या योगमार्गाचा तो संस्थापक आहे 'जीवन्मुक्ति' म्हणजे जिवंत असताना शारीरिक निर्बंध व कर्मेंद्रिये आणि प्राणवायु यांचा सयम पाळून मुक्ति मिळविणें.

सगळचांत पहिला योगी 'महादेव शिव' होय, असें योगी लोक प्रतिपादतात; व त्याच्या पथाच्या तत्त्वज्ञानाची तत्त्वे शिवाने प्रथम पार्वतीला विवरण करून सांगितली आणि मग सर्व लोकांना माहीत झाली. यावरून योगमार्गीय तत्त्वज्ञानाचा शैव-तत्त्वज्ञानाशी संबंध आहे, असें मानतां येईल.

परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की, मीननाथ हा कौलज्ञाननिर्णय, अकुलवीरतंत्र आणि कामाख्यागुह्यसिद्धि या बौद्धधर्मीय म्हणून मानण्यांत आलेल्या तीन ग्रंथांचाहि लेखक होता. यांपैकी पहिल्या ग्रंथात 'कामाख्या' हें पहिलें पीठ आहे, असे स्पष्ट सांगितलें आहे. (प्रथमं पीठमुत्पन्नं कामाख्या नाम सुव्रते।) यावरून हें निःसंदिग्धपणें दिसून येते की, हा जो नाथ-योग्यांचा अग्रणी आणि एक बौद्ध धर्मातील प्रमुख सिद्ध याने तंत्रमार्गाचाहि पुरस्कार केला होता. यावरुन असें अनुमान निघतें की, बौद्धाचा तंत्रमार्ग व नाथपंथीयांचा योगमार्ग यांचा संस्थापक एकच असावा यावरून असें म्हणता येईल की, इ. स. ११०० च्या सुमारास कामरूपांतील कामाख्याभोवतालचा हिंदुस्थानचा जो पूर्वोत्तर भाग त्यांत सारसंग्राहक असा हा बौद्ध तंत्रमार्गीय साक्षात्कारवाद रुजून वाढला असावा; आणि या साक्षात्कारवादांत जीवन्मुक्तिविषयक विचारांचाहि समावेश होता.

'देहविचारेर गीत' · बौद्ध चर्यापदाचा परिणाम 'देहविचारेर गीत' या वाङ्मयावर फार दूरगामी झालेला दिसून येतो. ही गीतें नामधर्मपर किंवा नामसंकीर्तनाला वाहिलेली असून त्यामुळे त्याचा वैष्णवधर्माशी संबंध स्पष्ट दिसून येतो, त्याबद्दल पुढे विवरण केलेंच आहे देहविचाराची ही गीते आसामी वाङमयाच्या सर्व क्षेत्राना व्यापून राहिलेल्या लोकवाङमयाच्या प्रचंड निधीचा भाग आहेत; व यामुळे त्याच्या लेखकांचा नक्की पत्ता आपणास लावता येत नाही ही गीतें रचणाऱ्यानी मात्र बऱ्याच ठिकाणी महादेव हा महान् वैष्णव संत (इ. स. १४८९ ते १५९६) या गीताचा लेखक होता, असा उल्लेख केलेला आहे. आसामी वाङमयाच्या 'अहोम' कालखंडांत (इ. स. १७०० ते १८२६) ही गीते रचिली गेली. या गीतांतील तत्त्वज्ञानांत देहांत असलेल्या ब्रह्माच्या साक्षात्काराचा विचार केलेला आहे; व जगाचें मिथ्यात्व आणि हरिभक्तीचा श्रेष्ठपणा यांची त्यांत शिकवण आहे. ही गीते गृहाची उपमा देऊन देहाचे वर्णन करतात व डोळे, कान इत्यादि या गृहाचे दरवाजे आहेत, असे स्पष्टीकरण करतात. त्यावरून गीतेच्या (५ : १३) 'नवद्वारपुरा'च्या कल्पनेची आठवण होते. त्या गृहात सर्वानंदरूप परमात्मा 'पूर्णानंदहरि' राहतो. त्या गृहाच्या गृहिणीचाहि यांत उल्लेख आहे. जो या 'धारिणी'ला जाणतो तो 'महामुनि' होतो. ही 'धारिणी' म्हणजे तन्मार्गातील 'कुण्डलिनी नाडी' होय. 'देहविचारेर गीत' आणि 'चर्यापदें' याच्यात ठळकपणे दिसणाऱ्या साम्यावरून असा तर्क करता येतो की, 'चर्यापदां'पासून 'देहविचारेर गीतां'नी तत्त्वज्ञानाच्या कल्पना घेतल्या असाव्यात. उदा.—दोनदोन ओळींचीं पुढील चार कडवी बघावी :

"सार करा हरि नामर माला।
फुलिछे कमला फुल गुञ्जरे भोमोरा॥"

× × ×

"नैरवान दुवारे थैला नौटा दुवरी।
माजत वसिया रैला पूर्णानंदहरि॥"

× × ×

"एक जनी कन्या आछे घरर धारिणी।
ताक जेये पावा देखा होवे महामुनि॥"

× × ×

"कहय माधवदासे एइ तत्त्वसार।
एइवार साङ्हल देहार विचार॥"

× × ×

"हरिनाम हीच माळा घे हीच फार महत्त्वाची गोष्ट आहे. कमळ उमलत आहे आणि भ्रमर गुणगुणतो आहे. नऊ दारांशी नऊ द्वारपाल ठेवले आहेत आणि मध्यभागी हरि बसला आहे. तो पूर्णानंदरूप आहे. गृहिणी म्हणून एक मुलगी आहे आणि तिचें ज्याला दर्शन होते, तो महान् संत होतो त्याचा चाकर माधव म्हणतो की, हेच सगळ्या तत्त्वज्ञानाचें सार आहे आणि येथेच सगळ्या शरीराचा विचार संपतो."

पहिल्या आणि शेवटच्या कडव्यावरून शंकरदेवाच्या आधुनिक वैष्णवीय तत्त्वज्ञानाचा त्यावर झालेला परिणाम दिसून येतो. याचा पुढे विचार केलाच आहे. तिसऱ्या कडव्याशी पुढील चर्यापदाशी तुलना करण्यासारखी आहे.

"उचा उचा पावत तहि वसइ सवरी वाली।
मोरङि पिच्छ परिहिण सवरी गिवत गुंजरी माली॥
उमत्त सवरो, पागळ सवरो, माकर गुळी गुहाडा तोहौरि।
विअ घरिणी नामे सहज सुंदारि॥
णाणा तरुवर मौलि लरे जगणत लागेलि डाली।
एकेली सवरी एवन हिंडइ कर्णकुंडल वज्रधारी॥"

"उच टेकड्यावर 'शबरी' कन्या राहते, ती मोरपीस धारण करते व तिच्या गळयांत गुंजाची माळा आहे अरे मूर्खा, वेड्या व्याधा (शबरा), ती तुझ्याच गुहेत सापडली आहे म्हणून गोंधळून जाऊन तिच्यावर बाण रोखू नकोस. (तुझ्याबरोबर जन्मलेली आणि सुंदर अशी) ती तुझी बायको 'सहज सुंदरी' आहे. वृक्षांचे शेंडे डोलत आहेत आणि त्याच्या शाखा आकाशाला भिडल्या आहेत. कानात कुंडलें आणि वज्रमणि घातलेली ही शबरी त्या प्रदेशभर एकटीच फिरत असते."

येथे 'देहविचारेर गीता'चाच आशय अधिक काव्यमय भाषेत मांडलेला आढळून येतो. या ठिकाणी वृक्षाच्या शाखा म्हणजे कर्मेंद्रियें. ती गगनाला पोहोचेपर्यंत उत्तुंग झाली की, गृहिणी (कुडलिनी) फक्त जागी राहते 'कुडलिनी'मधील कल्पना सुचविण्यासाठी 'कुडल' या शब्दाचा मुद्दाम वापर केलेला दिसतो, आणि 'सहज सुदरी' या शब्दप्रयोगावरून 'सहज यान'पथातील विचाराची आठवण होते

'ढोकारीनाम' म्हणून दुसरा एक गीतांचा प्रकार आहे. या गीतांचे कर्ते अज्ञात आहेत त्यांतदेखील 'देहविचारेर गीता'प्रमाणे 'चर्या-पदा'तील आशयाचे पडसाद आहेत; व भक्ति आणि नामधर्म यांच्या परिणामकारकतेवर सारखाच भर दिलेला आढळून येतो इ स १७०० ते १८२६ सालातील आसामी वाङमयाच्या 'अहोम' काळात या गीताचीहि रचना झाली असावी 'वैरागी' (व्युत्पत्ति – संस्कृत 'वैराग्या'पासून) म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या अवलियांकडून बाटलीच्या आकाराच्या, लावट भोपळ्याच्या खालील भागापासून बनविलेल्या एकतारी वाद्याच्या साथीवर ही गीतें गाइली जातात लाक्षणिकरीत्या 'ढोकारी' ही शरीराची द्योतक आहे 'इडा, पिंगला व सुषुम्ना' नाडीरूपी तारा जोडून शिव आणि पार्वती यांनी ही बनविली आहे उदा – खालील 'ढोकारी' गीत पहा .

" महादेव गोसाये ढोकारी साजिये वाटे पारेवती गुणा ।
इडा पिंगलामध्ये सुषुम्ना एइओ तिनि गद्धि गुणा ।। "

"महादेव 'ढोकारी' तयार करतो आणि पार्वती त्याच्या तारा तयार करून जोडते या तीन तारा म्हणजे इडा, पिंगला आणि सुषम्ना या होत."

डाकर वचन बंगालचे खना, उत्तर प्रदेशाचे घाग आणि राजस्थानचे भादली व डाक यांच्या वचनासारखीच आसामी भाषेत डाक-वचने आहेत आसामी भाषेतील ही डाक-वचनें बारा प्रकरणामध्ये विभागली आहेत यापैकी दुसरे प्रकरण धर्मासंबंधी आहे अशोकाच्या राजाज्ञा-प्रमाणे या प्रकरणातील वचनेंहि जनतेकरिताच रचलेली असून, त्यातून जनतेला उद्देशून असलेली नैतिक शिकवण आहे या वचनाचा मूळ प्रवर्तक 'डाक' हा मिहिराचा समकालीन आहे, असे मानण्यात येते ही वचने लोकामध्ये इ स ८०० पासून प्रचलित असावीत, असे मानले जाते. त्यांच्या भाषेत वेळोवेळी बदल झालेले आहेत बौद्ध चर्यापदातील तत्त्वबद्ध गूढवाद या वचनातून आढळून येत नाही तरीपण बौद्ध धर्मातील नीतितत्त्वाशी या वचनातील उपदेशाचे बरेचसे साम्य आहे उदा.– पुढील गीत पहा

" येवेसें धर्मक करिवा जानि ।
पुर करी खानिया राखिवा पानी ।।
वृक्ष रोपण त अधिक धर्म ।
मठ मंडप गुरुतर कर्म ।। "

"तुम्हाला धर्मसंपादन करावयाचे असेल, तर तळी खणून पाणी जतन करा वृक्षारोपण करण्याने धर्माची प्राप्ति अधिक होते, आणि मठ व तत्सम इमारतींची उभारणी करणे वगैरे, ही थोर कर्मे होत "

तंत्रमार्गाचें आणि शाक्तपंथाचें वाङमय आसाममधील आधुनिक गोहत्तीच्या ठिकाणी वसलेलें कामाख्या-देवीचे मंदिर तंत्रमार्गाचें मोठे पीठ होते, याबद्दल वर उल्लेख करण्यात आलेलाच आहे, परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की, आसामी भाषेत तंत्रमार्गीय तत्त्वज्ञानाचे म्हणण्यासारखें असे महत्त्वाचें वाङमय नाही 'कामाख्या'पीठांत आचरल्या जाणाऱ्या तंत्रमार्गाचें निश्चित असें तत्त्वज्ञान इ. स. १००० ते १३०० मध्ये लिहिलेल्या 'कालिकापुराण' व 'योगिनीतंत्र' या दोन संस्कृत ग्रंथांतून मुख्यत्वे आलेलें आहे. इ स. १००० ते १४०० पर्यंतच्या कालावधीत रचलेल्या मंत्रांचा प्रचंड निधि आपणास आसामी भाषेत उपलब्ध आहे. या मंत्रवाङमयांतून रोग बरे करणाऱ्या आणि दुष्ट पिशाच वगैरेंचे दमन करणाऱ्या तंत्रविद्येतील देवदेवतांची नावे आढळून येतात, आणि त्याचबरोबर 'कामाख्या'पीठात रूढ असलेल्या जगदंबा-(शक्ति)-देवीच्या पंथाचेहि वर्णन आहे. कामाख्या-पीठाच्या आजू-बाजूच्या भागांत दक्षिण आसामच्या जिल्ह्यांतून सर्पपूजेचा पंथहि फार लोकप्रिय झाला होता मानकर (इ. स. १५१० ते १५४०), दुर्गावर (इ स १५१० ते १५४०) व सुकवि नारायणदेव (इ स १६१५) यांनी 'पद्मपांचाली' नावाची गीते रचलीं असून, त्यातून (सर्पदेवता) 'मानसा' अगर 'पद्मा' या देवीची स्तुति करणाऱ्या कथा वर्णिल्या आहेत. 'पांचाली नृत्य' म्हणजे बाहुल्यांचा नाच, यावरून 'पांचाली' शब्दाचा उगम झाला असावा. मानसादेवीची स्तुतिपर गीते म्हणतांना बाहुल्यांचा नाच करण्याची परंपरा असावी या गीतांतून जग उत्पन्न कसें झाले, याचे वर्णन आढळते, तथापि या आणि यासारख्या लोकप्रिय गीतातून गंभीर तत्त्वज्ञानात्मक आशय दिसत नाही.

अहोम राजा रुद्रसिंहाने (इ. स १६९६ ते १७१४) बंगालच्या शांतिपुराहून शाक्त गुरु पंडित कृष्णाराम भट्टाचार्य यांना आसामला आणले त्याचा पुत्र राजा शिवसिंह (इ. स. १७१४ ते १७४४) याने भट्टाचार्यांना आपले गुरु मानले आणि शाक्तधर्माची 'राजधर्म' म्हणून प्रतिष्ठापना केली शिवसिंहाची प्रभावशाली राणी फुलेश्वरी (प्रथमे-श्वरी) हिने सम्राट् ('बर राजा') म्हणून काही काळ राज्यहि केले, आणि शाक्त पंथाचा आपल्या पतीहूनहि अधिक अभिनिवेशाने पुरस्कार केला. याचा परिणाम असा झाला की, शिवसिंहाच्या सूचने-वरून अनंत आचार्यांनी शंकराचार्यांच्या 'सौंदर्यलहरी'चें आसामीमध्ये छंदोबद्ध भाषान्तर 'आनंद-लहरी' या नावाने केले राजा राजेश्वर-सिंहाच्या (इ स १७५१ ते १७६०) दरबारी असलेला रुचिनाथ कंदली याने 'मार्कंडेयचंडी' आणि 'कल्किपुराण' या नावाचे शाक्त पंथा-वर दोन ग्रंथ लिहिले. आसामी वाङमयाच्या 'अहोम' कालखंडात (इ स. १७०० ते १८२६) लिहिल्या गेलेल्या इतर शाक्तपंथीय ग्रंथामध्ये 'गुप्तमणि' आणि 'गुप्तसार' या ग्रंथांचा उल्लेख केला पाहिजे. याचे लेखक अज्ञात आहेत व यांतून षट्चक्र, कुंडलिनी वगैरे विषयांचा ऊहापोह केलेला आहे.

आईनाम 'आई' म्हणजे जगदंबेला उद्देशून केलेल्या 'आईनाम' नावाच्या प्रार्थना-गीतांचा फार मोठा संग्रह आसामीत आहे. देवी अगर तत्सम साथ आली, म्हणजे ही आईनाम गीते बायका फार गोड गाताना आढळून येतात ही सर्व गीतें भक्तीत रंगून गेलेल्या स्त्रियांनी रचलेली आहेत; पण त्या स्त्रियांची नावे अज्ञात आहेत इतर अलिखित वाङमयीन कृतीप्रमाणे या गीतातील भाषेतहि वेळोवेळी फेरबदल झाले आहेत हल्लीच्या स्वरूपातील या गीताचा काळ तेराव्या शतकापर्यंत जाईल.

या सर्व गीतातून देवी, जगन्माता पार्वती हीच अम्बिका, चण्डिका, भवानी, कालिका आणि पुराणांतील व तन्त्र-वाङमयातील इतर तत्सदृश देवी होय, असे मानतात तत्त्वज्ञानावडवरविरहित अशी ही गीते, मनापासून केलेली, साधी आहेत. परमात्म्याची नि संदिग्ध भक्ति, हा या गीताचा नव्हे, तर आसामातील सर्वच धार्मिक वाङमयाचा मुख्य सूर आहे यामुळे तत्त्वज्ञानाचा गंभीर व पद्धतशीर विचार करावयाला या गीतातून अर्थातच अवसर नाही.

वैष्णवपूर्व काळांतील उदार, सहिष्णु वृत्ति इ स १४५० मध्ये सुरू झालेले जे आधुनिक वैष्णव वाङमय, तेंच एक वाङमय असे आहे की, ज्यात काही तत्त्वज्ञानाचा आशय आपणास मिळू शकतो अर्थात् तोहि फारशा पद्धतशीर पद्धतीने मांडलेला दिसून येत नाही इ स १४५० ते १६५० हा वैष्णवपुनरुज्जीवनाचा काळ, कला आणि वाङमय यांच्या विविध क्षेत्रात अत्यंत सर्जनशील निर्मितीचा काळ होय, परतु त्यात समृद्ध असें तत्त्वज्ञानाचें वाङमय निर्माण झाले नाही याचे कारण हे सर्व आदोलन जनतेसाठी होते आणि अखिल हिंदुस्थानभर पसरलेल्या आधुनिक वैष्णव धर्माच्या आदोलनाचा, आसामातील आदोलन केवळ एक भाग होता वैष्णव धर्माचे आंदोलन परपरागत दर्शनाच्या ज्ञान-मार्गातील अत्यत बौद्धिक आचारविचाराच्याविरुद्ध प्रतिक्रिया म्हणून निर्माण झाले. तसेंच, नववैष्णव धर्माच्या आंदोलनाचा मुख्य आधार जी भक्ति, ती कोणत्याहि प्रकारच्या तत्त्वज्ञानातील बौद्धिक प्रश्न आणि त्याची विचारणा यांशी विसंगत आहे, हे उघड आहे आसाममधील नववैष्णव धर्माचे आदोलन हे तत्कालीन सर्व हिंदुस्थानभर पसरलेल्या भक्तिमार्गाच्या आदोलनप्रक्रियेचाच एक परिणाम होता 'कामरूप' हे शाक्तपंथाचे मोठे पीठ होते. तेथे शंकरदेवाने (इ स १४४९–१५६९) योजनापूर्वक वैष्णव धर्माचे आंदोलन सुरू केले याचा अर्थ असा नव्हे की, पंधराव्या शतकापर्यंत 'विष्णु' या देवतेची लोकाना ओळखच नव्हती नववैष्णव धर्माच्या आदोलनाच्या आधीच्या काळात (इ. स. १३०० ते १४९०) नाव घेण्यासारखे लेखक म्हणजे उपरिनिर्दिष्ट हेमसरस्वती (इ. स. १३००), कविरत्नसरस्वती (इ. स. १३५०), रुद्रकदली (इ स १३५०), हरिवरविप्र (चौदाव्या शतकाचा पूर्व भाग) आणि माधवकदली (इ. स. १३५०) हे होत. हेमसरस्वतीचे 'प्रल्हाद-चरित्र' हे विष्णुभक्तीचा महिमा आणि विष्णूचे उच्च स्थान दाखविते, पण ह्याच 'हेमसरस्वती'ने 'हरगौरीसंवाद' म्हणून दुसरा ग्रथ लिहिला व त्याच्या उपसहार-भागात कवीने आपण 'हरगौरी'चें पूजक असल्याबद्दल स्पष्ट सांगितले आहे; आणि यावरून शाक्त पथाशीहि आपला सबंध दाखविला आहे कविरत्नसरस्वती, रुद्रकदली आणि हरवरविप्र यांनी महाभारतांतील कथाचे अनुवाद केले त्यानी शाक्तपथाकडे विशेष ओढा दाखविला नाही माधवकंदलीने 'रामायणा'चा आसामी भाषेत अनुवाद केला, ते विष्णुभक्तीचेंच द्योतक होय; परंतु विष्णु-भक्तीचा पंथ सघटित आंदोलन म्हणून अद्यापि प्रादुर्भूत व्हावयाचा होता. हेमसरस्वतीच्या दोन निरनिराळ्या ग्रंथांवरून त्या वेळच्या उदार, सहिष्णु वृत्तीची कल्पना येऊं शकते आपला आश्रयदाता राजा ताम्रध्वज हा हरीचा, त्याचप्रमाणे जगदंबा महामायेचा भक्त ('विष्णु-भक्त महामायार सेवक') होता. या रुद्रकदलीच्या विधानावरूनहि तीच उदार, सहिष्णु वृत्ति निःसंदिग्धपणें प्रतीत होते. केवळ विष्णूच्याच भक्तीचा वैशिष्ट्यपूर्ण पथ अजून निर्माण व्हावयाचा होता. तो शंकरदेवाच्या तद्विषयक आदोलनानतर निर्माण होऊन वाढला; परतु शंकरदेवाच्या जन्माच्या काळापर्यत (इ स १४४९) ही उदार, सहिष्णु वृत्ति प्रचलित होती, हे 'शकरदेव' या नावावरूनच स्पष्ट होईल

नववैष्णवधर्माचे प्रवर्तक आणि त्यांचे ग्रंथ . आसामच्या नौगाग जिल्ह्यातील बोर्डोआ गावात शकरदेवाचा जन्म झाला त्या वेळचे सस्कृत भाषेचे पडित 'महेंद्रकदली' याच्या हाताखाली त्याचे सस्कृतचे अध्ययन झालें त्याच्या वडिलाच्या आणि आपल्या प्रथम पत्नीच्या मृत्यूनतर, आपले गुरु 'महेंद्रकदली' यांच्यासकट सतरा सोबत्यावरोबर शकरदेव मोठ्या तीर्थयात्रेला निघाले. हे त्याचे तीर्थभ्रमण बारा वर्षे चालू होते या तीर्थयात्रेत शंकरदेवानी पुरी-जगन्नाथ व वृन्दावन आणि उत्तर व दक्षिण हिंदुस्थानातल्या इतर सर्व महत्त्वाच्या पवित्र तीर्थ-स्थानाना भेटी दिल्या

शकरदेवानी 'कीर्तन' या ग्रथांत असे नमूद केलें आहे की, त्यांना ओरिसा आणि वाराणसी येथे कविराच्या दोह्याचा प्रभाव पडलेला आढळून आला तिर्हुत येथे जगदीश मिश्रानी त्यांना 'भावार्थदीपिका' या टीकेसह 'भागवता'ची प्रत दिली, आणि कटभूपणानी विष्णुपुरीची 'भक्तिरत्नावली' दिली तीर्थयात्रेत असे प्रभावशाली संस्कार घडलेले 'शकरदेव' परत आले, आणि त्यानी नववैष्णवधर्माच्या प्रचारास सुरुवात केली दुसऱ्यांदाहि ते पुन्हा तीर्थयात्रेला गेले सोळाव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकांत त्याचा माधवदेवाशी (इ स. १४८९ ते १५९६) सबंध आला वयाच्या एकशे-विसाव्या वर्षी शकरदेवानी जगाचा निरोप घेतल्यानतर इ स. १५६८ साली माधवदेवानी वैष्णवधर्माचे प्रचारकार्य सुरू केले या नवीन पथाचे नाव घेण्यासारखे दुसरे काही अनुयायी म्हणजे रामसरस्वती (इ स १५४० ते १६३०), अनतकदली (इ स. १५२० ते १६००), शंकरदेवाचे समकालीन 'सार्वभौम भट्टाचार्य' आणि शकरदेवांचे उत्तरायुष्यातील समकालीनच, पण तरुण असे 'श्रीधरकंदली' श्रीधरकदली हे या नवीन पथाकडे आकृष्ट झाले. त्यानी कृष्ण-विष्णूसंबधी आसामी भाषेत ग्रथ लिहून या पंथाचा प्रसार केला, तथापि या नवीन पथाचे तत्त्वज्ञान समजण्यासाठी आपणाला शंकरदेव आणि माधवदेव, तसेंच भागवत आचार्य (सतराव्या शतकाचा पूर्वभाग) आणि भट्टदेव (इ स १५५८ ते १६३८), यांचेच निर-निराळे ग्रथ वाचावे लागतील भट्टदेव 'दामोदरदेवा'चा साक्षात् शिष्य होता. दामोदरदेव हे वैष्णवपंथाचे अनुयायी शंकरदेव याचे समकालीन होते. अलीकडील काही लेखकाच्या मते, दामोदरदेवाचे शंकरदेवाशी तात्त्विक मतभेद होते, असे म्हणतात

शकरदेवांनी सात काव्ये रचिली भागवत-पुराणाच्या पांच स्कंधांचा आणि रामायणाच्या उत्तरकांडाचा अनुवाद केला; आणि सहा 'अंकीय' नाटकें (म्हणजे ब्रजावलिभाषेतील गद्यपद्यात्मक एक-अंकी नाटक. 'अंकीय' हा शब्द संस्कृत 'अंक' या शब्दापासून झालेला आहे.) लिहिली. 'वरगीते' अगर 'श्रेष्ठ गीतें' म्हणून प्रसिद्ध असलेली तीन भक्तिगीतें आणि 'गुणमाला' व 'कीर्तन' हे दोन भक्तिगीतसंग्रह रचले 'कीर्तन' हा गीतसग्रह शंकरदेवांची अत्युत्तम रचना गणली जाते, आणि कीर्तन व दशम (म्हणजे भागवताच्या दहाव्या स्कंधाचा आसामी भाषेतील अनुवाद) हे माधवदेवांच्या आसामी वैष्णवपंथीय अनुयायांचे अत्यत

पवित्र ग्रंथ मानले गेले आहेत. शंकरदेवाच्या तत्त्वज्ञानांतील सिद्धान्त समजण्यास उपयोगी पडतील, असे वरेच भाग बहुतेक या सर्व ग्रथांतून आहेत. ज्यांच्यात फक्त तत्त्वज्ञानाचे सिद्धान्त आहेत असे, अतएव आपल्या प्रस्तुत समालोचनासाठी फारच महत्त्वाचे असे ग्रंथ म्हणजे, भक्तिप्रदीप, भक्तिरत्नाकर आणि निमिनवसिद्धसवाद हे होत.

तसेंच प्रस्तुत समालोचनासाठी आवश्यक असे माधवदेवांचे (इ. स. १४८९ ते १५९६) ग्रंथ म्हणजे जन्मरहस्य, भक्तिरत्नावली, नाममालिका व नामघोषा. नामघोषा हा माधवदेवांचा अत्युत्तम ग्रंथ आहे. त्याला अखिल वैष्णवीय पंथातील आंदोलनाचा सुदर परिपाक म्हणतां येईल. त्यांत नामधर्म (म्हणजे कृष्णनामाचें संकीर्तन), प्रभूला संपूर्णपणे शरण गेलेला भक्त, या दृष्टीने त्याच्या स्वत च्या भावना आणि भक्तीचे प्रकार हे विषय प्रतिपादिले आहेत.

आसामी भाषेतील गद्य वाङमयाचे जनक भट्टदेव (इ. स. १५५८ ते १६३८) यानी आसामी भाषेत गीता आणि भागवताचें गद्य रूपान्तर केले. भक्तिरत्नावली आणि सात्वततन्त्राचा आसामी भाषेत गद्य अनुवाद केला त्याने 'भक्तिसार', 'भक्तिविवेक' आणि 'शरणसग्रह' हे ग्रंथ सस्कृतात लिहिले भागवत आचार्य (सतराव्या शतकाचा प्रथमार्ध) यानी भागवताचे सार लोकांपुढे मांडण्यासाठी 'कथासूत्र' हा ग्रंथ लिहिला 'सात्वततंत्रा'चें आसामी भाषेत रूपान्तर केले आणि 'गीतासार' या नावाचा ग्रंथ लिहून श्रीमद्‌भगवद्‌गीतेच्या मुख्य तत्त्वाचें दर्शन घडविले.

वैष्णव पंथाचीं मुख्य वैशिष्टयें. (१) 'मुक्ति' हा मुख्य पुरुषार्थ आहे, परतु भक्ताच्या दृष्टीने 'भक्ति' हे साधनच मुक्तीपेक्षा श्रेष्ठ आहे.

(२) भागवत पुराण हा सर्वश्रेष्ठ आणि धार्मिक ग्रंथ होय

(३) श्रवण (कृष्णाची नांवे व कथा ऐकणे) आणि नामकीर्तन (कृष्णाची नावे नुसती घेणे अगर त्याची प्रार्थना-गीते एकटयाने वा जनसमूहांत म्हणणे) हे धार्मिक आचार, सर्वात मोठीं साधने म्हणून सागितली आहेत.

(४) अविचलित भक्तीने फक्त एका विष्णूचीच आराधना करावयाची दुसऱ्या कोणत्याहि देवाची अगर देवतेची भक्ति करावयाची आवश्यकता नाही.

(५) याग, यज्ञ, तपस्या, व्रत इत्यादि धर्ममार्गाला अत्यावश्यक नाहीत.

(६) गुरु आणि सत्संग, इष्ट व आवश्यक होय.

(७) अहिसा, प्रेम, दया इत्यादि गुणांची जोपासना करणे, इष्ट व आवश्यक होय.

(८) भक्तीच्या क्षेत्रांत सर्व वर्ण व जाति समान होत.

आसामी वैष्णव धर्माने आधारभूत धरलेलीं प्रमाणें : आसामी वैष्णव पथाच्या ग्रंथांत प्रमाणाचें पद्धतशीर विवेचन नाही; परंतु भागवत पुराण हा अत्यत प्रमाणभूत ग्रंथ मानला जातो.

"पुराण सूर्य महाभागवत। वेदान्तगो इटो परम तत्त्व॥
कहोक असि भागवत छाई। तेवेसे बुजो तार मुनिआई॥"

(कीर्तन, १०५).

"भागवत हा ग्रंथ पुराणांतील सूर्य आहे आणि शिवाय त्यांत वेदान्तांतील श्रेष्ठ सत्य अतर्भूत आहे. भागवताचाच आश्रय करून एखाद्याला बोलू द्या म्हणजे मगच आम्ही त्याची विद्वत्ता मान्य करावयास तयार आहोत." परतु भागवतांत श्रुति, प्रत्यक्ष, अनुमान आणि ऐतिह्य या चार प्रमाणांना मान्यता दिली आहे. तो भागवतांतील एकादशस्कंधांतील श्लोक भक्तिरत्नाकरांत उद्‌धृत केलेला आहे. तो श्लोक असा :

"श्रुति प्रत्यक्षमैतिह्यमनुमान चतुष्टयम्।
प्रमाणस्यानवस्थानात् विकल्पात् स विरज्यते॥"

(अकरावा स्कध, ९ – १७)

या पुराव्यावरून आपणास असे अनुमान करतां येईल की, आसामी वैष्णवपंथांतदेखील वरील चार प्रमाणे मानण्यात आलीं आहेत यांपैकी 'ऐतिह्या'चा समावेश साधारणपणे श्रुतीमध्येच करण्यांत आला आहे; म्हणून श्रुति, प्रत्यक्ष आणि अनुमान ही तीन प्रमाणे आसामी वैष्णवपथात मानण्यात आली आहेत

'निमिनवसिद्धसंवाद' (२०९) यांमध्ये असे म्हटले आहे की, वेद हा साक्षात् ईश्वर आहे, कारण वेद हा ईश्वरानेच उत्पन्न केलेला आहे. 'कीर्तन' (५४) यांत असें म्हटलें आहे की, वेदाबद्दल जो वाईट बोलतो तो पापी आहे. 'नामघोषा'-(६२४) मध्ये माधवदेव म्हणतात, "गुरुचरणनखचंद्रिकेने प्रकाशित झालेल्या हरिभक्तीच्या राजमार्गावर श्रुतिमाउलीची पाउलें अनुसरत, मनाची कोणतीहि व्यग्रता न होतां, अत्यंत सुखाने मी विहार करतो" हे विधान, 'वेदामध्ये कर्माचें प्रतिपादन केले आहे आणि अकर्माचा निषेध केला आहे' या निमिनवसिद्धसवाद-(२०७) मध्ये केलेल्या नीतिवचनास अनुसरून आहे माधवदेव 'नामघोषा' या ग्रंथांत म्हणतात की, वेदामध्ये आखून दिलेल्या आचाराचें कधीहि उल्लंघन न करणे, हे महापुरुषाचे (महंताचें) एक लक्षण आहे. साधी माणसे तर सोडूनच द्या, पण मोठ्या पंडितांनाहि वेदांचा अर्थ समजणे फार कठीण आहे.

"इहार (म्हणजे वेदर) अर्थत मोह होवे महाज्ञानी।
वेदर तत्त्वक पाइवो आन कोन प्राणी॥"

(नि. न. सि. सं. २०९).

म्हणून सर्वसाधारण माणसांसाठी गीता आणि भागवत हे प्रमाण-ग्रंथ म्हणून ठरवून देण्यात आले आहेत. गीता, भागवत व विष्णुसहस्रनाम हे उत्तम शास्त्रग्रंथ होत.

"गीताभागवतसहस्रनामक तिनिको श्रेष्ठ कहत।"

(भक्तिविवेक, ५५५).

परंतु इतर ऋषींनी रचिलेल्या आणि श्रुतीला अविरोधी अशा शास्त्रांनाहि योग्य ती मान्यता देण्यात आली आहे; आणि म्हणून मनूचा अधिकारहि मानण्यांत आला आहे : "मनु आदि करि यत महाजन वेद अर्थ विचारक।" (भक्तिरत्नावली, ७९२).

प्रमेय : नेहमीप्रमाणे आसामी वैष्णवपंथांतदेखील जीव, जगत् आणि ईश्वर अशी प्रमेयें आहेत. ईश्वर हा सर्वशक्तिमान्, सर्वज्ञ, सत्यस्वरूप, सर्वकर्ता आणि सृष्टि, स्थिति व लय याचा उपादानकारण आणि निमित्तकारण आहे ('असमर वैष्णव दर्शन रूपरेखा,' पृ. १०३).

अखिल सृष्टि याच्या शरीरांत समाविष्ट झालेली आहे : "यत जीव जंगम कीट पतंग अग । नग । जग तोरि काया" (शंकरदेवाचें 'वर-गीत'). जीव हा ईश्वराहून भिन्न नाही. मायेमुळेंच केवळ त्याला आपण ईश्वर आहोंत हें कळत नाही :

" ईश्वरत करि जीव भिन्न नुहि शान्त अविकारी हय।
भ्रान्तिये अज्ञान आवरित हुया आपोनाक न जानय ।। "
(भक्तिरत्नावली, ७६८).

ब्रह्म आणि ईश्वर यांचा सरसकट सैलपणें समानार्थी वापर झाला असला, तरी त्यांमध्ये भेद आहे. हा भेद आणि जीव व ईश्वर यामधीलहि भेद खाली दाखविला आहे :

(१) परमब्रह्म हे निराकार, निर्गुण आणि निर्विशेष व सत्य-स्वरूप, ज्ञानस्वरूप आणि आनंदस्वरूप आहे
(२) 'माया' ही त्याची शक्ति आहे, आणि त्याच्याहून निराळी नाही. माया भावरूप व अज्ञानरूप आहे; आणि म्हणून अनिर्वचनीय आहे.
(३) मायोपहित (मायाविशिष्ट) ब्रह्मचैतन्य म्हणजेच ईश्वर.
(४) अंत करण (मनः) हे मायेचे कार्य आहे.
(५) अंत करणाची उपाधि असलेले ब्रह्मचैतन्य म्हणजे 'जीव'.
(६) 'ब्रह्म' हे मायेमध्ये आणि अंत करणामध्ये प्रतिबिंबित झाले आहे; म्हणून मायेचे आणि अंत करणाचे धर्म त्याच्यावर लादले गेले आहेत; आणि उलटपक्षी चैतन्य, आनंद, सत्ता हे ब्रह्माचे गुण माया, अंत करण अगर जगत् याच्यावर लादले गेले आहेत.
(७) परम-चैतन्याने प्रेरित झालेली 'माया' प्रकृति, महत् इत्यादि क्रमाने विश्वामध्ये परिणाम पावली आहे.

जीव आणि ईश्वर यांमधील संबंध . मायाविशिष्ट ब्रह्मचैतन्य म्हणजे 'ईश्वर' आणि अंत करण-विशिष्ट ब्रह्मचैतन्य म्हणजे 'जीव'; म्हणून उपाधि फक्त भिन्न असल्यामुळे, जीव आणि ईश्वर हे ब्रह्माहून निराळे नाहीत. जीव व जगत् यापैकी कोणालाहि स्वतंत्र अस्तित्व नाही. ब्रह्म हेच फक्त सत्य आहे त्याशिवाय बाकी सर्व गोष्टी ब्रह्माच्या विवर्तरूप आहेत. जीव हा असत्य नाही; पण तो ब्रह्माहून निराळा नाही; परंतु जगत् हें वस्तुतः असत्य आहे, आणि ब्रह्म हे सजातीय-विजातीय-भेदरहित आहे निखालस अद्वैतवादाचें हे तत्त्वज्ञान आहे. पुढील श्लोक पहा :

"तोमार अद्वैतरूप, परम आनंदपद, तात मोर मग्न हौक चित्त।"
(कीर्तन, १६७०).

" नित्य निरंजन स्वप्रकाशआत्मा एक।
माया उपाधिर पदे देखिय अनेक ।। "
(कुरुक्षेत, ५१०).

परंतु हे तत्त्वज्ञान विश्वाची पारमार्थिक असत्यता मानीत असले तरी व्यावहारिक सत्यता मानते त्याचप्रमाणे भक्तांच्या हितासाठी परमेश्वर आपला लीलाविग्रह (रूप) धारण करतो, असेहि हे तत्त्वज्ञान मानतें, परंतु वस्तुत. परमेश्वराला आकृति अगर बाह्यरूप नाही. माधवदेव म्हणतात :

"ईश्वर हरि अव्यक्त आहे. तुम्ही त्याची पूजा कशी करूं शकाल ? जो स्वत. सर्वच व्यापून आहे, त्याला अर्पण काय करणार ? ज्या अर्थी ईश्वर निराकार आहे, त्या अर्थी त्याचें मानसिक ध्यान कोणत्याहि रूपाने करतां येणार नाही, म्हणून रामनाम घेऊन आपले मन शुद्ध करा."

" अव्यक्त ईश्वर हरि। किमते पूजिवा ताडक
व्यापकत किंवा विसर्जन
एतावन्त मूर्ति शून्य केन मते चिन्तिवाहा
राम बुलि शुद्ध करा मन" (नामघोषा)

संसार आणि मोक्ष : मायेने जग निर्माण करणें ही परमेश्वराची लीला आहे. आपल्या स्वतःच्या कर्माने जीव पुन.पुन्हा या जगांत जन्माला येतात. मायेलाच 'अविद्या' म्हणतात. 'माया' हे बंधन आहे आणि मायेपासून स्वत.ला सोडविणे याला 'मुक्ति' अगर 'मोक्ष' म्हणतात. निराळ्या शब्दांत सांगावयाचे तर, ब्रह्मज्ञान अगर ब्रह्मसाक्षात्कार म्हणजेच 'मुक्ति' होय मुक्तीच्या पांच अवस्थांतून क्रमाने जीव जातो आणि शेवटीं ब्रह्मात विलीन होतो. या शेवटच्या विलीन अवस्थेला 'लय' म्हणतात. हा आत्यन्तिक लय म्हणजेच खरा मोक्ष असून, तो ब्रह्म-साक्षात्कार होणाऱ्या माणसास मिळतो. शंकरदेव म्हणतात :

" मोक्ष केसे बुलि जाना आत्यन्तिक लय।
ब्रह्मज्ञानी देखे जगतक ब्रह्ममय ।। "
(भागवत, १२ वा स्कंध)

परंतु हे ज्ञान अगर साक्षात्कार सहजासहजी होत नाही. साधारण बुद्धीच्या आवाक्यात ब्रह्मतत्त्व येत नाही. 'बुद्धिगोचर नुइ' (भागवत, १० वा स्कन्ध) शिवाय, मन हें सदैव मायेच्या बंधनाखाली असते; आणि त्याला सम्यग्ज्ञान होऊं शकत नाही.

" सेहि मने मन आदि तान्त हुया जात।
मायात थाकिया ताडक ना जाने साक्षात ।। "
(ति. नं. सि. संवाद)

आत्म्याचा ईश्वराशी सदैव संबंध असू शकेल, परंतु अविद्येमुळे तो परमेश्वराला भेटत नाही. अविद्येचा नाश झाला म्हणजे गळ्यांतील वस्तु जशी, त्याप्रमाणे तो सदैव प्राप्त होतो :

"आत्मा ईश्वरक लाग, प्रत्येक्षे सतत पावे,
नापाय जाना ताडक अविद्यात ।।
अविद्या नाशिले लाग, कृष्णक पावय जाना,
कण्ठलग्न वस्तुक साक्षात ।। "
(नामघोषा, ४१)

परंतु भगवंताच्या कृपेने 'ब्रह्मसाक्षात्कार' भक्ताला अल्पायासाने प्राप्त होतो. माधवाच्या कृपेने भक्तियुक्त पुरुषाला आत्मबोध होऊं शकतो; आणि कृष्णाच्या कृपेने स्वत.ची संसारबंधनांतून सहज मुक्तता करून घेतां येते, त्या गीतेच्या सिद्धान्ताचा माधवदेव याने पुनरुच्चार केला आहे :

"भगवत भक्तियुक्त पुरुषर आत्मबोध माधव प्रसादे मिलय।
कृष्णर कृपाते सुखे, तरय संसारबंध एहि माने गीतार निर्णय ।।"
(नामघोषा, ६२०).

शंकरदेव म्हणतात की, वेदवचनाप्रमाणे ज्ञान मोक्षाप्रत नेते, परंतु हें ज्ञान भक्तीतून येते. भक्ति आचरित असतांना, ज्ञान आपोआप येते; आणि म्हणून योगाच्या कठीण अभ्यासांत स्वत:ला गुंतवून घेण्याची जरुरी नाही :

"ज्ञाने गति कहे वेद लैया तार परिच्छेद
आछे ज्ञान भकतिर माजे।
भकति करन्ते जान आपुनि उपजे ज्ञान।
योग चिन्ति मरे मिच्छा काजे॥"

(भागवत. ११ वा स्कन्ध)

ज्ञान आणि कर्मसुद्धा स्वतःहूनच मोक्ष मिळवून देण्याला समर्थ असले, तरी तत्पूर्वी भक्ति पाहिजे आणि भक्तिशून्य ज्ञान आणि कर्म निष्फळ आहे, हा वेदान्ताचा फार महत्त्वाचा आशय आहे :

"भक्तिविहीन ज्ञान कर्म सर्व व्यर्थ।
कहिलो स्वरूपे वेदान्तर तत्त्व अर्थ॥"

(भागवत. १ ला स्कन्ध).

भक्तीच्या विकासास मदत करण्यासाठी वैष्णवमहंतांच्या अगर सत्संगाच्या सहवासाची हटकून अत्यंत आवश्यकता आहे. माधवदेव म्हणतात

"महन्त जनर संग अंग भकतिर।
कहन्त कपिले आ.क आगत मातृर॥"

(भक्तिरत्नावली, ४।६).

चार शरण : भक्तीचा अनुभव येण्यासाठी माणसाने स्वत:ला आणि स्वत:जवळ असलेल्या सर्व चीजवस्तूंना गुरु, भकत (भक्त), नाम आणि देव या चार गोष्टींना समर्पण केले पाहिजे. या समर्पणास पारिभाषिक संज्ञेने 'शरण' म्हणतात. भक्ताने प्रथम गुरूंच्या चरणी 'शरण' जावे, आणि नंतर भक्ताच्या सहवासांत स्वतःचें समर्पण करावे. भक्तीचे बी रुजण्यास सुरुवात झाली की, त्याने 'नाम' किंवा अन्य शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास, भगवताच्या नामाचें कीर्तन, श्रवण आणि स्मरण यांचा आश्रय करावा. शेवटी त्याला देवा-(भगवाना-)बद्दल इतकी भक्ति वाटू लागेल की, त्याच्या स्वत:च्या व्यक्तित्वाचे संपूर्णपणे विसर्जन होऊन, देवाशिवाय त्याला दुसरें काहीहि उरणारच नाही. या शेवटच्या 'शरणा'ला 'एकशरण' असें म्हणतात; कारण या शेवटच्या 'शरणा'च्या अवस्थेत कृष्णाची आणि एकट्या कृष्णाचीच जागीव राहते.

दुसऱ्या शरणावस्थेत 'नामा'ला शरण जाणे म्हणजे भक्तीचा उत्कर्ष होय; कारण भागवतामध्ये मान्यता दिलेल्या भक्तीच्या नऊ प्रकारांमध्ये श्रवण, कीर्तन आणि स्मरण ('स्मरणा'चा पहिल्या दोहोंमध्ये समावेश होऊं शकेल) हे उत्तम भक्तीमध्ये गणले जातात. उदा.—

'पूजा आदियत. भक्तिर मध्यत श्रवण कीर्तन सार।
कथा श्रवणर. नाम कीर्तनर. समान नाहिके आर॥'

(भागवत. २ रा स्कन्ध)

भक्ति ही मोक्षापेक्षा श्रेष्ठ आहे : वैष्णव भक्तांच्या मते भक्तीचा चित्ताला शांति देणारा आणि इतका आनंददायक परिणाम होतो की, भक्ति हें साधनच त्यांना सुखसर्वस्व वाटते. त्यांना भक्ति ही मोक्षापेक्षाहि श्रेष्ठ वाटते आणि खरा भक्त भक्तीमध्ये इतका गुंग होऊन जातो की, त्याला 'मुक्ति'-(मुकुति-)चीहि आसक्ति राहत नाहीं. "मला मुखाची किंवा मोक्षाची उत्कंठा नाही; परंतु तुझ्या चरणांपासून न चळणारी भक्ति मला मिळू दे," असें शंकरदेवांनी म्हटले आहे.

"ना मागो हो सुख भोग न लागे मुकुति।
तोमार चरणे मात्र थाकोक भकति॥"

(कीर्तन, ५२३).

माधवदेवहि म्हणतात :

'मुक्तीचीहि ज्याला आसक्ति नाही अशा भक्ताला मी प्रणाम करतो; आणि भक्तीच्या अमृताची याचना करतो. ज्याचा संपूर्ण मस्तकमणि भक्तापुढे नत (लवला) आहे, त्या भगवान् यदुपतीची मी प्रार्थना करतो'

"मुक्तिनिस्पृह थिटोमेहि भकतक नमो
रसमयी मागो हो भकति।
समस्त मस्तकमणि निजभकतर वश्य
भजो हेन देव यदुपति॥"

(नामघोषा, १).

बंगाली वैष्णवपंथांत भक्तीला पांचवा पुरुषार्थ ('पंचम-पुरुषार्थ') मानण्यांत आलें आहे. आसामी वैष्णवपंथांत असें पंचमपुरुषार्थाइतकें स्थान भक्तीला देण्यांत आलेलें नाही; परंतु या तत्त्वज्ञानांतदेखील भक्तीचें वैशिष्ट्य कायम ठेवण्यांत आलें आहे; कारण माधवदेव म्हणतात की, जो परमेश्वराच्या लीलावर्णनाच्या समुद्रांत डुंबतो, तो चार पुरुषार्थांना तृणवत् क्षुद्र मानतो :

"ताहार चरित्रसुधा तात क्रीडा करि दीन बन्धु।
चारि पुरुषार्थ तृणर समं करय॥"

(नामघोषा)

आसामातील वैष्णवपंथाचे बंगाली वैष्णवपंथाशी इतरहि काही भेदाचे मुद्दे आहेत. आसामी वैष्णवपंथांतील निरनिराळ्या तऱ्हेच्या वाङ्मयांत कृष्णाबद्दलच्या दास्य, सख्य आणि वात्सल्य ह्या प्रकारांचें (भक्तिप्रकारांचें) वर्णन करण्यांत आलें आहे; आणि त्यांत 'राधे'ला आणि 'मधुरा' भक्तीला स्थान नाहीं.

उत्तरकालीन (इ. स. १६०० ते १८२६ मधील) वाङ्मयांतील वैष्णवपंथ : सतराव्या आणि अठराव्या शतकांत वैष्णवपंथाच्या अनुयायांनी पूर्वीच्या शंकरदेवांसारख्या संतांचीं चरित्रें आणि कृष्णाचा महिमा वर्णन करणारी 'अङ्कीया नाटे' (एक अंकी नाटके) रचणें या कार्याला स्वतःला वाहून घेतलें. यांत तत्त्वज्ञानविषयक विचार विरळाच आहे; परंतु वैष्णव पंथांतील तत्त्वज्ञानाचें तत्त्वज्ञान ज्यांत काही प्रमाणांत आढळून येतें, असे ग्रंथ म्हणून कृष्णानंदद्विजांचें 'पूर्ण-भागवत', वाल्कान्ताची 'वैष्णवी गीता', विष्णुदासांचें 'नारदचरित', आणि नरोत्तम ठाकुरांची 'प्रेमावली' या एतद्विषयक ग्रंथांचा उल्लेख करतां येईल. 'पूर्ण भागवता'वर योगाचें तत्त्वज्ञान आणि तंत्रमार्ग यांचा प्रभाव दिसून येतो; आणि भक्तिरत्नावलीमध्ये बंगाली वैष्णव

पंथाच्या राधाभक्तीचा समावेश आहे. श्रीकृष्णमिश्रांच्या प्रबोधचंद्रोदयावर आधारलेल्या रमानंदद्विजांच्या महामोहकाव्यामध्ये (१७, १८ वें शतक) मात्र अद्वैत वेदान्त आणि विष्णुभक्ति याचा समन्वय असल्यामुळे आसामी वैष्णवपंथाची तत्त्वे यांत यथातथ्य रीतीने उतरलेली आढळून येतात.

जिकिर-गीतांतील तत्त्वज्ञान : शंकरदेवांच्या नामधर्माचा दूरगामी परिणाम मुसलमान अवलियांनी सामूहिक रीतीने गाइलेल्या 'जिकिर' नांवाच्या गीतांमध्ये उत्तम रीतीने दिसून येतो. १७३० च्या सुमारास 'सहमीलन' नावाचा एक मुसलमान अवलिया होऊन गेला. तो 'अज्ञानफकीर' या नावाने प्रसिद्ध आहे त्यानेच वरेचसे 'जिकिर' रचले आहेत. त्याच्यानंतर होऊन गेलेल्या सुमारे बारा संतांनी 'जिकिर-गीतें' रचली.

कल्मा, नमाज, रोजा, जकात व हाज ही मुसलमानी धर्माची पाच मुख्य तत्त्वें आहेत. 'कल्मा' म्हणजे अल्लाच्या नांवाचे गायन करणें. 'कल्मा'ची उपयोगिता व अत्यावश्यकता 'जिकिरां'तून प्रतिपादिली आहे. तसेंच हे 'जिकीर' गुरूला फार महत्त्व देतात आणि वारवार गुरूला शरण जाण्यावद्दल सांगतात. विषयांच्या आसक्तीतून मुक्त होण्यासाठी, मृत्यूवर जय मिळविण्यासाठी व पुण्य संपादन करण्यासाठी गुरूला शरण जाणें आवश्यक आहे. आत्मसाक्षात्काराच्या आवश्यकतेवर 'जिकिर' भर देतात आणि 'नाम' (अल्लाच्या नामाचें गान करणे) हाच जीवाचा आधार आहे, असें निक्षून सांगतात. उदा. —

"जीवर सारथि नाम।
सत् गुरुक भेटीवा आतमाक चिनिवा।
मिलिव दिनरे काम॥"

दुसरा एक 'जिकिर' पुढील शिकवण देतो :

"कल्मा सोडू नका, त्याला घट्ट धरून ठेवा, धर्माचा तो मुख्य आधार आहे. कल्मा हा एकच अखिल विश्व व्यापून राहिला आहे. तो एखाद्या लहान पक्ष्यासारखा तुमच्यापुढे येऊन दर्शन देतो."

"नेरिवा कलिमा धरिवा कलिमा
कलिमा धरमर गुरि।
एकेटि कलिमाइ ब्रह्माण्ड भेजिले
चराइ हैं आहिले घूरि॥"

आधुनिक वाङमयांतील तत्त्वज्ञान (१८२६ ते आजतागायत) : सर्जनशील प्रतिभाशाली वाङमयाच्या क्षेत्रात, चद्रकुमार आगरवाल, दुर्गेश्वर शर्मा, रत्नकान्त वरकाकती, नलिनी वालादेवी व मफिजुद्दीन अहमद याच्या काव्यांतून उपनिषदांतील साक्षात्काराचे विलक्षण पडसाद ऐकूं येतात. मफिजुद्दीनची 'ज्ञानमालिनी' साक्षात्काराच्या उत्कंठेने प्रेरित झालेली असून, वैराग्य-विचारांनी भरलेली आहे. अविकागिरी रॉय चौधरीचे 'तुमि' हें काव्य म्हणजे 'तत्त्वमसि' या वेदान्तातील तत्त्वाचा कवीला झालेला साक्षात्कार आहे.

तत्त्वज्ञानाचे नवीन सिद्धान्त असलेले ग्रंथ फारच थोडे आहेत. जे काही नांव घेण्यासारखे थोडे ग्रंथ आहेत ते बऱ्याच प्रमाणात तत्त्वज्ञानाच्या तत्त्वांची प्रास्ताविक ओळख करून देतील अशा स्वरूपाचे आहेत. काही थोडे विवरणात्मक आहेत. शरच्चंद्र गोस्वामी यांचे 'चक्रेटिछ आरु प्लेटो' (१९५५), 'कन फिउचियाच' (१९५६), 'मनोविज्ञान' (१९५८) हे ग्रंथ त्यांच्या नांवांनी अनुक्रमे दिग्दर्शित केलेल्या विषयांची ओळख करून देतात. मनोरंजनशास्त्रीचा 'असमर वैष्णव दर्शनर रूपरेखा' हा आसामी वैष्णवपंथाचा अत्युत्तम विवरण करणारा ग्रंथ आहे; आणि 'पताका-प्रकाशन' हा ग्रंथ हिंदी राष्ट्रध्वज व त्यावरील प्रतीकामागील तात्त्विक भूमिका स्पष्ट करून दाखवितो. ललितचंद्र वरुआंचा 'गीताप्रवेश' (१९५८) व सर्वेश्वर वरुआंचा 'गीतारहस्य' (१९६४) या दोन ग्रंथांतून गीतेच्या तत्त्वज्ञानाचा अर्थ अत्युत्तम रीतीने लावून दाखविला आहे; व या प्रत्येक ग्रंथावर लोकमान्य टिळकांच्या 'गीतारहस्या'चा महान् प्रभाव दिसून येतो. भवानंदाचा 'दृष्टि-आरुदर्शन' (१९६३) यात परपरागत दर्शनें व बौद्धदर्शन यावर दहा निबंध आहेत, व कर्मवाद, जन्मान्तरवाद इत्यादि मतांचें मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाशी तुलना करून मूल्यमापन केले आहे.

आसामी भाषेतील विचारप्रवर्तक लेखन करणाऱ्यांमध्ये सर्वात मोठे नांव 'राधानाथ फुकन वेदान्तवाचस्पति' (१८७३ ते १९६४) यांचें आहे. १९५० च्या सुमारास फुकन यांनी 'सांख्यदर्शन', 'श्रीमद्‌भगवद्‌गीता', 'वेदान्तदर्शन,' 'कथारे उपनिषद्' (उपनिषदांतील कथांमध्ये परस्पर-विसंवादी दिसणाऱ्या गोष्टींची शास्त्रीय संगति लावणारा ग्रंथ) व 'विज्ञानर सिपारे' हे ग्रंथ लिहिले. त्यांत सांख्य आणि वेदान्त याच्यामध्ये तत्त्वत. महत्त्वाचा असा काहीहि भेद नाही, हे दाखविलें आहे. सांख्य हें दर्शन आधुनिक विज्ञानाप्रमाणे भौतिक जगातील स्थूल व व्यक्त वस्तूच्या पातळीवरून आपलें संशोधन सुरू करते. रिलेटिव्हिटी-उपपत्ति व क्वान्टुम-उपपत्ति या आधुनिक उपपत्तींनी सांख्य दर्शनातील सिद्धान्तांना पूर्ण दुजोरा मिळतो; परंतु सांख्य हा चिद्‌वादी असून त्याने चित्तत्त्वाचा खोल जाऊन विचार केला आहे; उलटपक्षी विज्ञान भौतिक विचारांच्या मर्यादांतच अडकून राहिले आहे. यावरून 'फुकन' असा निष्कर्ष काढतात की, 'सांख्य' आणि 'वेदान्ताची सत्ये' ही विज्ञानाच्या कक्षेच्यापलीकडे ('विज्ञानर सिपारे') आहेत, आणि भारताच्या पुनर्जन्माच्या ('जन्मान्तर-रहस्य') सिद्धान्तालादेखील, बुद्धीला पटतील व विज्ञानाच्या तत्त्वांनीहि खोडतां येणार नाहीत, अशा युक्तिवादानी दुजोरा मिळू शकतो.

संदर्भ-ग्रंथ : शर्मा, एम् *आसामीज फॉर ऑल* (मुंबई, १९३६); बारुआ, बी. के : *आसामीज लिटरेचर* (मुंबई १९४१); निओगी, डी. : *न्यू लाइट ऑन हिस्टरी ऑफ आसामीज लिटरेचर* (गोहत्ती, १९६२); दास, एच. एम. : *शंकरदेव, ए स्टडी* (मुंबई, १९४५); निओगी एम. : *शंकरदेव अँड हिज टाइम्स* (गोहत्ती, १९६५); ककती, बी. : *दि मदर गॉडेस कामाख्या* (गोहत्ती, १९६८).

एम. एम. शर्मा

तत्त्वज्ञान, इजिप्तो–असिरो–बाबिलोनिअन :

प्राचीन संस्कृति : तत्त्वज्ञानाच्या शाखांमधील अस्पष्ट सीमारेषा : मध्यपूर्वेतील या प्रदेशांची सांस्कृतिक जडणघडण फार प्राचीन यालापर्यंत मागे नेतां येते 'अशूर' या राष्ट्रिय देवतेवरून स्वत:चे नामाभिधान

धारण करणाऱ्या असिरियन लोकांच्या संस्कृतीचा इतिहास कमीतकमी इ. स. पूर्व तीन हजार वर्षांपर्यंत नेता येतो. यांच्या इतिहासात उत्कर्ष-अपकर्षाचे प्रसंग अनेक आले; परंतु इ. स. पूर्व अठराव्या शतकात उदयास आलेली असिरियनांच्या उत्कर्षाची लाट इ. स. पूर्व आठव्या शतकापर्यंत टिकली, ती इ. स. पूर्व सातव्या शतकात उद्ध्वस्त झाली. बाबिलोनिअन संस्कृतीबद्दलहि हेंच वैशिष्ट्य दिसून येते. इ. स. पूर्व एकोणिसाव्या शतकात तेथे पहिल्या राजवंशाची स्थापना झाली. तेव्हापासून ते इ. स. पूर्व सहाव्या शतकापर्यंतच्या कालखंडात असिरियन इतिहास, संस्कृति आणि तत्त्वज्ञान यांची जोपासना झाली. इजिप्तच्या इतिहासाचा धागा मात्र असिरिया आणि बाबिलोन यांच्या इतिहासापेक्षाहि प्राचीनतर कालात नेता येतो. इ. स. पू. चौदाशेपासून तें इ. स. पूर्व सहाव्या शतकापर्यंतच्या कालखंडात इजिप्तमध्ये जवळजवळ सत्तावीस वंशांनी राज्यकारभार केला.

असिरिया, बाबिलोन आणि इजिप्त या प्रदेशांतील तत्त्वज्ञानाची रूपरेखा मांडावयाची झाल्यास, ती इसवी सनपूर्व चार हजार वर्षांपूर्वीच्या कालमर्यादेस भिडवावी लागते. इतक्या प्राचीन कालातील तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप संपूर्णपणें विशद करणें सुलभ नाही. एकतर, ज्या तऱ्हेच्या पुराव्यावरून अशा तत्त्वज्ञानाची रूपरेषा शक्य होते, अशा प्रकारच्या पुराव्यांचा अजून नीटपणे उलगडा झालेला नाही. असिरिया, बाबिलोनिया आणि इजिप्त या तिन्ही प्रदेशांत तत्कालीन मानवी जीवनाच्या विविध अंगांचें ओझरतें दर्शन, भाजलेल्या मातीच्या बनवलेल्या शेकडो लिखित मृद्-वटिकांच्या (क्ले-टॅब्लेट्सच्या) आधारें, आणि इजिप्तमध्ये पिरॅमिड व इतर थडग्यांशी संलग्न असलेल्या लिखित व उत्कीर्ण माहितीनुरूप होते. इजिप्तमध्ये पपायरसवर (भूर्जपत्रावर) लिहून ठेवलेली माहिती महत्त्वपूर्ण आहे यांत शंका नाही; परंतु यांतील आणि असिरिया-बाबिलोन प्रदेशांतील मृद्-वटिकांच्या लेखांतील माहितीची एकवाक्यता अजून फारशी पडताळण्यात आलेली नाही. दुसरें असें की, तत्त्वज्ञानाकडे ज्या दृष्टीनें आपण पाहतों त्या दृष्टीचा वा शास्त्रीय समजुतीचा संपूर्ण अभाव मध्यपूर्वेतील या प्राचीन संस्कृतींत दिसून येतो.

चार-साडेचार हजार वर्षांपूर्वी विविध अवस्थांतून उत्क्रान्त होत गेलेल्या तत्त्वज्ञानाचें या प्रदेशांतील स्वरूप, आचारनीति (एथिक्स), जादूटोणा आणि भ्रामक समजुती यांनी विलक्षण भरलेलें आढळून येतें. तत्कालांत प्रचलित असलेल्या धर्माचें आणि धार्मिक रीतिरिवाजांचें स्वरूप असें आहे की, त्यातून तत्कालपुरस्कृत तत्त्वज्ञानाची मूलतत्त्वें निवडून वेगळी काढणें शक्य होत नाही. पुराव्यांची विपुलता नाही, असें मुळीच नाही. कोणाकृति अक्षरवटिकांनी कोरलेल्या (क्यूनीफॉर्म) असंख्य मृद्-वटिकांचा संग्रह करून ठेवण्याची दूरदृष्टि आणि विचक्षणता असिरियांत इ. स. पूर्व सातव्या शतकात अशूर बनिपाल राजानें दाखविली होती. त्याआधी जवळ-जवळ हजार वर्षे बाबिलोनच्या हम्मुराबीनें आपल्या संहितेद्वारें प्रजेला नैतिक आचरणाची बैठक पुरवली. इजिप्तमध्ये पिरॅमिडवर कोरलेल्या माहितीनुसार नैतिक आचरण आणि त्याशी निगडित असलेली पाप-पुण्याची कल्पना यांचा मागोवा घेता येतो इतका विपुल, प्राचीन आणि विस्तृत कालखंडाशी संलग्न असलेला पुरावा हातीं असतांनाहि, तत्कालीन तत्त्वज्ञानाची ओळख त्रोटक स्वरूपांतच करून घेता येते; कारण या प्राचीनतम संस्कृतींतील धर्म, तत्त्वज्ञान, विश्वोपपत्तिशास्त्र आणि नैतिकमूल्यें यांमधील सीमारेषा इतक्या तरल, क्वचित आणि मरमिसळणाऱ्या आहेत की, या निरनिराळ्या शास्त्रांचें पृथक्-पृथक दर्शन होत नाही.

असिरिया आणि बाबिलोन : (१) निसर्गतत्त्वांचा प्रभाव : या प्रदेशांतील तत्त्वज्ञानानुसार मानवी उपपत्तीच्या कथा अनेक देवतांमधील झगड्यांशी संलग्न आहेत. असिरियनांच्या मतें सुरुवातीस जलतत्त्वाखेरीज दुसरें कांही अस्तित्वांत नव्हतें. 'अप्सु' ही मधुर जलाची आणि 'तिएॅमत' ही क्षार जलाची देवता होती. कालान्तरानें निसर्गतत्त्वांचें पृथक्करण होत जाऊन, 'अनु' ही स्वर्गदेवता, 'एन्लिल' ही वायुदेवता आणि 'ई' ही विश्वाला वेढणाऱ्या जलतत्त्वाची देवता, अशा तीन देवता जन्माला आल्या. 'ई' ना इतर दोन जलदेवतांशी दीर्घकाल झगडा झाला. ईंच्या 'मर्दुक' नामक मुलानें वायु, वादळ आणि वज्र यांचा उपयोग केला, तर याउलट, तिएॅमतनें अकरा राक्षस उत्पन्न केले, आणि त्यांपैकी एकाजवळ दैववटिका (टॅब्लेट ऑफ डेस्टिनी) ठेवल्या. राक्षसांचा नाश करण्याकरिता हळूहळू अनेक देवांची उत्पत्ति झाली. यांपैकी काही देव स्वर्गस्थ तर काही पाताळस्थ असल्यानें, आणि त्यांच्यापासून 'मर्दुक'ला दैवी शक्ति प्राप्त झाल्यानें तो देवतांच्या सेवेप्रीत्यर्थ मानवाची निर्मिति करतो. असिरियनांच्या मतें मानवी जीवनाचें मुख्य ध्येय म्हणजे, या शेकडो देवदेवतांची सेवा करून त्यांना तुष्ट राखणें एवढेंच होतें.

निरनिराळ्या देवतांचे जे गुण वर्णिले आहेत, त्यांवरून त्यांची विविधता तर कळतेच; पण त्यांचा मानवी जीवनाशी असलेला निकट संपर्कहि ठळकपणें ध्यानांत आल्याशिवाय राहत नाही. 'अनु' ही स्वर्गदेवता, 'निंतुर' ही मानवाची मृत्तिकेपासून निर्मिति करणारी, प्रजोत्पादनाशी संलग्न असलेली, पृथ्वीवर अधिराज्य गाजविणारी मातृदेवता, 'नुस्कु' ही अग्निदेवता, 'अश्नन' ही धान्यदेवता आणि 'इश्मेर' ही वर्षादेवता या सर्व देवता मानवी जीवनावर निसर्गतत्त्वाच्या प्रभावाच्या द्योतक आहेत, हें उघड आहे. सुमेरियनांनीसुद्धा इ. स. पूर्व तिसऱ्या सहस्रकांत अशा तऱ्हेच्या सुमारें चार सहस्र देवतांची मांडणी करून, मानवी जीवनाचा कोनाकोपरा देवतांच्या कल्पनांनी भरून व भारून टाकला होता. प्राचीन मानवी जीवनाचें हें वैशिष्ट्य सगळीकडे पाहावयास मिळतें. मानवी जीवनाच्या मूलभूत गरजा निसर्गतत्त्वांशी निगडित असल्यानें आणि या तत्त्वांचें स्वरूप अनाकलनीय असल्यानें, या तत्त्वांचें दैवीकरण केलें गेलें. असिरियन व बाबिलोनियन तत्त्वज्ञानांतहि याचें प्रत्यंतर आपणास पाहावयास मिळतें.

देवांइतकाच मानवी जीवनावर राक्षसांचा प्रभाव पडतो, असें असिरियनांप्रमाणेच सुमेरियनांचें मत होतें. मानवी जीवनांतील सर्व दुःखें, सर्व व्यथा, राक्षसांच्या अवकृपेमुळें उत्पन्न होतात, असें ते मानीत. म्हणूनच शेकडो देवतांबरोबरच अनेक राक्षसांची उत्पत्ति त्यांच्या तत्त्वज्ञानाशी निगडित केलेली आढळते; आणि गंमत अशी की, या राक्षसांची उत्पत्ति देवांनीच केलेली होती. मानवाची उत्पत्ति देवांची सेवा करण्याकरिता झालेली असल्यानें, या सेवेंत अंतर पडल्यास मानवाला त्रास देण्याकरिताच जणू त्यांनी राक्षसांची प्रभावळ उत्पन्न केली असावी. 'नम्तरु' या दैवाधिष्ठित राक्षसाची उत्पत्ति 'एन्लिल' या देवतेपासून झाली हें सूचक आहे. मात्र एक गोष्ट स्पष्ट आहे की, हे

राक्षस फक्त पाप करणाऱ्यांनाच त्रास देत. धार्मिक अराजकता, निषिद्ध तत्त्वांचें आचरण आणि नैतिक अधःपतन या तीन बाबतीत दोषी आढळून येणाऱ्या मानवाना हे राक्षस त्रास देत.

(२) **मंत्र-तंत्र व दैववाद** : अर्थात् या राक्षसाच्या त्रासापासून मुक्ति करून घेण्याकरिता आणि देवाच्या कृपेची प्राप्ति करून घेण्या-करिता असिरियन व बाबिलोनिअन लोकानी, तत्त्वज्ञानाला जादू-टोण्याचें लौकिक स्वरुप प्राप्त करुन देणाऱ्या, आणि काही मंत्रतंत्रादि क्रियाकांडाने तत्त्वज्ञान आणि भ्रामक समजुतीची विलक्षण सरमिसळ करून टाकणाऱ्या पुरोहित-वर्गाच्या निर्मितीला उत्तेजन द्यावें, हे साहजिकच वाटतें मानवी 'मुक्ति' या पुरोहित-वर्गाच्या हातीं संपूर्णपणें दिली गेली.

असंख्य देवता, अनेक राक्षस, मानवी पापाची राक्षसांच्या अव-कृपेशी सांगड आणि आपल्या विलक्षण मंत्रसामर्थ्याने आणि क्रिया-कांडाने सर्वसामान्यांना भारून टाकणारा पुरोहित-वर्ग, या सर्वामुळें असिरियन व बाबिलोनिअन लोकाच्या तत्त्वज्ञानाला एक तऱ्हेचें आगळें स्वरूप आले. नैसर्गिक शक्तीच्या चेतनेवर (ॲनिमिझम) कमालीचा विश्वास आणि अगदी साध्यासुध्या प्रसंगांतहि दैविक शक्तीच्या इच्छेचें प्रतिबिंब मानणाऱ्या या लोकांत सुसगत तत्त्वज्ञानापेक्षा दैववाद व जादू-टोणा याची पकड बसावी, हे सहज समजू शकते. दैविक तत्त्वावर श्रद्धा बसली तरी, ती भीतीच्या पोटी होती. या जगाच्या पसाऱ्यामागे एकच सर्वोच्च तत्त्व असावें, असें त्यांना कधीच वाटलें नाही; आणि म्हणूनच प्रत्येक कार्याची विशिष्ट देवता ठरवून त्यांनी बहुदेवतावादाची (पॉलिथिइझम) मांडणी केली.

(३) **पापपुण्यविषयक कल्पना** : प्रत्येक मानव कोणत्या ना कोणत्यातरी देवतेच्या आधिपत्याखाली असल्याने आणि तिची सेवा करणें ही त्याच्या जीवनाची इतिकर्तव्यता असल्याने असिरियन आणि बाबिलोनिअन लोकांची पापाबद्दलची कल्पना मानवाच्या नैतिक आणि देवसेवाविषयक स्खलितांशी संलग्न असणे, अगदी साहजिक होतें. पापा-बद्दलच्या बाबिलोनिअन लोकाच्या कल्पनेत आणि धर्माच्या एतद्-विषयक कल्पनेंत मूलभूत फरक नसला, तरी जाणूनबुजून केलेल्या अथवा नकळत झालेल्या स्खलितांचा जो पाढा बाबिलोनिअन माणसाला पुरोहितांपुढे वाचावा लागे, त्यांत त्याला आठवत असलेल्या सर्व पापांची कबुली तर द्यावी लागेच, पण त्याशिवाय दैवी प्रकोप टाळण्यासाठी न कळत केल्या गेलेल्या अथवा न केल्या गेलेल्या पापांचा पाढाहि तो पुरोहितापुढे म्हणत असे. पुरोहिताच्या पृच्छेत एखाद्या देवदेवतेला अप्रिय वाटणाऱ्या कृत्यापासून ते तहत आपल्या शेताची मर्यादा बदल-ण्याचा प्रयत्न करण्याच्या अनेकविध कृत्यांचा समावेश होई. चुकीची वजनेमापे वापरण्याचा प्रयत्न, शेजाऱ्याच्या पत्नीशी व्यभिचार आणि बंदिवानाला मुक्त न करण्याचें कृत्य — इत्यादि सर्व तऱ्हेच्या गोष्टी 'पाप' या संज्ञेंत जमा होत असत असें दिसते. यामुळे पाप म्हणजे मानवाने देवतेविरुद्ध अथवा मानवाविरुद्ध केलेलें चुकीचे कृत्य होय, अशी बाबिलो-निअनांची कल्पना असल्याचा पडताळा येतो. याशिवाय ज्या गोष्टी आपण सध्याच्या काळांत आरोग्यपालनाच्या दृष्टीने अग्राह्य मानूं, त्यांचें उल्लंघनसुद्धा पूर्वी पाप या संज्ञेस पात्र ठरत असे. दुसऱ्याच्या थाळीत जेवणे अथवा स्त्रीला घाणेरड्या हातांनी स्पर्श करणे या गोष्टीहि पाप या सदरांत जमा होत असत. पापाची बाबिलोनिअनांची कल्पना किती सर्वस्पर्शी होती याचे प्रत्यंतर वरील विवेचनावरून आल्याशिवाय राहत नाही.

या सर्वस्पर्शी पापाच्या कक्षेतून जे राहिले तें पुण्य. अर्थात् पुण्याची अशी असंदिग्धपणे माडलेली कल्पना त्या वेळच्या पुराव्यातून शोधून काढणे कठीण आहे पुण्य असेलच तर त्याचा परिपाक, मानवाने पापभीरूपणाच्या गडद सावलीखाली राहणे आणि झालेल्या व न झालेल्या पापाच्या मुक्ततेसाठी पुरोहित-वर्गावर अवलंबून राहणें यांतच त्या काळी झाला हें उघड आहे; कारण पुरोहिताच्या मध्यस्थी-शिवाय कुणाचीहि पापाच्या आणि दैवी रोपाच्या अनुभूतीपासून सुटका होत नसे. असंख्य देवतांची कायमची भीति आणि पुरोहितांची मध्यस्थी यांमुळे तत्कालीन तत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञान न राहतां, जादूटोण्याच्या आणि क्रियाकांडाच्या पातळीला येऊन पोहोचले असल्यास नवल नाही.

(४) **देवतांच्या कल्पनांत बदल** ही पापभीरुता जसजशी वाढत गेली आणि पुरोहितांचें प्राबल्य वाढत गेले, तसतसें देवतांचें स्वरूपहि पालटले. वर उल्लेखिल्याप्रमाणे असिरियन-बाबिलोनिअन समाजात दैवी शक्तीचें एकत्व मानले गेलें नव्हते, अथवा या विश्वामागे एकच सर्वोच्च दैवी तत्त्व असावें अशा तऱ्हेच्या कल्पनांचा मागमूसहि आढळून येत नाही. काही विद्वान् यावरून असे अनुमान काढतात की, सुरुवातीला तरी या समाजांतील देवदेवताचें स्वरूप मानवी स्वरूपापेक्षा भिन्न नसावे; परतु नंतरच्या काळांत या कल्पनेंत बदल झाला. देवतांचें स्वरूप मानवी मनावर ठसावे म्हणून की काय त्यांच्या मुकुटांचे स्वरूप बदललें, वाहनें आली, आयुधे आलीं आणि प्रत्येक देवतेभोवती तिच्या शौर्याच्या कथाची वलयें निर्माण केलीं गेली. 'इश्तर' या देवतेची प्रेमभावनेशी असलेली सलग्नता दाखविण्याकरिता तिच्याभोवती कबुतरांचा थवा दाखविण्याची प्रथा आली. या सौम्यत्वाबरोबरच देवतांचें रौद्र स्वरूपहि त्यांच्या ठेवणीवरून ठसवण्याचा प्रयत्न केला गेला. 'पाप' या देवतेचें वाहन नक्र (ड्रॅगन) ठरवून, तिचे चिन्ह पूर्णचंद्र मानलें गेले, तर ही देवता अवाढव्य मत्स्याच्या शरीराच्या आणि शरीराचा पुढचा भाग बोकडाचा असलेल्या राक्षसाने दिग्दर्शित केली जाऊ लागली. लिखाणाची आणि दैवाची देवता नबु अक्षर-वटिका आणि लिहिण्याचा बोरू या चिन्हांनी प्रतीत केली गेली.

सुरुवातीच्या कालांतील काही देवताचें स्वरूप हे भयप्रद होते यांत शंका नाही; किंबहुना या कालांत 'देव म्हणजे दया आणि प्रीति यांचें मूर्तिमत प्रतीक' ही कल्पनाच अस्तित्वांत असल्याचें दिसून येत नाही. मात्र या नव्या कल्पनेचा उगम बाबिलोनिअनांच्या पहिल्या साम्राज्यकालापासून इ. स पूर्व एकोणिसाव्या शतकात झाला या कालां-तील सम्राट् स्वत:ला देवपुत्र समजूं लागल्याने या कल्पनेचा प्रसार हळू-हळू समाजातील सर्व स्तरांत झाला; आणि देव म्हणजे केवळ रोपाचें प्रतीक ही जाणीव नाहीशी झाली, प्रत्येक व्यक्ति स्वत:ला आपल्या देवतेचा पुत्र समजूं लागली; एवढेच नव्हे तर मरणोत्तर या देवता आपल्या भक्ताला हाताने धरून देव-देवतांसमोर आणून त्याच्या मुक्ती-करिता रदबदली करीत असत. आधिभौतिक जीवनात देवता मानवाला, तो जोंपर्यंत पाप करीत नाही तोंपर्यंत, वाईट शक्तींच्या तडाख्यांतून वाचवितात आणि मदत करतात, अशा तऱ्हेच्या कल्पनांचा उगम झाला.

पूर्वी देवाची भीति म्हणजेच भक्ति मानली जाई. आता प्रीति आणि भक्ति एकरूप झाल्या.

असें झाले तरी तत्कालीन समाजमनाची झेप यापुढे जाऊं शकली नाही. राजशक्ति आणि पुरोहितशक्तीचा विलक्षण पगडा लोकांच्या मनावर असल्याने सम्राटांना आणि त्यांच्याबरोबरच्या उच्चपदस्थांना मरणोत्तर दैवी अंशाशी एकरूप होतां येई. सर्वसामान्यांना मात्र देवपुत्र सम्राटाची या बाबतीत कृपा भाकावी लागे. सम्राटांच्या थडग्या-शेजारीच सामान्य जन, आपल्या नातलगाना या स्थितीचा लाभ मिळावा म्हणून पेटिका ठेवीत. देवपुत्र सम्राटाच्या कृपेने त्यांनाहि इसिरिस या देवतेशी एकरूप होता यावें ही या मागची भावना. सम्राटांचे व पुरोहितांचें सामर्थ्य आणि पकड कायम राहिली तरी, कुणाहि व्यक्तीला नैतिक विशुद्धतेच्या जोरावर दैविक अंशाशी एकरूप होण्याचा दिलासा मिळाला. यातच तत्त्वज्ञानाच्या उदारीकरणाची ग्वाही मिळते यात शंका नाही; कारण एवढीहि सवलत सर्वसामान्याना यापूर्वीच्या कालात अपेक्षित नव्हती.

(५) बहुजन समाजांतील दैववाद व पुरोहित-वर्गाची पकड : सर्वसामान्यांच्या आध्यात्मिकतेला पडलेल्या या मर्यादांतून दैववाद आणि दैववादांतून नैराश्यवाद निर्माण झाला. ज्या तऱ्हेच्या सामाजिक विषमतेच्या वातावरणात सर्वसामान्य बाबिलोनिअन व्यक्ति वावरत होती, तीमध्ये हरघडीच्या जीवनांत अन्याय न्यायावर, आणि वाईट-पणा चागलेपणावर मात करीत असल्याचा प्रत्यय तिला येत होता. यामुळे एका तऱ्हेच्या दैववादाच्या असहाय भीतीने ग्रासून मानव जीवन कंठीत असल्याचे दिसून येते याशिवाय देवांच्या अखत्यारीत मानवांची नशिबे ठरविण्याचा अधिकार असल्याने तर सर्वसामान्य व्यक्ति हतबल झाल्यासारखी वाटत असे. दर वर्षाच्या सुरुवातीस बाबिलोनिअनमध्ये 'मर्दुक'च्या उत्सवानतर सर्व देवाची बैठक होऊन तिच्यांत येणाऱ्या वर्षामध्ये प्रत्येक व्यक्तीच्या नशिबाचे स्वरूप ठरविले जाई; आणि तें मृद्-वटिकावर उतरवून घेण्याचे काम 'नबु' नावाचा देवांचा लेखक करीत असे अशा तऱ्हेच्या कल्पनांमुळे समाजांतील सर्वसामान्य व्यक्ति देव, राजा आणि पुरोहित याच्या सर्वकष आधिपत्याच्या कक्षेबाहेर जाण्याची आशादेखील धरणे अशक्यप्राय मान् लागल्यास ते साहजिकच होय देवतांची इच्छा जाणल्याशिवाय कोणतीहि गोष्ट करणें शक्य नव्हते; आणि ती इच्छा फक्त पुरोहितच जाणू शकत असत.

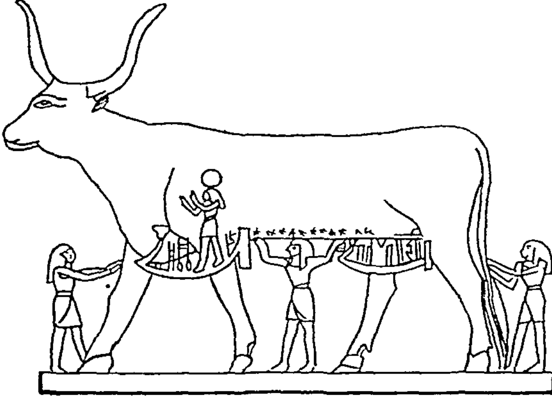
या मानसिक गुलामगिरीविरुद्ध असतोषाचे आवाज उमटले नाहीत असे नव्हे खुद्द बाबिलोनमध्ये पुरोहितांच्या अशा तऱ्हेच्या, मानव आणि देवता यांमधील दुवा म्हणून काम करणाऱ्या कल्पनेविरुद्ध मते प्रदर्शित केली जाऊं लागली व्यक्तिगत देवतांची कल्पना रूढ झाली. देव भीतिप्रद नसून मानवाला मदत करणारी, सरक्षण देणारी साधनीभूत शक्ति (एजन्सी) आहे, अशा कल्पना जरी बाबिलोनच्या पहिल्या साम्राज्यस्थापनेपासून (इ स पूर्व १९–१८ वे शतक) प्रसृत होत गेल्या तरी त्यांमधून सर्व प्रश्नाची उत्तरे मिळत नव्हतीं. देव जर कृपाळू आणि न्यायी आहे तर मग सज्जनांनाहि क्लेश का व्हावेत ? याचे उत्तर पुरोहित-वर्गहि देऊं शकत नव्हता. याची परिणति चार्वाकमताप्रमाणे आत्यंतिक अश्रद्धेत झाली, आणि यातूनच हिंदुधर्मातील विचारधारे-प्रमाणे सत्कृत्याचे फळ व्यक्तीला मरणोत्तर मिळतें, ही विचारधारा उदयास आली. पण याचाच अर्थ या सांसारिक जीवनांत सर्वसामान्य व्यक्तीला आशास्थान राहिलें नाही, असाच करणें उचित ठरते. म्हणूनच मरणोत्तर मिळणाऱ्या फलाकरिता या जन्मी मानवाने देवाच्या गुलाम-गिरीतच राहावे, असा बहुजनांचा ठाम समज त्या काळी झाला असल्यास नवल नाही.

असिरियन-बाबिलोनिअन तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप अशा प्रकारे अत्यंत तोकड्या स्वरूपांत उभे करतां येते. *बऱ्याचशा कल्पना स्पष्ट नाहीत* तर काहीबद्दल अजिबात माहिती मिळत नाही, परंतु तत्कालीन समाज शेकडो विचित्र देव-देवता आणि मांत्रिक व क्रियाकांड पुरस्कारणारा पुरोहित-वर्ग यांच्या असीम प्रभावाखाली असल्याने, सर्वसाधारणपणे *दैववाद आणि नैराश्यवादाच्या झापडीखाली असहाय झाला असल्याचे* प्रत्यतर आपणांस दिसून येते.

इजिप्त : असिरियन-बाबिलोनिअन तत्त्वज्ञानापेक्षा वेगळें असें फारसें इजिप्शियन तत्त्वज्ञानांत आढळून येत नाही. इजिप्तमध्येहि शेकडो देवदेवता प्रचलित असल्याचें दिसून येते. स्थानिक महत्त्वाच्या देवता, राष्ट्रीय स्वरूपाच्या देवता, हरतऱ्हेच्या हुन्नराशी सलग्न असलेल्या देवता आणि अर्धमानुष आणि अर्धपशूच्या स्वरूपांतील देवता तसेंच राक्षस इत्यादि इजिप्तमध्येहि प्रचलित होत्या. पुरोहित-वर्गाचे असामान्य प्राबल्य, *देवदेवतांशी निगडित असलेले गुंतागुतीचे क्रियाकाण्ड आणि* राजाला देवाचा अंश मानण्याची श्रद्धा, तत्कालीन इजिप्शियन समाजाचीं वैशिष्ट्यें मानावीत इतक्या प्रकर्षाने मूळ धरून होतीं. धर्म, जादूटोणा, तत्त्वज्ञान आणि आचारनीति यांमध्ये भेद नव्हता. *असें असले तरी पिरॅमिड व इतर थडग्यांवरील उत्कीर्ण* पुराव्यानुसार तत्कालीन समाजांत प्रचलित असलेल्या तत्त्वज्ञानविषयक काही काही मताची असिरिया-बाबिलोनपेक्षाहि तौलनिकदृष्टया जास्त *यथार्थ* कल्पना करतां येते. मात्र कोणत्यातरी एखाद्या देवतेस मत्रतंत्रादि *क्रियाकांडाने तुष्ट करून तिची मर्जी राखावी, या श्रद्धेपलीकडे* 'तत्त्व-ज्ञान' म्हणून काही वेगळें अभिप्रेत होतें असे दिसत नाही.

(१) तत्त्वज्ञानविषयक कल्पनांत दररोजच्या जीवनाचें प्रतिबिंब : प्राचीन इजिप्शियन लोकांवर त्यांच्या भोवतालच्या वातावरणाचा कमालीचा प्रभाव पडावा यांत नवल नाही; किंबहुना विश्वोत्पत्ति आणि तत्त्वज्ञान या क्षेत्रांतील बऱ्याचशा कल्पनांचा उगम दररोजच्या जीवनातील प्रसंगांशी लावतां येतो. प्राचीन इजिप्शियनांच्या मतें स्वर्गाची कल्पना दिव्यधेनूच्या स्वरूपात साकार झाली (आकृति १, पृष्ठ ३४९). पश्चिमेकडे तोंड *करून उभ्या असलेल्या* धेनूला वाता-वरणाचा देव 'शू' आधार देतो; आणि तिच्या उदरांत असलेल्या ताऱ्यांच्या मार्गाने सूर्यदेव आपल्या जहाजातून प्रवास करतो, अशी एक कल्पना. निळ्या आभाळाचा घुमट इजिप्शियन लोकांच्या मनावर *कायमचा ठसावा हें स्वाभाविक आहे. त्यामुळे काहीच्या मते स्वर्ग म्हणजे* ओणवी पडलेली स्त्री-देवता. हिचें शरीर ताऱ्यांनी खचलेलें, वायुदेवाने तोलून धरलेले आणि पृथ्वीदेवाने सावरून धरलेले (आकृति २, पृष्ट ३४९). सूर्याची कल्पनाहि अशीच साधीभोळी. गाईच्या वासरा-*प्रमाणेच अथवा मानवी मुलाप्रमाणे वारंवार जन्मास* येणारा सूर्य दररोज आपल्या स्वर्गीय नावेतून पूर्वेकडून पश्चिमेकडे जातो. अतराळात भरारी मारणारा ससाणाहि सूर्याचें प्रतीक म्हणून सहज कल्पितां येत होता. सूर्योदयाच्या आणि सूर्यास्ताच्या वेळी दिसणारें सूर्याचे पिवळसर नारिंगी

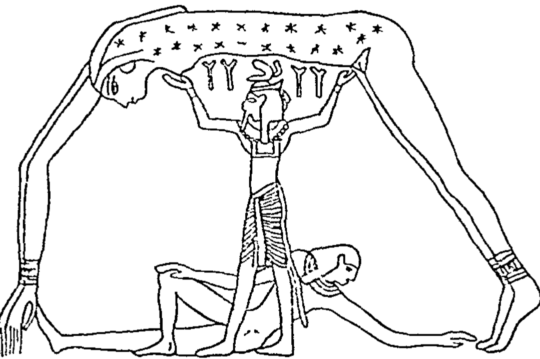
बिंब अंड्याचें सादृश्य डोळ्यासमोर उभे करी आणि त्यातूनच "आधी सगळे समुद्रमय होतें आणि त्यावर अचानक हें सूर्यांड उत्पन्न झालें" अशी सूर्योत्पत्तीची वा विश्वोत्पत्तीची कल्पना आपणांस प्राचीन इजिप्शियन लोकात प्रचलित असल्याचे दिसून येतें



(आकृति १)

दिव्यधेनु : वातावरणाचा देव 'शू' तिला उदराखाली आधार देत आहे. तिच्या उदरांत स्वर्ग आहे. तो ताऱ्यांनी दर्शविला आहे. या मार्गानेच सूर्य आपली नाव चालवितो. जहाजांत उभा असलेला सूर्य मस्तकावर सूर्यबिंब धारण केलेला दाखविला आहे.

स्वर्गदेवता : हिचें शरीर ताऱ्यांनी भरलेलें आहे वायुदेव 'शू' तिला आधार देत आहे. खाली आडवी पडलेली देवता पृथ्वी-देव 'केब' आहे.



(आकृति २) 'ए हिस्टरी ऑफ इजिप्त' (ब्रेस्टेड, पृ. ५५).

सर्वसामान्य जीवनांतील पडताळ्याचें प्रतिबिंब इतर क्षेत्रांतहि उमटावें यांत नवल नाही. याचें प्रत्यंतर देवताविषयक कल्पनांतहि दृग्गोचर होतें. जीवनातील भौतिक गरजा पुरवणाऱ्या अनेक देवदेवता इजिप्शियन मानीत असत. वाळवंटातून प्रवास करणाऱ्यांसाठी 'मन' ही देवता, तर 'टाह' ही देवता कलावंत आणि लोहारांची मानली जाई. प्रीति आणि आनंदाची अधिष्ठात्री 'इथोर' तर कालावर आणि लिखाणांवर नियंत्रण ठेवणारा देव म्हणून 'हर्मोपोलिसचा थोथ' मानला जात असे. जलदेवता, चंद्रदेवता, सूर्यदेव यांजबरोबर अनेक पऱ्यांचें अस्तित्वहि मानले जाई यांचे काम प्रजोत्पादनाच्या सुलभतेशी संलग्न होतें. यातील बरेचसे देव खुद्द इजिप्शियन शेतकऱ्याप्रमाणेच दिसण्यात योजलेले होते. देवांच्या हातांत काठी तर देवताच्या मस्तकावर वेताचे मुकुट अथवा शहामृगाची पिसे अथवा मेंढरांची शिगें योजलेली असत.

बरेसचे देव मानवी स्वरूपांत पूजले जात आणि मानवाप्रमाणेच त्याना भार्या-पुत्रांची संगत लावली जाई अर्थात् हें काम चतुर पुरोहित-वर्गाचे होतें हे उघड आहे. मानवसदृश, अर्धमानव आणि अर्धपशु यावरोबरच काही पशूंची आणि जलचरांचीहि देवताप्रमाणे पूजा करण्याचा प्रघात होता. आकाश, पृथ्वी, सूर्य इत्यादि नैसर्गिक तत्त्वेंहि देवताशी संलग्न केली गेली

(२) **देवताविषयक दंतकथा** · यांतील बरेचसे देव प्रचलित असलेल्या दंतकथातून जन्माला आले. या दंतकथाचा तपशील प्रादेशिक भिन्नतेनुरूप बराचसा बदलत असे, आणि यातूनच देवाच्या स्वरूपाबद्दल, त्यांच्या उत्पत्तीबद्दल वा त्यांच्या शक्तीबद्दल विलक्षण गुंतागुंत आणि मतभिन्नता झाली. निरनिराळ्या शहरांच्या निरनिराळ्या देवता असत आणि साहजिकच त्या स्थलांच्या बदलत्या राजकीय उत्कर्ष-अपकर्षानुरूप या देवताचे महत्त्वहि कमीजास्ती होत असे. ही बाब मानवी स्वरूपांतल्या देवताप्रमाणेच निसर्गदेवतानाहि लागू होती.

या निसर्ग-देवताचें स्वरूप आणि त्यांच्याशी निगडित असलेल्या कथामधून इजिप्शियनामध्ये प्रचलित असलेल्या काही कल्पनांचा मागोवा घेता येतो उदा.— आकाशदेवतेचें स्वरूप ससाण्याच्या (फॉल्कन) स्वरूपात दाखविले जाई. आपल्या पंखांनी हा ससाणा पृथ्वी आणि इजिप्त यांचें संरक्षण करी चंद्र-सूर्य यांचे नेत्र आणि या नेत्राची उघडझाप म्हणजेच दिवस-रात्र. जलतत्त्व म्हणजे याचा घाम आणि वायु म्हणजे याचा श्वासोच्छ्वास.

अशा तऱ्हेच्या विलक्षण देवतांची तुष्टि करून त्यांचा कोप ओढवून न घेणें हे इजिप्शियनाचें प्रमुख कर्तव्य होतें, असे मानले तर ते चुकीचें ठरूं नये; मात्र त्याकरिता त्यांना पुरोहिताची मदत अनिवार्य ठरली.

(३) **आत्म्याच्या अस्तित्वावरील अढळ विश्वास** : ही मदत अनिवार्य ठरण्याचें कारण दुहेरी होते. एक म्हणजे पुरोहितानाच समजणारी व त्यांनी घडवून आणलेली देवतांशी लगट आणि दुसरें म्हणजे आत्म्यावर विश्वास इजिप्शियन लोकांत आत्म्याच्या अस्तित्वावर विश्वास दर्शविणाऱ्या अनेक कल्पना प्रचलित होत्या आत्म्याचें मूर्तीच्या स्वरूपांत अस्तित्व दर्शविणारा 'क' अथवा 'को' याच्याकरिता थडग्यांत एक विशिष्ट जागा राखून ठेवली जात असे. याशिवाय मानवी शिर असलेला पक्षी आत्म्याचे स्वरूप दर्शवीत असे. पक्ष्याच्या स्वरूपांतला 'ईख' हासुद्धा आत्म्याचें अस्तित्व दर्शवीत असे.

आत्म्याचें कोणत्यातरी स्वरूपांत अस्तित्व मानल्यावर मरणोत्तर जीवनाचे अस्तित्व मानणे अनिवार्य झाले. या जगात ज्या प्रकारें व्यक्ति वागली आणि राहिली त्याच प्रकारें ती मरणोत्तरहि राहते असा इजिप्शियनांचा समज होता; परंतु प्रत्येक मृत व्यक्तीला जरी शरीर आणि आत्मा मानला गेला, तरी वर उल्लेखिल्याप्रमाणे ती व्यक्ति

मानवी मुख आणि पक्ष्याचे शरीर या स्वरूपात मरणोत्तर राहून आणि मनास येईल तेव्हा या जगांत चक्कर टाकून परत आपल्या थडग्यात येऊं शकते असा समज असल्याने, मृत व्यक्तीकरिता समृद्ध थडगीं बांधण्याचा प्रघात सुरू झाला. म्हणूनच थडग्यात वस्त्रे, दासदासी, खाद्ये व पेये, हरतऱ्हेची भांडी आणि चषक ठेवले जात. ओसिरिसच्या कथेनुरूप सच्छील व्यक्ति पुनर्जीवित होऊं शकते असे दर्शविल्याने, मरणोत्तर जीवनाचा नैतिक आचरणाशी दृढ संबंध जोडला गेला, आणि म्हणूनच इजिप्तच्या इतिहासातील पाचव्या, सहाव्या वंशापासूनच्या (इ. स. पूर्व २७५०–२४७५) थडग्यावर मृत व्यक्तींची उत्कृष्ट कामे कोरण्याची प्रथा अमलात आली मृताच्या पेटिकेवरहि हरतऱ्हेच्या वस्तु कोरल्या जात हेतु हा की, त्या त्याला प्रत्यक्षात दृश्य होऊन मिळाव्यात याकरिता मृताचे शरीर अत्यंत काळजीपूर्वक संरक्षिले जाईल याची ' ममी '-करणाच्या स्वरूपात व्यवस्था केली जाई

(४) **मरणोत्तर स्थिति** . मरणोत्तर मानवी आत्मा पक्ष्याच्या अथवा पशूच्या स्वरूपात दिवसा या जगात वावरू शकतो, अशा समजावरून इजिप्शियनात पुनर्जन्माची कल्पना अभिप्रेत होती असें मानणे कठीण पडते, कारण आत्म्याचे हे असें वावरणे फक्त दिवसापुरते मर्यादित होते, रात्री तो परत आपल्या थडग्यात येई शिवाय अशा तऱ्हेच्या स्वरूपाचा बदल केवळ काही मंत्रांच्या सामर्थ्यानेच त्यास प्राप्त होत असल्याने, तो तत्कालिक आणि अचिर स्वरूपाचा होता. यावरून पुनर्जन्माच्या कल्पना सरसकट प्रचलित होत्या असे मानणे बरोबर ठरत नाही, किंबहुना मृत्यूनंतरहि आत्म्याचें संरक्षक असे 'क' नामक एक तत्त्व मानले जाई. खऱ्या अर्थाने पुनर्जन्माची जरुरी भासलीच नसावी.

मृत्यूनंतरच्या जीवनविषयक कल्पना अस्पष्टपणें पाप-पुण्याच्या काही तत्त्वाशी संलग्न असाव्यात असे वाटते; कारण मृत्यूनंतर प्रत्येक व्यक्तीला ओसिरिस देवतेसमोर आपल्या कृत्याचा पाढा वाचून आपण निष्पाप होतो असे सिद्ध करावे लागे. यानंतर शुचित्वाच्या तराजूत व्यक्तीचे हृदय 'थोथ' या देवतेसमोर तोलले जाऊन मगच त्या पुण्यवान् व्यक्तीला ओसिरिस देवतेच्या राज्यात प्रवेश देण्यात येई. काही मृत तर स्वर्गीय प्रदेशात अथवा आकाशात ताऱ्याच्या स्वरूपातहि राहत.

प्राचीन असिरियन, बाबिलोनिअन आणि इजिप्शियन सर्वसामान्य तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप हे असे आहे. गुतागुंत, संदिग्धता आणि कल्पनाचा अपुरा विकास यामुळे, सध्या आपण तत्त्वज्ञानाकडे ज्या शास्त्रीय दृष्टीने पाहतो, त्या दृष्टीने त्यांच्या कल्पनाचा व तात्त्विक बैठकीचा अभ्यास करता येत नाही. एवढे मात्र खरे की, असंख्य देवता, निसर्गतत्त्वाचें दैवीकरण, देवदेवतांच्या रोषाची मनावर टांगणारी भीति, त्यामुळे आलेलें नैराश्य आणि त्याला जादूटोण्याने दृढ करून आपले वर्चस्व कायम राखण्याचा प्रयत्न करणारा पुरोहित-वर्ग, त्याबरोबरच पुनर्जन्माबद्दलची संदिग्धता, पाप-पुण्याच्या कल्पना, स्वर्ग-पातालविषयक कल्पनातील अवास्तवता – ही त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची वैशिष्ट्ये सांगता येतील. या कोलाहलांत मानव पापभीरुत्वाच्या आत्यंतिक कल्पनेने जखडला जाऊन, असंख्य देव-देवताच्या, आणि त्यांचाच दृश्य अवतार मानल्या गेलेल्या सम्राटाच्या भयाच्या दाट सावलीत वावरला ही मात्र वस्तुस्थिति ठरते.

संदर्भ-ग्रंथ : कॉटेनॉन, जी *एव्हरी-डे लाइफ इन बाबिलोन अँड असीरिया*, अनु. के. आर. व ए. आर मक्स्वेल हिस्लॉप (लंडन, १९५४), स्टाइन्डॉर्फी, जी व सीली, के. सी , *व्हेन इजिप्त रूल्ड दि ईस्ट* (शिकॅगो, १९४२); ब्रेस्टेड, जे. एच. ' *दि डेव्हलप्मेंट ऑफ रिलिजन अँड थॉट इन एन्शन्ट इजिप्त* (न्यूयॉर्क, १९१२); —— : *ए हिस्टरी ऑफ इजिप्त फ्रॉम दि अर्लिएस्ट टाइम्स टु दि पर्शियन कॉन्क्वेस्ट* (लंडन, १९०६).

शां. भा. देव

तत्त्वज्ञान, इतिहास : पहा . **इतिहास-तत्त्वज्ञान**

तत्त्वज्ञान, इस्लाम धर्मांतील . **कुराणाचा ज्ञानावरील भर** ' इस्लाममधील दार्शनिक कल्पनांची वाढ व विकास याची कथा म्हणजे मानवजातीच्या बौद्धिक इतिहासांतील एक रम्य प्रकरण आहे. तत्त्वज्ञान आणि इस्लाम यात परस्पर-विरोध आहे, असे समजणें ही एक चूक ठरेल. ज्यांनी कुराणाचा अभ्यास केलेला आहे त्याना त्या पवित्र ग्रथांत ' हिक्मत ' (ज्ञान) या शब्दावर किती भर देण्यांत आलेला आहे याची चांगली कल्पना असली पाहिजे कुराणामध्ये हा शब्द अनेक ठिकाणी आलेला आहे. कुराण सांगते, " ज्या कोणी ' हिक्मत ' (ज्ञान) दिलेले आहे, त्याने फार मोठी संपत्ति दिलेली आहे. " (११.२६९). पैगंबरांच्या काही उक्तीमध्येहि ज्ञानाच्या शोधावर खूप भर देण्यांत आलेला आहे. पैगंबरसाहेब नेहमी म्हणत असते, " विद्वानाची शाई हुतात्म्याच्या रक्ताहून अधिक पवित्र आहे." तसेंच, " जो ज्ञानाच्या शोधासाठी आपले घर सोडतो तो ईश्वरी मार्गाने जात असतो." यावरून हें स्पष्ट होते की, इस्लामच्या अनुयायांनी आपापल्या कुवतीप्रमाणे ज्ञानप्राप्तीची कला अवगत व विकसित केली पाहिजे, अशी आशा बाळगण्यात आलेली होती.

मुहंमदांनी प्रवर्तिलेला धर्म साधा आणि व्यवहार्य होता; परंतु जसजसा इस्लामचा प्रसार होऊ लागला, तसतसे कुराणांतील वचनाचा अर्थ लावण्याच्या बाबतीत नवनवीन प्रश्न उपस्थित होऊ लागले. तरीपण अरबानी विश्वावर अधिराज्य गाजविणाऱ्या सर्वश्रेष्ठ ज्ञानालाच मान्यता दिली. एके ठिकाणी असे सांगण्यात आलें आहे की, मानवी कर्मावर एका सर्वशक्तिमान् संकल्पाचे नियंत्रण असते. दुसऱ्या एके ठिकाणी मानवी इच्छा-स्वातंत्र्याची कल्पना अत्यंत जोरदार शब्दांत मांडण्यांत आलेली आहे कुराणाने स्पष्ट सांगून टाकलें आहे की, " जो कोणी पाप करील त्याची जबाबदारी त्याच्यावरच राहील." (४.३). याचा अर्थ असा की, मानव हाच त्याच्या स्वत:च्या आचरणाचा संपूर्ण धनी आहे. त्याला ज्या शक्ति देण्यांत आलेल्या आहेत त्याचा सदुपयोग किंवा दुरुपयोग करण्याची जबाबदारी त्याच्यावरच आहे. त्याची जशी प्रवृत्ति असेल त्याप्रमाणे तो वर चढेल किंवा खाली पडेल. मात्र खाली पडलेल्या माणसाला ईश्वरी मार्गदर्शनाची हमी देण्यांत आलेली आहे. इच्छा-स्वातंत्र्य आणि नियतिवाद यांच्या बाबतीत इस्लामच्या पैगंबरांची शिकवण अशी आहे; परंतु त्यानंतरच्या काळांत ख्रिस्ती धर्म आणि इस्लाम या दोहोमध्ये हीच समस्या संघर्षक्षेत्र बनून राहिली.

मदिना-संप्रदाय . अरबी दार्शनिक विचारधारा सर्वप्रथम मदिना-संप्रदायातून निर्माण झालेली होती, हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

कालान्तराने इच्छा-स्वातंत्र्य आणि नियतिवाद याविषयीच्या कल्पनेने अधिक निश्चित स्वरूप धारण केले आणि तिचे एक तत्त्वज्ञान बनले. मदिनेहून ही कल्पना दमास्कस, कूफा, बसरा व बगदाद या ठिकाणी गेली आणि तिने तत्त्वसंग्राहक संप्रदायांना जन्म दिला. उम्मय्यांच्या कारकीर्दीत (इ. स. ६६१–७५०) जबरिया (नियतिवादी) नांवाचा एक संप्रदाय निर्माण झाला. त्याचा संस्थापक जहान् बिन सफवान हा होता. जबरियाच्या मते मानव हा त्याच्या कोणत्याच कृत्यांबद्दल जबाबदार नसतो; कारण ती कृत्ये सर्वस्वी ईश्वराकडूनच आलेली असतात मानवाला पारितोषिक मिळावयाचे की शिक्षा, ही गोष्ट मानवी कृत्याच्या बाबतीतील निरंकुश ईश्वरी सत्तेवर अवलंबून असते. जबरिया संप्रदायाच्या या दैववादाविरुद्ध विचारवंतांनी बंड पुकारले, यात काहीच आश्चर्य नाही मावाद अल जुबानी, युनुस अल असवारी आणि गैलान दिमिस्की याच्यासारख्या विचारवंताचा एक गट तयार झाला आणि त्याने मानवी कृत्याच्या बाबतीतील स्वातंत्र्याचा निर्भयपणें उद्‌घोष केला. हा संघर्ष दमास्कसहून बसऱ्याला गेला आणि तेथे त्याने कळस गाठला 'धर्म आणि तत्त्वज्ञान याच्या बाबतीतील विचाराच्या त्या नाजूक अवस्थेत अल हसन अल बसरी (मृत्यु ७२८) हा इस्लामच्या प्रारंभिक काळातील सर्वात अधिक उल्लेखनीय तत्त्वज्ञ पुढे आला अल हसन हा पूर्व नियतिवादाचा कट्टर विरोधक होता. सत्ताशास्त्रीय प्रश्नांसंबंधी तो अत्यंत तर्कशुद्ध पद्धतीने चर्चा करीत असे. मुअतजिला या नांवाच्या पंथाचा प्रवर्तक वासिल इब्न अत्ता (इ. स ६९९–७४८) हा अल हसनचा शिष्य होता, ही लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट आहे एका धार्मिक प्रश्नावर आपल्या गुरूशी मतभेद झाला, आणि म्हणून त्याला सभागृह सोडून जाण्यास सागण्यात आलें.

मुअतजिला : मुअतजिला याचा अर्थ संबध-विच्छेदक. त्यावरूनच संप्रदायाला हे नांव पडले. वासिल इब्न अत्ताने लवकरच आपल्या गुरुपेक्षाहि अधिक कीर्ति मिळविली, आणि आपल्याभोवती अत्यंत समर्थ व अत्यंत उदार लोक जमविले मोठमोठे विद्वान्, महत्त्वाचे शास्त्रज्ञ, गणितज्ञ आणि इतिहासवेत्ते त्याच्या संप्रदायाच्या झेंड्याखाली गोळा झाले. अब्दु हुजाइल, इब्राहीम इब्न सय्यद, अननज्जाम, अल अल्लफ, अल जहीज यांसारख्या ग्रीक तत्त्वज्ञानाशी व तर्कशास्त्राशी उत्तम प्रकारे परिचित असलेल्या विद्वानांनी त्या शास्त्रांतून अनेक कल्पना आपल्या संप्रदायांत समाविष्ट करून घेतल्या आणि अशा प्रकारे मुसलमानांच्या दार्शनिक विचारावर एक नवा ठसा उमटविला

मुअतजिला संप्रदायाच्या मते शाश्वतता हे ईश्वरी अस्तित्वाचे ठळक वैशिष्ट्य आहे. परमेश्वर अनादि-अनंत असून तोच त्याचा विशेष गुण आहे. ते एकमुखाने सागतात की, ईश्वरी गुण आणि ईश्वर ही पूर्णपणे अभेद्य आहेत

मुअतजिलीच्या मतें ईश्वरी शब्द हा निर्माण केला जातो, आणि निर्माण झाल्यावर तो शब्दांच्या व ध्वनीच्या रूपाने व्यक्त होतो. त्यामुळे सनातनी मुस्लिम तत्त्वज्ञांप्रमाणे कुराण हे अनादि आहे, असे ते मानीत नाहीत.

संकल्प करणे, ऐकणें व पाहणें या गोष्टी देवाच्या ठिकाणी असतात ह्या गोष्टींचे ते एकमताने निराकरण करतात.

भौतिक डोळ्यांनी ईश्वराला स्वर्गामध्ये पाहतां येणें शक्य आहे ही गोष्ट मुअतजिली साफ नाकारतात.

भौतिक वस्तूंशी निगडित असलेल्या गुणांनी (उदा –दिशा, स्थान, दृश्य, शरीर, बदल, निवृत्ति, प्रवृत्ति, विलोपन इत्यादि) ईश्वराचें वर्णन करणे मुअतजिली निषिद्ध मानतात कुराणामध्ये अशा गुणानी युक्त असलेल्या ईश्वराचे वर्णन जेथे आलेले आहे तेथें तें शब्दशः घेण्यासाठी नसून आलंकारिक किंवा लाक्षणिक अर्थानें घ्यावयाचे आहे, असे ते मानतात या सिद्धान्ताला ते 'तौहीद' (अद्वैतवाद) असें नांव देतात

माणूस हा आपल्या बऱ्यावाईट कर्माची फळे भोगणारा प्राणी आहे अशी मुअतजिलीची श्रद्धा आहे. त्याच्या बऱ्यावाईट कृत्याप्रमाणे त्याला भावी जगात पारितोषिक किंवा शिक्षा मिळते. पाप किंवा अन्याय याचा संबंध ईश्वराशी जोडता येणार नाही, कारण जर देवानेच पाप निर्माण केलें असेल तर तो स्वतःच पापी ठरेल. या सिद्धान्ताला त्यानी 'अदल' (न्याय) असे नाव दिले आहे.

इस्लामच्या या बुद्धिवादी विचारवंतानी उदारमतवादी लोकांवर खूपच प्रभाव पाडला. काही उम्मय्या व अब्बासी खलिफाकडून त्यांना जोरदार पाठिंबा मिळाला अल मामून हा अब्बासी खलिफा (मृत्यु इ. स. ८३३) याच्या शिकवणुकीने इतका प्रभावित झाला की, त्याने मुअतजिला पंथ हा आपल्या राज्याचा सरकारी धर्म असल्याचे जाहीर करून टाकले. या बाबतीत तो इतक्या थराला गेला की, ईश्वरी शब्द (कुराण) मानवनिर्मित आहे, तो अपौरुषेय नाही, ही गोष्ट कबूल करण्यास नकार देणाऱ्या धर्मपंडिताचा त्याने भयंकर छळ केला. सगळ्या सनातनी लोकानी मुअतजिली दृष्टिकोणाविरुद्ध भयंकर जोराचे वादळ उठविले सलजूक तुर्कांच्या आगमनानंतर (इ. स. १०६३–१११०) पौरस्त्य देशातील इस्लाममधून मुअतजिला संप्रदायाचा झपाट्याने ऱ्हास सुरू झाला, परंतु स्पेनमध्ये आणि काही लहान-सहान संस्थानिकाच्या दरबारात या पंथाला थोडाफार पाठिंबा मिळत राहिला. या वेळपर्यंत सनातनी तत्त्वज्ञान-पद्धतीच्या उदयाला अनुकूल भूमिका तयार झाली होती.

वस्तुतः सनातनी विचारपद्धती ही बुद्धिवादी विचारपद्धतीची प्रतिक्रिया म्हणूनच सुरू झाली. अशा प्रकारची चळवळ सुरू होणें अपरिहार्य होतें. कुराण व सुन्नत (मुस्लिम कायदेकानू) याना चिकटून राहिलेल्या सनातनी मुसलमानांनी मुस्लिम धर्मसंस्थेत कोणतीहि नवीन गोष्ट (बिद्‌अत) सामील करून घेण्यास साफ नकार दिला, कारण ॲरिस्टॉटल व प्लेटो यांच्या शिकवणुकीमुळे नास्तिकतेला किंवा पाखंडीपणाला प्रोत्साहन मिळतें, असे त्याना वाटत होते वर सांगितल्याप्रमाणे बुद्धिवादी मुअतजिला संप्रदायावर ग्रीक विचारसरणीचा जो प्रभाव पडला, त्यामुळे कुराणाच्या शिकवणीशी विसंगत असलेले मुद्दे ते काढू लागले. त्यामुळे सनातनी पंडितानी स्वतःला एका बाजूने मुअतजिला संप्रदाय व तत्त्वज्ञानी आणि दुसऱ्या बाजूने शिया व सुफी यांच्यापासून काळजीपूर्वक दूर ठेवले. कुराणाचा अर्थ, परंपरा व धार्मिक संस्कार यांचे अध्ययन करण्यावरच त्यांनी आपले लक्ष केंद्रित केले. इस्लाममधील 'कलाम'चा (इस्लामी तर्कशास्त्र) प्रारंभ मुअतजिला संप्रदायापासून सुरू झालेला असला

तरी सनातनी पडितांनी त्या वेळी प्रचलित होऊन बसलेल्या नास्तिक निष्कर्षांना विरोध करून परपरागत श्रद्धाचा पाठपुरावा करण्यासाठी त्यावर सनातनी दृष्टिकोणातून भाष्ये करण्यास सुरुवात केली. सनातनी सप्रदायातील सोवळ्या मडळीना बुद्धिवादी मुअतजिलापासून वेगळे करण्यासाठी 'मुतकल्लिमीन' (तर्कवादी) हे नाव देण्यात आले. सनातनी मतप्रणालीच्या या अनुयायामध्ये वेगवेगळ्या इस्लामी देशात एकाच वेळी उदयास आलेल्या अनेक मतप्रणालीचे लोक होते. त्यामध्ये स्पेनमधील इब्न हुजुमचा सप्रदाय, इजिप्तमधील अल तहावीचा पथ, समरकदच्या अल मतरुदीचा सप्रदाय आणि इराकमधील अल अशअरीचा सप्रदाय याचा समावेश होतो. यापैकी शेवटचा सप्रदाय हा त्याचा प्रभाव व विचाराची मौलिकता यामुळे विशेष प्रख्यात झाला

अल अशअरी आणि त्याचा संप्रदाय · अबुल हसन अल अशअरी (मृत्यु इ. स. ९३५) हा सुरुवातीस कडवा मुअतजिली होता, परंतु पुढे एका धार्मिक प्रश्नाच्या बाबतीत आपला गुरु अल जब्बाई याच्याशी मतभेद झाल्यामुळे त्याने मुअतजिला सप्रदायाला रामराम ठोकला. मुअतजिली विचारसरणीला विरोध करणारा 'किताब अश्शरह वत्तफसील' (भाष्य व विवरण याचे पुस्तक) नावाचा एक ग्रथ त्याने लिहिला

अशअरी पथाच्या शिकवणुकीचे विहगमावलोकन केल्यास सनातनी सप्रदायाचे दार्शनिक वैशिष्टच लक्षात येण्यास मदत होईल अशअरी पथाच्या अनुयायामध्ये वैयक्तिक मतभेद असले, तरी साक्षात्कार, अत स्फूर्ति किवा अत प्रेरणा हाच ज्ञानाचा एकमेव मार्ग आहे आणि त्याच्या निर्णयापुढे युक्तवादाने मान तुकविली पाहिजे, या बाबतीत त्याचे एकमत आहे एखादी गोष्ट किवा वस्तु खरोखरी कशी आहे, हे समजणे म्हणजे ज्ञान. ती कशी दिसते याला महत्त्व नाही; परतु कोणत्याहि गोष्टीचें वास्तविक स्वरूप म्हणजे तरी काय? हा प्रश्न उपस्थित करून त्यानी काटवर आघाडी मारली प्राच्यविद्याविशारद डी बी मॅक्डोनाल्ड यानी म्हटल्याप्रमाणे या प्रश्नाचे उत्तर देण्यात त्याना काटपेक्षा अधिक पूर्णत्व प्राप्त झालेले होते. एखादी वस्तु पाहणे म्हणजे तिचे ज्ञान होणे नव्हे, कारण वस्तूचे दर्शन हे स्थळ व काळ यानी जखडलेले असते त्याच्या ठिकाणी गुण व परिमाण असल्याचे दिसते आणि कारण व परिमाण याच्या दृष्टिकोणातून त्याच्याकडे पाहिले जाते, परतु स्थळ, काळ, परिमाण, क्रिया, वगैरे ॲरिस्टॉटलने मानलेलें पदार्थ हे केवळ सबध होत, आणि सारे सबध हे आत्मनिष्ठ असतात सबध हा वस्तुनिष्ठ असेल तर तो कोणत्या तरी वस्तूत विद्यमान असला पाहिजे, तथापि ज्या दोन वस्तूना तो एकत्र आणतो त्यापैकी एकाहि वस्तूत तो विद्यमान असू शकत नाही, म्हणून तो तिसऱ्या एखाद्या वस्तूत असला पाहिजे, परंतु ही तिसरी वस्तु आणि पहिल्या दोन वस्तू याना एकत्र आणावयाचे तर इतर संबधाची गरज भासणार आणि या इतर सबधाना विद्यमान राहण्यासाठी आणखी इतर वस्तूची गरज लागणार अशा तऱ्हेने अनवस्था प्रसग निर्माण होईल व तो तर सर्वथा अग्राह्यच होय, म्हणून सबधाना अस्तित्व नाही ते केवळ बाह्य देखावे आहेत इतर सर्व संबधाप्रमाणे वस्तु आणि आकार यांच्यातील ॲरिस्टॉटलने सागितलेला सबध हाहि केवळ भासच होय. ज्या निसर्गामध्ये हे सारे सबध अतर्भूत असतात, तोहि एक आत्मनिष्ठ देखावाच असतो त्याला स्वतत्र अस्तित्व नसते. वस्तु ज्या स्वरूपात आपल्याला दिसतात त्या स्वरूपात वस्तुत. त्या अस्तित्वहीनच असतात. गुण व वस्तु याच्याव्यतिरिक्त दुसरे काहीहि वस्तुनिष्ठ नसते; परतु गुणविरहित वस्तूचे अस्तित्वच सभवत नाही; तथापि गुण हे केवळ आगतुक असतात. ते चचल असतात. ते येतात आणि जातात; म्हणून वस्तूहि येतात आणि जातात. गुण आणि वस्तु याचें अस्तित्व क्षणमात्रच असते. याचाच अर्थ असा की, ती परमाणुरूप असतात. सारे जग परमाणूनी भरलेले आहे मानसिक व भौतिक विश्वातील स्थळकाळांतील साऱ्या दृश्य वस्तूचा आधार मूलचिदणुचा पुज हा होय. हे चिदणु एकमेकाना स्पर्श करीत नाहीत; कारण अलग-अलग राहण्यासाठी त्यांच्यामध्ये पूर्णपणे पोकळी असली पाहिजे. त्यांना विस्तृति नाही; परतु त्याना केवळ स्थिति असते. केवळ स्थल-चिदणुच अस्तित्वात आहेत असे नव्हे, तर काल-चिदणुहि आहेत. ज्याप्रमाणे अवकाश ही परमाणूची एक शृंखला असते, त्याप्रमाणे काळ हीहि स्पर्श न करणाऱ्या क्षणाची मालिका आहे स्थळ-काळाचे हे चिदणु आपल्यामधील पोकळीच्यापलीकडे उड्या मारत असतात आणि तसें करिताना स्वत.ला एक झटका देतात त्यांचें अस्तित्वात येणे आणि विलय पावणे याच्यामुळेच सारी परिवर्तने होत असतात. ते चिदणु स्वत मात्र अपरिवर्तनशील असतात. या विवेचनावरून ते सनातनी विद्वान् ग्रीक तत्त्वज्ञापासून किती दूर आणि आधुनिक भौतिक शास्त्रज्ञांना व लायब्निझला किती जवळचे होते, हे आपल्याला स्पष्ट दिसून येते. लायब्निझचा दृष्टिकोण आणि त्याचा दृष्टिकोण याची तुलना करणे मनोरंजक होईल लायब्निझचे चिदणु विकसनशील, परतु अपरिवर्तनीय आहेत चिदणूमधील क्रमाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी लायब्निझला पूर्वप्रस्थापित सुसगतीच्या कल्पनेचा आधार घ्यावा लागतो, तर अशअरी ईश्वराचा आधार घेतात. त्याच्या मते ईश्वराला पूर्णपणे स्वतत्र सकल्पशक्ति आहे तो चिदणूना निर्माण करतो, त्याचा नाश करतो व त्याच्यात सबंध प्रस्थापित करतो. सारी नियमबद्धता ईश्वराच्या सकल्पातून निर्माण होते; व दृश्य स्वरूपातील सुसबद्धता हीसुद्धा त्याच्या कार्यामुळेच आलेली आहे; म्हणून विश्वातील सारे बदल हे ईश्वरी चमत्कार असतात. जगामध्ये कारणात्मक नियम असे नाहीत, कारण सारा कार्यकारणभाव ईश्वरी सकल्पामध्ये अनुस्यूत असतो अस्तित्व हा वस्तूचा गुण नसून ते सद्वस्तूचे सारतत्त्वच आहे आणि केवळ ईश्वरालाच अस्तित्व आहे; इतर सारी माया आहे. ही आभासरूप माया परमाणूवर आधारलेली असून, हे परमाणु ईश्वराच्या सकल्पाने निर्माण होतात, नष्ट होतात आणि त्यांना वेगवेगळी रूपे देण्यासाठी त्याची वेगवेगळी समिश्रणे केली जातात. ईश्वर आणि त्याचे सत्त्व यात तादात्म्य असून त्याचा शब्द हा त्याच्याप्रमाणेच शाश्वत आहे. त्याची लक्षणे त्याच्या सत्त्वापासून भिन्न आहेत. त्याच्यापासून बऱ्या व वाईट दोन्ही प्रकारच्या गोष्टी उगम पावतात आणि अशक्य गोष्टीवरहि त्याचे नियंत्रण चालते, परतु त्याचबरोबर अशअरीचे असेहि मत आहे की, देवाला कोणताहि दुर्गुण आपण चिकटवू शकत नाही नैतिकदृष्टचा बऱ्या व वाईट, लाभदायक व हानिकारक अशा दोन्ही प्रकारच्या गोष्टी सकल्पाने निर्माण होतात त्याला ज्ञान व सकल्पशक्ति दोन्ही असल्यामुळे त्या ज्ञानावरहुकूम तो प्राण्याकडून इच्छा करवितो आणि लौहेमहफूज नामक पाटीवर ते नमूद करवितो हे पूर्वज्ञान म्हणजे त्याची आज्ञा, निर्णय व निश्चय आहे तिच्यात काही

फेरबदल किंवा कमीअधिक होऊं शकत नाही. देवाने मनुष्याने करावयाच्या ज्या गोष्टी आधीच ठरविल्या आहेत, व ज्या करण्याची मनुष्यांत क्षमता निर्माण होत असते, त्या त्याने करणे म्हणजे आपले कर्तव्य योग्य प्रकारें पार पाडणे होय. याला 'उपार्जन-सिद्धान्त' (कस्व) असें म्हणतात. या सप्रदायाची एकूण विचारसरणी पाहता तिच्यांत लायब्निझ, बर्क्ले, काट व ह्यूम यांची तत्त्वज्ञाने आणि आधुनिक भौतिक विज्ञानाच्या कल्पना कशा अनुस्यूत आहेत याची कल्पना आपल्याला येऊ शकते.

या सप्रदायाचे मुख्य तत्त्वज्ञ अल अशअरी (मृ. इ. स. ९३५), अबू-बकर बाकिलानी (मृ. १०२५), अल जुवैनी (मृ. ११००), शहरस्तानी (मृ ११९०), अल राजी (मृ. १२२२) आणि अल गज्जाली (मृ ११११) हे होत यांपैकी शेवटचा म्हणजे अबू हामिद अल गज्जाली हा आजवरच्या इस्लामातील एक सर्वश्रेष्ठ धार्मिक द्रष्टा समजला जातो. कीर्तीच्या अत्युच्च शिखरावर असताना दार्शनिक व धार्मिक शास्त्रामध्ये प्रवीण असलेल्या अल गज्जालीला फार मोठ्या आध्यात्मिक संघर्षातून जावे लागले, आणि त्याने साऱ्या पदव्या व भौतिक मानसन्मान झुगारून देऊन सरतेशेवटी साक्षात्कारवादाचा आश्रय केला. त्यातच त्याला सुख व समाधान लाभले (अल गज्जालीच्या शिकवणुकीची माहिती 'तत्त्वज्ञान, पर्शो-अरेबिक' या लेखांत मिळेल).

वरील विवेचनावरून अशअरी पथाची विचारसरणी मुअतजिली बुद्धिवादाच्या विचारसरणीच्या अगदी उलट असल्याचे दिसून येईल. सनातनी सप्रदायाला मुसलमानांमधील फार मोठ्या समाजाचा पाठिंबा मिळाला हें खरे; परतु ॲरिस्टॉटलच्या विचारप्रणालीला चिकटून राहण्याच्या चुकीबद्दल त्यांना दार्शनिकाचा विरोध झाला. दुसऱ्या बाजूने त्याना कडव्या हंबल-पथीयाच्या विरोधालाहि तोंड द्यावे लागले. [हा हंबल पथ इमाम अहमद बिन हंबल (मृ ८५५) याने स्थापन केला होता, त्याला सुन्नी कायद्याचा चौथा संप्रदाय असे म्हणतात.] इस्लाममध्ये कोणतीहि नवी गोष्ट आणण्यास या मंडळीचा सक्त विरोध होता. इस्लामच्या नूतनीकरणाला या हंबल-पथीयांनी अगदी अल मामूनच्या काळापासून अशअरी-पंथ हा सुन्नी मुसलमानाचा सर्वमान्य पथ बनेपर्यंत अगदी कडवा व सतत विरोध केला.

इब्न तैमिया : जगली तार्तराच्या हातून बगदाद शहराची लुटालूट झाल्यानतरच्या काळात सनातन धर्माचा पाठीराखा म्हणून थोर धर्मशास्त्रज्ञ व कायदेपडित तकी अल दीन अहमद इब्न तैमिया (मृ १३२८) उदयास आला. त्याने सुन्नीवाद, सूफीवाद व पाडित्यवाद या तिन्हींच्या नवीन समन्वयाला जोराचा विरोध केला. दिवसेदिवस वाढत असलेला सतांचा सप्रदाय व मुस्लिम जनतेकडून त्याना मिळणारी अतिरेकी श्रद्धा पाहून त्याला वाईट वाटे. त्याच्या मते खुद्द पैगंबराच्या कबरीला ठराविक प्रसगाखेरीज अधिक वेळा भेट देणे म्हणजे मूर्तिपूजेचाच एक नवा प्रकार होता. मग एखाद्या मृत सूफीच्या थडग्याला भेट देण्याची तर गोष्टच राहूं द्या. इब्न तैमिया हा खरा मूळच्या तत्त्वाना मान देणारा होता. लोकानी कुराण व सुन्नत यांच्याकडे वळावे, असे त्याचें सागणे होते ईश्वरज्ञानाच्या प्रश्नावर तत्त्वज्ञानी व पंडित यांच्याशीं त्याचा कडवा विरोध होता माणूस देवाला जाणू शकत नाही; म्हणून देवाला जाणणे हे त्याचे काम नसून, त्याची आज्ञा पाळणे हेच त्याचें कर्तव्य होय. ईश्वराचे गुण किंवा लक्षणें ही खरी असली तरी तो मानवाच्या कल्पनाशक्तीच्या पलीकडे अत्यत गूढ, भयावह आहे. इब्न तैमियाने अशअरी दृष्टिकोणावर टीकेची झोड उठविली. अल गज्जालीच्या सदेशातील प्रांजळपणाविषयीहि तो संशय व्यक्त करतो. त्याच्या मते अल गज्जाली हा तत्त्वज्ञान आणि धर्म याच्यामध्ये हेलकावे खात असून ज्यू व ख्रिश्चनच नव्हे तर जुन्या मूर्तिपूजक अरबाच्य। श्रद्धांहून अधिक खालच्या दर्जाच्या समजुतीचा तो पाठपुरावा करतो. अशअरीपथीय व सूफी याच्याबद्दल कमालीचा तिटकारा बाळगणाऱ्या इब्न तैमियासारख्या धर्मवेड्याच्या नशिबी तुरुंगवास येणे अटळच होतें. त्या ठिकाणी राहून त्याने आपल्या विरोधकावर हल्ले चढविणारे आणि त्याचे मुद्दे खोडून काढणारें प्रचड लिखाण करण्याचा सपाटा चालविला. अखेर त्याला शाई व कागद देणेहि बंद करण्यात आले. त्याला तुरुंगवासाची शिक्षा झाल्यानंतर एका महिन्याच्या आंतच, इ. स. १३२८ साली, तो मरण पावला. अठराव्या शतकाच्या मध्यास अरबस्तानात सुरू झालेल्या वहाबी चळवळीमुळे सौद घराणे अधिकारावर आलें. या घटनेवरून इब्न तैमियाच्या शिकवणीच्या प्रभावाची कल्पना यावी. 'आधुनिक अजहरी' (कैरोच्या अल अजहर विद्यापीठाचे धर्मशास्त्रज्ञ) आणि इजिप्तमधील मुस्लिम ब्रदरहुड ही सघटना यांच्यावर इब्न तैमियाच्या सिद्धान्ताचा खूपच प्रभाव पडलेला आहे

सुफीवाद : एक सिंहावलोकन . सुफीवाद या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या इस्लाममधील एका साक्षात्कारवादी पंथाचा उल्लेख केल्याखेरीज हे सिंहावलोकन पूर्ण होणार नाही. काही आधुनिक विद्वानांनी अत्यंत परिश्रमपूर्वक केलेल्या संशोधनावरून आता असें सिद्ध झाले आहे की, सुफीवादाची चळवळ ही इस्लामच्या मूळतत्त्वांशी विरोधी नसून, कुराणांतील श्लोकामध्ये या चळवळीचे समर्थन करणारे आधार मिळू शकतात. एका सहस्रकाच्या कालखडात विखुरलेल्या, इस्लाममधील साक्षात्कारवादी कल्पनाच्या विकासाचे सविस्तर विवेचन करणे, या ठिकाणी शक्य नाही. ज्या वाचकाना या विषयाची गोडी असेल त्यानी आर. ए. निकोल्सन, ए. जे. आरबेरी आणि एम. मासिगनॉन यासारख्या प्राच्यविद्याविशारदाचे ग्रथ पाहावेत. हजरत मुहम्मद पैगंबर व त्याचे सहकारी याच्या जीवनांकडे पाहिल्यास ती कमालीचे पावित्र्य व साधेपणा यांनी परिपूर्ण असल्याचें आपल्याला दिसून येईल. डोळ्यात भरणारा इस्लामचा प्रसार, विजयानंतरच्या लुटालुटीत मिळालेली अपार सपत्ति आणि राजकीय सत्तेचा हव्यास, यांमुळे हे काटक व कष्टसहिष्णु अरब विलासी जीवनाचे भोक्ते बनले; परतु त्याचबरोबर भौतिक सुखाबद्दल तिटकारा बाळगणारे धर्मभीरु लोकहि तेथे होते. ते आपला सर्व काळ उग्र तपश्चर्या आणि नामस्मरण यात घालवीत असत. त्याना 'जाहिद' (कर्मठ विरक्त) असें म्हणण्यात येई. त्या काळच्या कर्मठ पुरुषांमध्ये अल हसन अल बसरी (मृ. ७२८) आणि राबिया (मृ ८०१) याची नावे उल्लेखनीय आहेत यांपैकी राबियाने सुफीवादात आत्मानदाच्या गोडीचा समावेश करण्यामध्ये पुढाकार घेतला. इस्लामच्या उदयानतरच्या पहिल्या शतकांत सुफी

हा शब्द प्रचारात आलेला नव्हता, ही लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट आहे. हा शब्द बहुधा इसवी सनाच्या आठव्या शतकात कूफामध्ये अबू हाशिम या तपस्व्याच्या संदर्भात पहिल्याप्रथम वापरला गेला असावा पुढे कालान्तराने, मुख्यत ख्रिस्ती अनुभववाद व नव-प्लेटोवाद याच्या प्रभावामुळे सुफीवादात, अनेक परकीय गोष्टी शिरल्या. त्याचा ताळतंत्र सुटून त्यात अतिरेकी भावनाप्रधान गोष्टी शिरल्या. इराणी भूमीत सुफीवादाचा भरघोस विकास झाला आणि तेथे अल जुनैद (मृ. ९१०), बायजीद बुस्तामी (मृ ८७५), अल हल्लाज (मृ ९२२), शिबली (मृ. ९४६), इब्राहीम बिन आदम (मृ ७७७), अल मुहासिबी (मृ ८३७) याच्यासारखे महत्त्वाचे सुफीवादी व इतरहि अनेक उदयास आले त्यानतर व्यवस्थापनेचा काळ आला. सुफीवादासबंधी सुसबद्ध माहिती देणाऱ्या सुरुवातीच्या ग्रथापैकी अल सुराजचा 'लुमा' (९८८), अबू तालिक मक्कीचा 'कुत उलकल्ब' (९९६), अल कुशैरीचा 'रिसाला' (१०७२) आणि अल हुज्जवैरीचा 'कश्फुल महजूब' (१०५७) हे ग्रथ उल्लेखनीय आहेत अल गज्जालीच्या प्रयत्नामुळे सुफीवादाला चिंतनशील पथाचे रूप प्राप्त झाले. अल गज्जालीचे व्यक्तिमत्त्व आणि सिद्धान्त यामध्ये निर्व्याज धार्मिक पावित्र्य व दार्शनिक वस्तुनिष्ठता, परमेश्वराविषयीच्या साक्षात्काराची उत्कटता व तिच्या अभिव्यक्तीसाठी वापरलेली शास्त्रीय सूक्ष्मता याचा समन्वय झालेला आहे. त्याच्या आगमनाच्या फार पूर्वी सूफीवादाचें जे मानाचे स्थान नाहीसे झाले होते ते त्याने त्याला परत मिळवून दिले मोहिउद्दिन इब्न अरबी (जन्म ११६४) याच्या उदयानंतर सुफीवादाच्या तत्त्वज्ञानाने आपले परमोच्च शिखर गाठले. मक्का व दमास्कस येथील आपल्या यात्रेत त्याने 'फुसूस उल हिक्म' (तत्त्वज्ञानाची रत्ने) आणि 'अल फुतूहात अल मक्किया' (मक्केतील ऐशोन्मेष) हे आपले सर्वोत्कृष्ट ग्रथ लिहिले. त्यात त्याचे अनुभववादी दार्शनिक सिद्धान्त सापडतात हे ग्रथ वाचावयास व कळण्यास सोपे नाहीत, कारण इब्न अरबीचा सुफीवाद अधिक विस्तृत क्षेत्रामध्ये संचार करतो आणि आध्यात्मिक अनुभूतीच्या अगदी खोल तळाना स्पर्श करतो यामुळे इब्न अरबी हे इस्लाममधील अत्यत वादग्रस्त व्यक्तिमत्त्वापैकी एक बनले असल्यास आश्चर्य नाही. काही कट्टर उलेमाच्या मते इब्न अरबीचे साक्षात्कारवादी सिद्धान्त हे कुराणातील वचनाच्या पूर्णपणे विरोधी आहेत, तरीपण इब्न अरबी याला इस्लामी जगात अत्यत आदराचे स्थान आहे.

सुफीवादी विचारसरणीचा अल गज्जालीनतर होऊन गेलेल्या इराणी कवीवर इतका प्रभाव पडला की, सुफीवादी कवीची एक तेजस्वी मालिकाच तेथे निर्माण झाली त्यापैकी फरीदुद्दीन अत्तार (मृ १२३०) जलालुद्दीन रूमी (मृ १२७३), सादी (मृ. १२९२) आणि हाफिज (मृ १३९८) ही नावे विशेष उल्लेखनीय आहेत

भारतातील सुफीवाद भारतातील सुफीवादाचा इतिहास सागावयाचा म्हणजे एक स्वतत्र ग्रंथच लिहावा लागेल ज्या वेळी या उपखडातील राज्यकर्ते आपापली साम्राज्ये निर्माण करण्यात गढून गेले होते, त्या वेळी येथील मुस्लिम सुफी देशाच्या कोनाकोपऱ्यापर्यंत अध्यात्मवादाचा प्रकाश नेऊन पोचविण्यात तल्लीन झाले होते भारतीय सुफीवादात अनेक आध्यात्मिक परंपरा निर्माण झाल्या त्यानी भारतीय मुसलमानांच्या जीवनात फार महत्त्वाची कामगिरी बजावली आहे भारतातील आध्यात्मिक मुस्लिम परंपरामध्ये कद्रिया, चिश्तिया, सुहरावर्दिया व नक्शबदिया या चार महत्त्वाच्या परपरा होत.

तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने बोलावयाचे तर सुफीवादी चिंतनातूनहि मूलभूत दर्शनशास्त्राचेच मुद्दे उपस्थित होतात. ज्ञानशास्त्राच्या विचारक्षेत्रांत सुफीलोक केवळ अत प्रेरणा, समाधि किंवा अत स्फूर्ति याचाच प्रभाव मान्य करतात याच्याउलट 'प्रज्ञा' हा मानवांतील कमी महत्त्वाचा गुण आहे, असे ते मानतात केवळ अंत स्फूर्तीच्याद्वारेच माणसाला ईश्वराचें ज्ञान होऊं शकते. तरीकतच्या (आत्मशुद्धि . सुफीचें उद्दिष्ट) मार्गाने जाणाऱ्या खऱ्या प्रवाशाला फना (शून्यता, विलीनता) या ध्येयापर्यंत पोहोचताना अनेक स्थितीतून व मुक्कामातून जावे लागते; परतु काहीच्या मते फना हे सुफीचे अतिम उद्दिष्ट नव्हे त्याच्यानंतर 'बका' (अनश्वरता) या नावाचा आणखी एक टप्पा आहे सालिकच्या (सुफी-साधक) दृष्टीने ईश्वराचें अत्यत सुखद दर्शन हाच परमानंद होय स्रष्टा (खालिक) आणि सृष्टि किंवा मानव (मखलूक) याच्यांतील सबधाचे स्वरूप काय ? या प्रश्नाच्या बाबतीत बहुसख्य सुफी विचारक असें मान्य करतात की, हा संबंध द्वैत स्वरूपाचा (गैरियत) आहे, आणि जे लोक ईश्वर व मानव हे अभिन्न आहेत (ऐनियत) असे मानतात, ते पूर्णपणें सर्वेश्वरवादी होत या ठिकाणी हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, सूफी सर्वेश्वरवाद हा वेदान्ती सर्वेश्वरवादाहून वेगळा आहे या दोहोतील फरक स्पष्ट करण्यासाठी मॅक्समुल्लर यांनी ख्रिश्चन धर्म व इस्लाम यासारख्या एकेश्वरवादी धर्मातील अद्वैत-वादासाठी 'अंत.सर्वेश्वरवाद' हा नवा शब्द बनविला या धर्माच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे जगातील वस्तु 'सर्वेश्वरवादात' कल्पिल्याप्रमाणे ईश्वराच्या समकक्ष नसून त्या ईश्वरामध्ये अंतर्भूत आहेत

भारतातील मुस्लिम विचारप्रणालीचा विकास : अब्बासी मन्सूर (इ. स. ७५४) याच्यापासून सुरू होऊन अल वलीक (इ. स ८४७) याच्या मृत्यूपर्यंत चालत आलेला जवळजवळ एका शतकाचा काळ हा अत्यंत भरभराटीचा कालखड होता; तर अल मुतवक्किल (इ स. ८४७) पासून बगदादच्या पतनापर्यंतचा काल हा अवनतीचा व विनाशाचा कालखड होता. इ. स. १२५८ साली मोगल हुलाकूने बगदाद लुटले आणि अब्बासी खलिफा अल मुस्तासिम याला ठार मारले; परंतु या दंगलीपासून खूप दूर असलेले घोरी, तुर्क भारतामध्ये राजकीय उलाढाली करण्यात गुंतले होते घोरी, तुर्क व अफगाण हे भारतामध्ये हल्लेखोर म्हणून आले आणि राज्यकर्ते बनून राहिले. इस्लामचा त्याच्या अत्यत साध्या-सुटसुटीत स्वरूपांत त्यांनी स्वीकार केला होता व ते कट्टर सुन्नी होते. इस्लामच्या उदयानंतरच्या शतकाच्या पूर्वार्धातच इस्लाममध्ये सुरू झालेल्या सांप्रदायिक झगड्याकडे त्यानी फारसे लक्ष दिले नाही; परतु मोगलांच्या भयकर उपद्रवापासून स्वत.ला वाचविण्यासाठी भारतात आसरा घेतलेल्या मुस्लिम विद्वानानी येथे जे कार्य सुरू केले त्यांतूनच भारतातील मुस्लिम विचारप्रणालीचा विकास घडून आला. कट्टरवाद, तत्त्वज्ञान व साक्षात्कारवाद या वेगवेगळ्या विचारप्रणाली भारतात येऊन स्थायिक झालेल्या मुसलमानाबरोबर येथे आल्या प्रारंभी आलेल्या या मुसलमानांना त्याच्या स्वत च्या संस्कृतीहून अगदी वेगळ्या प्रकारच्या सांस्कृतिक विचाराना व श्रद्धाना तोड द्यावे लागलें प्रारंभीच्या मुसलमानानी हिंदु जीवनपद्धतीचा मुळीच अवलंब केला नाही त्यामुळे धार्मिक व दार्शनिक पातळ्यावर हिंदु

व मुसलमान याच्यात संपर्क स्थापित होण्याची संधि फारच थोडी होती; परंतु मुस्लिम सुफींचा विशाल दृष्टिकोण व समर्पित जीवन यामुळे त्यांच्याभोवती नाना जातीचे व नाना धर्मांचे लोक गोळा झाले. या सुफी वर्तुळात हिंदु-कल्पनांचा प्रवेश झाला आणि त्यांनी काही प्रमाणात अनुभववादी विचारप्रणालीवर आपला प्रभाव पाडला. याच्याउलट मुस्लिम अनुभववादी व धार्मिक विचाराच्या प्रभावामुळे हिंदूंमध्ये अनेक सुधारणावादी चळवळींना प्रेरणा मिळाली. या चळवळी देशभर पसरल्या आणि त्यानी हिंदु-जीवनदृष्टीवर व हिंदु-विचारप्रणालीवर सखोल परिणाम केला. अशा प्रकारें इस्लाममधील अनुभववादी हिंदुत्वाकडे जात असलेले दिसू लागले, तर हिंदूमधील कबीर (ज. १३९८), नानक (ज. १४६९) आणि चैतन्य (ज. १४८५) यानी हिंदूतील जातिभेद, कर्मकांड व मूर्तिपूजा यावर चढविलेल्या हल्ल्यामुळे ते इस्लामकडे झुकल्यासारखे दिसू लागले.

मुसलमानानी इराणी-अरबी विचारप्रणालीचा वारसा भारतांत आणला हे आपण ओळखले पाहिजे दहाव्या शतकाच्या अखेरीस मुअतजिली विचारप्रणालीचा वाद संपून गेलेला होता आणि अशअरी संप्रदाय सर्वमान्य झालेला होता. इस्लामी धर्मशास्त्रात (फिका) हनफिया, मलिकिया, हंबलिया व शाफइया या चार पंथांचें, काही मुद्द्यावरील थोडासा मतभेद वगळता, मतैक्य झाले. तुर्कलोक हनफिया सिद्धान्तांचे प्रबळ पुरस्कर्ते होते. त्यामुळे भारतात मुस्लिम सत्ता असे-पर्यंत या विचारप्रणालीचें प्राबल्य चालू राहिलें. शिया पंथ व त्याचे पोटभेद यांच्या बाबतींत असे म्हणतां येईल की, उत्तरेकडील व दक्षिण भारतातील शिया सुलतान व अमीर-उमराव यांचा पाठिंबा मिळूनहि भारतात शिया पथाच्या मुसलमानाची संख्या नेहमीच कमी राहिली.

मुसलमानी अमदानींतील मोगलाच्या आधीच्या काळात सुलतानाचे दरबार विद्वान् कायदेपडित, इतिहासकार व धर्मशास्त्रज्ञ यानी गजबजलेले असत. त्यांना तत्त्वज्ञान विशेष प्रिय नव्हतें. एकंदरीने तो काळ दार्शनिक विचाराच्या मौलिकतेच्या दृष्टीने फारच कमी महत्त्वाचा होता; परंतु सुफीवादाने मात्र त्या वेळी परमोच्च शिखर गाठले होते; कारण याच सुमारास भारतातील प्रमुख सुफी पथाची येथे स्थापना करण्यात आलेली होती

मोगलाची सत्ता अस्तित्वात आल्यानंतर इस्लामी विचाराचा भारतामध्ये नवीन बौद्धिक क्षेत्रांशी संबंध आला अल गज्जालीच्या संप्रदायाचे वारसदार असणारे उलेमा व सुफी याच्यांतील उघड सघर्षाला चांगलेच वातावरण मिळाले.

अकबर : महान् मोगल सम्राट् अकबर (इ.स. १५४२–१६०५). याला लिहिता-वाचतां येत नव्हते, त्यामुळे त्याच्या धार्मिक प्रवृत्ती-विषयीची माहिती त्याचा मित्र व सल्लागार अबुल फजल, आणि त्याचा सनातनी सुन्नी विरोधक मुल्ला, अबदुल, कादर, बदाउनी या त्याच्या समकालीनांच्या लिखाणावरूनच मिळवावी लागते. अकबराने फत्तेपूर-शिक्री येथे एक उपासनागृह बांधले होते. त्या ठिकाणी होणाऱ्या चर्चेत भाग घेण्यासाठी विभिन्न धर्मांच्या निवडक प्रतिनिधींना बोलाव-ण्यांत येई. या चर्चेचें संचालन स्वतं. अकबर करी. इ. स. १५८२ सालीं अकबराने ' दीने-इलाही ' या आपल्या सर्वसंग्राहक धर्माची घोषणा केली. या ईश्वरी धर्माची (दीने इलाही) तत्त्वे व आचारनियम कोठेहि व्यवस्थितपणे नमूद केलेले नाहीत, ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे. या गोष्टी अबुल फजलच्या 'आईने-अकबरी' (अकबराची राज्यव्यवस्था), बदाउनीच्या 'मुंतखब अतवारीख' (निवडक इतिहास) आणि मोहसिन फानीच्या 'दबिस्ताने मजहिब' (धर्मांची पाठशाळा) या ग्रंथांतून गोळा कराव्या लागतात अकबराने स्थापन केलेल्या या धर्माला मुसलमानानीहि पाठिंबा दिला नाही किंवा हिंदूनीहि दिला नाही या धर्मस्थापनेमुळे मुसलमान लोक अधिक अस्वस्थ झाले; कारण ही एखादी लहानसहान धार्मिक सुधारणा नव्हती, तर धर्माच्या मुळावरच घाव घालणारे उघड-उघड पाखंड होते.

शेख सिरहिंदी : अशा या आणीबाणीच्या प्रसंगी परिस्थितीला सावरून धरण्यासाठी शेख अहमद सिरहिंदी (इ स १५६४–१६२४) व अल मुजद्दिद अल्फे सानी (दुसऱ्या सहस्रकांत इस्लामचें नूतनीकरण करणारे) हे पुढे आले. अकबराच्या सर्वसंग्राहक धर्मामध्ये नवीन गोष्टी अतर्भूत केल्याने झालेले भयंकर परिणाम, आणि त्याची इस्लाम-विरोधी सर्वेश्वरवादी भूमिका याची शेख सिरहिंदी याना चांगली कल्पना होती या सर्वेश्वरवादी प्रवृत्तींना इब्न अरबीच्या ' वहदत उल वुजूद '-च्या सुप्रसिद्ध सिद्धान्तापासून प्रेरणा मिळाली या सिद्धान्ताने मुस्लिम मनांवर कधीहि पुसली जाणार नाही अशी छाप पाडलेली आहे. म्हणून शेख सिरहिंदी यानी सुफीवादाला पुनः इस्लामच्या पंखाखाली आणण्यासाठी या सिद्धान्ताला कसून विरोध केला. थोडक्यांत सांगावयाचें झाल्यास, इब्न अरबीच्या अनुभववादी सप्रदायाचें म्हणणे असें की, सद्वस्तु एकच आहे आणि ती म्हणजे अल्ला. येथे जे काही आहे तें त्याचेंच प्रकटीकरण किंवा त्यापासून ओघाने आले आहे ईश्वर हा बहिर्यामीहि नाही अथवा अतर्यामीहि नाही तोच सर्व काही आहे सर्जन हें केवळ स्वत च्या अभिव्यक्तींतून स्वत.ला जाणण्याचें ईश्वराचें औत्सुक्य आहे. साक्षात्कारवादी मार्गाने जाणारा साधक हा सरतेशेवटीं आपण स्वत.च ईश्वर आहोत, हे जाणतो तेच त्याचें अतिम ध्येय. ईश्वराचें सत्त्व आणि त्याची लक्षणें ही एकच आहेत. याच्याउलट शेख सिरहिंदी याच्या मते ईश्वराशीं एकरूप होण्याची (फना) साक्षात्कार-वादांतील अवस्था ही काही खरी अतिम अवस्था नव्हे या स्थितीमध्ये सुफी हा स्वत.च ईश्वराच्या अस्तित्वात विलीन झालेला असतो आणि त्याला ईश्वराखेरीज इतर सर्व गोष्टींचा विसर पडलेला असतो. यामुळे इब्न अरबीने आत्मनिष्ठ वस्तूला वस्तुनिष्ठ समजण्याचा गोंधळ केला आहे. वस्तुत विश्वाचें ईश्वराशीं तादात्म्य सिद्ध करावयाचें असल्यामुळे इब्न अरबीला त्या अवस्थेतहि जगाची जाणीव असते. तसें नसतें तर त्याने फक्त ईश्वराचाच उल्लेख केला असता; म्हणून 'फना' ही साक्षात्कारी अनुभूतीची अंतिम अवस्था असू शकत नाही. शेख सिरहिंदीच्या मतें फनाच्यापलीकडेहि आणखी एक अवस्था आहे. तेथे इब्न अरबी पोहोचू शकला नाही अंत प्रेरणेच्याद्वारे आकलन होण्याच्यापलीकडे ईश्वर आहे. तेव्हा ईश्वरी सदेश आणि त्यावर आधारलेली धर्मशास्त्रे (म्हणजेच 'शरीअत') याच्याकडे परत जाणें, हा सुफी व्यक्तीपुढे खुला असलेला एकमेव मार्ग होय स्रष्टा (ईश्वर) आणि सृष्टि (मानव) याच्यांतील भेदावर शेख सिरहिंदी यांचा भर आहे त्याच्या मते अभेदभावना किंवा तादात्म्य मानणे म्हणजे आत्मनिष्ट अनुभववादाच्या भ्रामक कल्पनांतून उत्पन्न झालेली नास्तिकता होय अशा प्रकारे शेख सिरहिंदी यानी इब्न अरबीच्या

'वहदतुल वुजूद' (अद्वैतवाद) या सिद्धान्ताच्या विरोधी असा स्रष्टा आणि सृष्टि याच्यातील द्वैती सवधावर आधारलेला आपला ' वहदतुल शुहूद ' (द्वैतवाद) हा सिद्धान्त पुढे मांडला शेख सिरहिंदी याच्या विचाराचा सग्रह ' मकतूबात ' (पत्रे) या ग्रथांत करण्यात आलेला आहे ही पत्रे सुमारे ५३० असून ती त्यानी आपल्या शिष्यांना लिहिलेली आहेत. भारतीय मुसलमानाच्या धार्मिक साहित्यामध्ये अभिजात साहित्य म्हणून या ग्रंथाचा समावेश अवश्य करता येईल ' वुजूदिया ' आणि 'शुहूदिया' या दोन सप्रदायांतील वाद त्याच्या अनयायाकडून पुढे चालविण्यात आला, परतु त्यातून चितनाचे काही नवीन मार्ग मात्र निष्पन्न झाले नाहीत.

दारा शुकोह . अकवराचा पणतू दारा शुकोह (मृ १६५९) याच्या अनुभववादी तत्त्वज्ञानाचा खास उल्लेख येथे केला पाहिजे राजपुत्र या नात्याने त्याच्या विद्वत्तेचा विचार केल्यास मन थक्क होतें. दारा शुकोह याला हिंदु व मुस्लिम दोन्ही तत्त्वज्ञानाचे चागले ज्ञान होते. ज्ञानाचे मानवी व दैवी असे दोन विभाग कल्पिण्यामध्ये हिंदु व मुस्लिम या दोन्ही साक्षात्कारवादाचें एकमत आहे, हें त्याने दाखवून दिले. मानवी ज्ञान हे इद्रियजन्य असून ते प्रात्यक्षिक व चर्चा याच्याद्वारे प्राप्त करता येते, परतु दैवी ज्ञान हे अत.स्फूर्ति किवा अत.प्रेरणा यांच्याद्वारे प्राप्त होऊ शकते; आणि ज्ञात्याला परम सत्याकडे घेऊन जाते. सूफी परिभाषेमध्ये ज्ञानाच्या या दोन प्रकाराना 'इल्म' (ज्ञान) व 'मारिफत' (अध्यात्मविद्या) अशा सज्ञा असून हिंदु-दार्शनिकानी त्यासाठी ' अपरा ' व ' परा ' या सज्ञाचा उपयोग केलेला आहे. सद्वस्तूसबधीच्या प्रश्नावर हिदु व मुसलमान याचे दृष्टिकोण समान आहेत. सद्वस्तु ही एक असून तिचे दार्शनिक स्वरूप 'अद्वैत' (तौहीद) हे आहे सत्य हे 'परम' (मुतलक) असून, त्याच्याव्यतिरिक्त जे काही आहे ते 'मिथ्या', 'माया' (मादूनी, मौहूम) आहे हिदु व मुस्लिम साक्षात्कारवादी तत्त्वज्ञानामधील एकवाक्यतेसंबधीच्या आपल्या दृष्टिकोणाला आधार म्हणून दारा शुकोह उपनिषदे व सुफी ग्रथ यांमधून अनेक उदाहरणे देतो हिंदु व मुस्लिम साक्षात्कारवादी आचारविचार मूलत भिन्न नाहीत, हे त्याने दाखवून दिले आहे. दारा शुकोहचा शेवट मोठा हृदयद्रावक झाला त्याच्यावरोवर सर्वसग्राहक सप्रदायाचा काळ संपला.

औरंगजेब व त्याच्यानंतर . औरगजेबाची कारकीर्द ही जीवनाच्या धार्मिक, राजकीय व सामाजिक क्षेत्रातील प्रतिक्रियानी भरलेली आहे. भारताच्या इतिहासात इस्लामी राज्य स्थापन करण्याचें स्वप्न पाहणारा औरगजेब हा पहिलाच राजा. तो सनातनी सप्रदायाचा पुढारी झाला त्या काळच्या मन.स्थितीची कल्पना 'फतवाए आलमगिरी' (आलमगिराचे नियम) आणि 'रुकाते आलमगिरी' (आलमगिराचें दप्तर) या ग्रथावरून येऊ शकेल. या औरगजेबाच्या कारकीर्दीत निर्माण अलेल्या महत्त्वाच्या गोष्टी आहेत औरगजेबाच्या मृत्यूवरोवर (इ स. ..७) र्‍हासाची प्रक्रिया पूर्ण झाली. भारतांतील मुस्लिम समाजाच्या विघटनाला हातभार लावणाऱ्या गोष्टी दुसऱ्या होत्या. लवकरच भारत ही विदेशी लोकाच्या कपट-कारस्थानाची रंगभूमि होणार होती. मुस्लिम जनतेवर पराभूत मनोवृत्ति आणि नैराश्य यांचें साम्राज्य पसरले होते.

शाह वलीउल्लाह · अवनतीच्या या कठीण प्रसगी शाह वलीउल्लाह देहेलवी (मृ १७६२) फुटीरपणाच्या शक्तीशी दोन हात करण्यास पुढे सरसावले. हे स्वतत्र प्रज्ञेचे गृहस्थ इस्लामच्या दुसऱ्या सहस्रकातील वहुधा सर्वश्रेष्ठ विचारवत होते विद्येच्या वावतीत गज्जाली राजी आणि इब्न रुशद यांच्याशी शाह वली उल्लाह याची तुलना केली जाते, ते योग्यच आहे. शाह वली उल्लाह याच्या मते धर्माची दोन प्रमुख अंगे आहेत . अंध रूढि आणि शास्त्राज्ञाचा किंवा ईश्वरी आदेश परंतु कुराणांतील ईश्वरी आदेशाचे स्पष्टीकरण तर्कसगत सिद्धान्ताच्या साहाय्याने करणें शक्य आहे; म्हणून तत्त्वज्ञान व इस्लाम यांत परस्परविरोध आहे, असें समजणे चूक आहे. येथे हें लक्षांत ठेवले पाहिजे की, सनातनी धर्मशास्त्रज्ञ आणि सुफी याच्यातील वाद शाह वली उल्लाह याच्या काळापर्यंतहि कमी झालेला नव्हता. त्यांनी 'कायदा' (धर्मशास्त्र शरीअत) आणि 'साक्षात्कारवाद' (तरीकत) याच्यांत मेळ घालून फार मोठे कार्य केलें ' हुज्जतुल्ला अल वालिया ' या आपल्या थोर ग्रंथात शाह वली उल्लाह यानी सर्वप्रथम धर्म व संप्रदाय याना आधारभूत असलेल्या सर्व सिद्धान्ताची व मूलभूत कल्पनाची चर्चा केलेली आहे, आणि या सिद्धान्ताच्या संदर्भांत इस्लामी धर्मशास्त्राचें समर्थन केले आहे. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने या ग्रंथांतील विशेष महत्त्वाचे प्रकरण कल्पनांच्या विश्वासंवधीचें प्रकरण होय. हे विश्व अपार्थिव असून त्या ठिकाणी वस्तु इंद्रियगोचर विश्वांत येण्यापूर्वी पहिल्यांदा दृष्टीस पडतात. शाह वली उल्लाह यांच्या लिखाणाचे विद्वानाकडून गंभीरपणे अध्ययन झालें पाहिजे. इस्लामी धर्मशास्त्र आणि राजकीय तत्त्वज्ञान यांच्या क्षेत्रांत सशोधनाला खूपच वाव आहे. शाह वली उल्लाह यांचें कार्य, त्यांचे सुयोग्य मुलगे व त्यांचे अनुयायी यानी मोठ्या उत्साहाने व क्रातिकारी निष्ठेने पुढे चालविलें. आजकालच्या काळातील मौलाना उवेदुल्ला सिधी आणि मौलाना अबुल कलाम आजाद हे शाह वली उल्लाह यांच्या तत्त्वज्ञानाचे सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधि होत.

शाह वली उल्लाह यांच्यानतर आलेल्या मुस्लिम विचारकांच्या साहित्याचा परामर्श येथे घेण्यात आलेला नाही. कारण तर्कशास्त्र, धर्मशास्त्र, तत्त्वज्ञान व सुफीवाद यावर फारसी व उर्दू भाषेत अनेक ग्रथ त्यानतर प्रसिद्ध झाले असले तरी त्यांतून एखादी नवीन विचारप्रणाली पुढे आलेली नाही. मात्र या ठिकाणी ' फरगीमहल ' आणि ' खैरावाद ' या नांवाच्या दोन सप्रदायांचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. (फरगीमहल व खैरावाद ही उत्तर प्रदेशातील दोन ठिकाणे असून त्यावरून या संप्रदायाना ही नांवें मिळाली आहेत) या सप्रदायांनी ज्ञानप्रसाराच्या वावतीत फार महत्त्वाची कामगिरी वजावली आहे. ' तत्त्वज्ञान, उर्दूतील ' या स्वतंत्र लेखांत अलीकडच्या काळांतील काही विचारकांच्या विचाराचा परामर्श घेण्यात आला आहे.

उपसंहार : या विषयाचा उपसहार करताना आधुनिक इस्लामी जगातील तत्त्वज्ञानाच्या विकासाची शक्याशक्यता, या प्रश्नासंवंधी दोन शब्द सागणे योग्य होईल. यासवधी मुहम्मद हसन अल जय्यत या आधुनिक अरव विद्वानाचे उद्गार उद्धृत केल्यास परिस्थितीचे सम्यक् दर्शन होऊं शकेल. ते म्हणतात, "आधुनिक काळात इस्लामच्या मोजक्या मूलभूत तत्त्वांमध्ये काहीहि क्रांति किवा उत्क्रांति झालेली नाही. धर्मशास्त्र किवा अध्यात्मशास्त्र याचा विकास झालेला नाही. इस्लामचे मूलभूत सिद्धान्त व मुद्दे याच्याविषयी या शतकात बौद्धिक पातळीवर अजून चर्चा झालेली नाही.

संदर्भ-ग्रंथ . *एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ इस्लाम* (लेडन, १९१३–१९३८); नादवी, एम. . *सोर्सेस ऑफ मुस्लिम थॉट* (लाहोर, १९६०); डी. बॅरी, डब्ल्यू. टी. व इतर : *सोर्सेस ऑफ इंडियन ट्रॅडिशन* (न्यूयॉर्क, १९५८); शरीफ, एम एम. : मुस्लिम थॉट, इट्स *ओरिजिन अँड अॅचीव्हमेंट्स* (लाहोर, १९५१); सरवार, एच. जी. फिलॉसफी ऑफ दि कुराण (लाहोर, १९५८); वेनसेक, ए. जे. : *दि मुस्लिम क्रीड* (केंब्रिज, १९३२), आर्बेरी, ए. जे. : सुफीझम (लडन, १९५०).

एस. सिद्दिकी

तत्त्वज्ञान, उडियांतील : *विविध विचारधारांचें एकजीवीकरण : ओरिसा ही एक फार प्राचीन भूमि असून तिची संस्कृति अतिशय जुनी आहे तिच्या भूतकालासंबंधीची अधिकृत माहिती अनेक धार्मिक व ईश्वरविषयक ग्रंथावरुन मिळते. महाभारतांत उत्कल आणि कलिंग यांचा नामोल्लेख अनेक वेळां आढळतो. पुराणग्रंथात ओरिसाविषयी अनेकविध माहिती मिळते; परंतु ओरिसाचा सर्वांत प्रामुख्याने उल्लेख 'स्कंध पुराणां'त (उत्कल खंड, ७ वा अध्याय, श्लोक २३ ते २९) देवानी भेट दिलेली पवित्र भूमि असा आहे. बौद्ध व जैन वाङमयांत ओरिसाविषयक अनेक संदर्भ आपल्याला आढळून येतात. तंत्र-पंथाचें केंद्र म्हणून ओरिसाचे नाव कित्येक तांत्रिक ग्रंथांत आलेलें आहे. या प्रकारें प्राप्त झालेल्या बहुतेक माहितीवरून आपल्या लक्षांत येते की, या भूमीत अनेक शतकें धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक असे विविध प्रवाह व उपप्रवाह वाहत आलेले आहेत ओरिसाने आपल्या इतिहासांत हे विविध प्रवाह एकत्र करून व पचवून स्वत:चा असा एक विशिष्ट मार्ग खोदून तयार केला. ओरिसाने स्वत:च्या या सस्कृतीचें विशिष्ट स्वरूप अनेक जागृत (क्रियाशील) धर्मसस्था व धर्मपीठे याच्याद्वारा अद्यापि टिकवून ठेवलें आहे जगन्नाथ हें यापैकीच एक धर्मपीठ आहे.

जगन्नाथ : एक मोठें आध्यात्मिक संश्लेषणकेंद्र : जगन्नाथ या धर्मसंस्थेने निरनिराळ्या सास्कृतिक चळवळीची विशिष्ट चिन्हे जतन केली आहेत अनार्य व त्याचप्रमाणे आर्य हे जगन्नाथाला स्वत:चाच देव मानतात. परंपरा असा दावा सागते की, जगन्नाथाची प्राणप्रतिष्ठा शबर नावाच्या अनार्य राजाने केली म्हणून त्याला शबर-देवता या नांवाने संबोधतात प्राचीन धर्माच्या स्वरूपाची आठवण करून देणारी वृक्ष व अरण्य यांची पूजा आपल्याला येथे समाविष्ट झालेली आढळते. जगन्नाथासंबंधीचे काही धार्मिक विधि हे निश्चितपणें तंत्रपंथीय आहेत. वस्तुस्थिति अशी आहे की, तंत्र-सप्रदाय जगन्नाथाला भैरव व विमलादेवीला भैरवी मानतो.

"विमला भैरवी यत्र जगन्नाथस्तु भैरवः।"

वैष्णवपंथीय, शैवपंथीय, सौर व गाणपत्य हे जगन्नाथाचा आपापल्या मतानुरूप अर्थ लावतात. जगन्नाथाची बुद्ध आणि महाजिनांशी एकात्मता दर्शविणारे उल्लेख आहेत. अशा प्रकारे जगन्नाथ ही एक संमिश्र सस्कृति व धर्म याचे विविध घटक कौशल्यपूर्वक एकत्र सांधून तयार झालेली धर्मसंस्था आहे. तसेच जगन्नाथ ही देवता एका प्रमुख आध्यात्मिक संश्लेषणांतून निर्माण झालेली आहे. त्यामुळे ओरिसामधील सर्व धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक विचारप्रवाह शतकानुशतकें स्वाभाविकपणेच जगन्नाथ या मध्यबिंदूभोवती केंद्रीभूत झालेले आहेत.

ओरिसांतील जैन व बौद्ध पंथ : भारतात अतिप्राचीन काळी जी धार्मिक आंदोलने होऊन गेली, त्यापैकी जैन धर्म हे एक होय. त्या धर्माचा सर्वाधिक आविष्कार सुमारे दोन हजार वर्षांपूर्वी ओरिसात झाला भुवनेश्वरजवळील खंडगिरी व उदयगिरी या ठिकाणी या आंदोलनाचे केंद्र होते. जैनांची मंदिरे, पूजाविधि आणि ध्यानाच्या गुहा या स्थानांतून अद्यापि जतन करून ठेवलेल्या आढळून येतात. असें सागतात की, जैनांच्या फार पुरातन तीर्थंकारांपैकी एक श्रीपार्श्वनाथ याने देशांतील जैन धर्माचा प्रचार खंडगिरीच्या आसपास केला. महावीराने नंतर खंडगिरीजवळच्या कुमार आणि कुमारी टेकड्यांवर जैन श्रावकासाठी अनेक आश्रम स्थापन केले. या श्रावकाना जैन गणधरांकडून शिक्षण मिळत असें. ओरिसाचा प्रसिद्ध सम्राट् खारवेल (खिस्तपूर्व पहिले शतक) याने आपल्या राज्याचा धर्म म्हणून जैन धर्माचा स्वीकार करून त्या धर्माचा प्रसार जवळ व दूरच्या देशात करण्याच्या हेतूने प्रचारक पाठविले. खंडगिरी टेकड्यांतील हत्ती गुहेंत त्याने कोरलेल्या शिलालेखावरून जैन धर्माने ओरिसाच्या पवित्र भूमीत केवढा प्रभाव गाजविला होता याची साक्ष पटते. इतिहासाची नोंद अशी आहे की, खारवेलने पाटलीपुत्राच्या नदांकडून ऋषभदेवाची प्रतिमा परत आणून, खंडगिरीजवळच्या जैन विहारांत तिची स्थापना केली.

जैन धर्माच्या खालोखाल ओरिसाच्या भूमीवरील अत्यंत महत्त्वाचें धार्मिक आंदोलन म्हणजे बौद्धधर्म हे होय. बौद्धधर्मापूर्वीच्या ओरिसातील स्थानिक भाषात ओरिया ही प्राकृत भाषेच्या प्रकारांपैकी एक होती. सातव्या व आठव्या शतकात ज्या वेळी हा प्रदेश बौद्ध धर्माने व्यापून टाकला त्या वेळी ओरिया लिपि व ओरिया भाषा हळूहळू साकार झाल्या. काही लिखाण अर्थातच सस्कृत भाषेत लिहिलें गेलें; परंतु त्या काळांतील काही बौद्ध-सिद्धाचार्यांनी आपले धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक विचार पालि, प्राकृत तसेंच सस्कृत या भाषांहून भिन्न अशा जुन्या ओरिया भाषेत ग्रंथनिबद्ध केले. ओरिया भाषेचें हे सर्वांत प्राचीन स्वरूप असून त्यापासूनच हळू-हळू पुढे तिचें नतरचे स्वरूप विकसित होत गेलें. आसाम व पूर्व पाकिस्तानातील काही जिल्हे वगळतां, भारतांत ओरिसा हा एकच प्रदेश असा आहे की, ज्याने बौद्ध धर्म सतराव्या शतकापर्यंत जतन करून ठेवला. पालि भाषेतील सुरुवातीचा वाङ्मयावरून असे दिसून येते की, उत्कलचे तेपुस्स आणि भल्लिक हे दोन व्यापारी बंधु हे बुद्धाचे पहिले शिष्य होत. सुरुवातीचा बौद्ध धर्माचा प्रसार पालि भाषेच्या माध्यमद्वारा कलिंग देशांतून ब्रह्मदेश व सिंहलद्वीप यात झाला. (ओल्डनबर्ग, कर्न, बुल्नर, भाडारकर आणि एन. दत्त यासारख्या विद्वानाचें मत असें आहे की, कलिंग प्रांत पालि भाषेचे माहेर आहे). (पुरी जिल्ह्यातील) भौरसैल हे बौद्ध तर्कशास्त्राचे केंद्र होतें. त्याच जिल्ह्यातील तोसली आणि नतर कटक जिल्ह्यातील रत्नगिरी ही बौद्ध योगाची केंद्रे झाली. (जंगम बंदराजवळील) दंतपुरा या ठिकाणी सुरुवातीचा व नतर पुण्यगिरी (या स्थळाचें स्थान अद्यापि निश्चित झालेले नाही) येथे खिस्ताब्द सातव्या शतकात बौद्धधर्म लोकाच्या आचारविचारांतून फोफावला.

---

* डॉ. एस. मिश्र, डॉ. जी. सी. नायक आणि श्री. बी. कार या माझ्या आदरणीय सहकाऱ्यांकडून या लेखासाठी माहिती गोळा करण्यांत मोलाची मदत झाली; त्यांचा मी येथे साभार उल्लेख करतो

बौद्धधर्मीय असा दावा सांगतात की, जगन्नाथ हा बुद्धाचा अवतार असून बुद्धाचा दात जगन्नाथाच्या मूर्तीच्या आंतल्या भागात जतन करून ठेवलेला आहे (सरलदास यांनी चौदाव्या शतकात ओरिया भाषेत लिहिलेल्या) सरल महाभारतात अशी कल्पना केलेली आहे की, प्रभु जगन्नाथ हा बुद्ध असून त्याने (बुद्धाने) मानवजातीला दु:खापासून मुक्त करण्यासाठी पुरी येथे अवतार घेतला पुरी येथील मंदिराला सहजासहजीं भेट देणाऱ्याच्याहि नजरेतून तेथे असलेली भव्य बुद्धमूर्ति सुटत नाही ओरिसाची बौद्धधर्मात सर्वात महत्त्वाची भर मात्र तंत्रयान अथवा बौद्धधर्मातील तंत्रपथ या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या क्षेत्रात झाली 'पग-सम-जोन-झाग' या प्राचीन तिबेटी ग्रथावरून असे समजून येते की, बौद्धधर्मातील तंत्रमार्ग हा प्रथम उडियान नावाच्या स्थळी वृद्धिंगत झाला. काही आधुनिक इतिहासकाराच्या मते उडियान म्हणजे अर्वाचीन ओरिसा होय

तंत्रयान अथवा बौद्धधर्मातील तंत्रमार्ग हे तंत्रयान किंवा तंत्रमार्ग ख्रिस्ताब्द सातव्या शतकात संपूर्ण विकसित झाले असे म्हणता येईल त्याचे साधारणपणे वज्रयान, कालचक्रयान व सहजयान असे तीन विभाग पडतात

वज्रयान वज्रयान याचा शब्दश: अर्थ वज्रासारखा खडतर मार्ग असा आहे, परंतु पारिभाषिक दृष्टीने त्याचा अर्थ, आत्मा व त्याचप्रमाणे धर्म यांच्या अपरिवर्तनीय शून्य स्वरूपाचे ज्याद्वारा ज्ञान होते, तो संपूर्ण शून्याचा मार्ग असा होतो वज्रयान पंथाच्या सिद्धान्ताप्रमाणे पूजक, पूज्यवस्तु, पूजेत अर्पिलेली द्रव्ये आणि पूजेचे मंत्र हे सर्व संपूर्ण शून्य होत असे मानण्यात येते. वज्रयान बौद्धपंथ हा सांख्य दर्शनांतील पांच प्रकारच्या सर्जनात्मक सुप्त शक्तीचा काहीसा प्रभाव असलेल्या अशा महायान पंथाच्या विज्ञानवादातून निर्माण झाला आहे हळू-हळू महायान तत्त्वज्ञानाच्या या उदात्त तत्त्वाबरोबर तंत्रयानातील गुप्त कृतीचा व विविध प्रकारच्या तंत्रमार्गीय घटकाचा त्यांत अंतर्भाव होत गेला

कालचक्रयान या पंथाच्या नावाचा त्यातील तत्त्वदृष्ट्या काय अर्थ असावा, या बाबतीत विद्वानात मतभेद आहेत 'इंट्रोडक्शन टु तांत्रिक बुद्धिझम' या आपल्या ग्रंथांत डॉ. एस. दासगुप्त असें दर्शवितात की, कालचक्रयान पंथाच्या मते मानवी शरीर हे विश्वाचें सूक्ष्म स्वरूप होय. विश्व व मानवी शरीर हे एकरूप मानून हा पंथ जीवनावश्यक प्राणापानादि वायूच्या व्यापाराच्याद्वारे 'काल' (जो अंतिम सद्वस्तु असून सत्य किंवा धर्मधातु या नावाने संबोधिला जातो) या शब्दाचे स्पष्टीकरण करतो वज्रयान आणि कालचक्रयान हे दोन्ही पंथ महायान सप्रदायाच्या विज्ञानवाद या तत्त्वज्ञानाचे ऋणी आहेत; परंतु त्यापैकी प्रत्येक पंथ स्वत:ची विशिष्ट अशी योगप्रक्रिया अनुसरतो आणि स्वत:चे विशिष्टत्व स्पष्टपणे उमटून दिसावे, यासाठी बौद्धधर्मीय तत्त्वज्ञानात्मक विचार सुस्पष्ट स्वरूपात सादर करतो.

सहजयान हा बौद्धतंत्रमार्गाच्या इतिहासातील विकसित झालेला शेवटचा टप्पा होय सहज याचा शब्दश: अर्थ जे जन्मापासून (माणसाच्या) बरोबर असते आणि जें माणसामधील नैसर्गिक व प्राथमिक सुप्त शक्तीच्या स्वरूपांत व्यक्त होते ते, असा आहे. जो मार्ग मनुष्यातील जन्मजात व मूलभूत अशा सुप्त शक्तींना तृप्त करून तद्द्वारा सत्याची प्राप्ति साध्य करून घेण्यास त्याला मदत करीत असल्याने इतर सर्व मार्गापेक्षा अधिक स्वाभाविक व सोपा आहे, त्या मार्गाला 'सहजमार्ग' अथवा 'सहजयान' अशी संज्ञा आहे सहज म्हणजे सर्व वस्तु व प्राणी यांचा अंतिम जन्मजात स्वभाव (नेचर) असे मानले आहे. त्याची व्याख्या करता येत नाही फक्त वर्णन मात्र करता येईल सहजाची तुलना माध्यमिकपंथीय बौद्धांची शून्यता, उपनिषदातील ब्रह्मन् आणि अश्वघोषाची 'तथाता' याजबरोबर नेहमी करण्यात येते सहज म्हणजे सर्व प्रकारची धार्मिक औपचारिकता (बाह्य अवडंबर) व योगनियमांचा कडकपणा याविरुद्ध उघड-उघड पुकारलेले बंडच होय. ते सर्व देव व देवतांच्या पूजेविरुद्ध झेंडा उभारून आणि शरीर हेच बुद्धासहित सर्व देवांचे वसतिस्थान कल्पून त्याच्या (शरीराच्या) संपूर्ण समाधानाची आवश्यकता प्रतिपादिते. सहजयानाचे पुरस्कर्ते लैंगिक प्रवृत्ति व मूलभूत वासना यांचे अनैसर्गिक व अनावश्यक दमन करण्याऐवजी स्वाभाविक अशा योगप्रक्रियेने त्यांचे उदात्तीकरण घडवून आणण्याच्या दृष्टीने त्यांचे प्राथमिक महत्त्व मान्य करतात सहजयानींनी पुरस्कारिलेल्या योगप्रक्रियेचा उद्देश, शक्ति या स्त्रीतत्त्वाचा खिलाडूपणाने स्वीकार करून, तद्द्वारा लैंगिक सहजप्रवृत्तींचें उदात्तीकरण करणें हा आहे. लैंगिक प्रवृत्ति लक्षांत घेऊन आचरल्या जाणाऱ्या योगप्रक्रियेच्याद्वारे प्राप्त होणाऱ्या सुखाचे आनंद, परमानंद, विरमानंद व सहजानंद अथवा महासुख असे चार स्तर पाडण्यात आले आहेत.

पुढे उल्लेखिलेल्या ओरिसाच्या काही सिद्धाचार्यांनी ख्रिस्ताब्द आठव्या शतकाच्या आसपास बौद्ध तंत्रयान पंथात अर्थपूर्ण भर टाकली आहे.

सरह . हा राहुलभद्र या नावानेहि ओळखला जातो तो ओरिसाचा रहिवासी होता प्राच्यचा राजा चंद्रपाल याच्या कारकीर्दीत तो नांवलौकिकास चढला बौद्ध तंत्रमार्गाच्या आद्य प्रचारकांपैकी तो एक असून, त्याने किमान २५ तरी ग्रंथ लिहिले आहेत. त्याच्या अनेक साधनांपैकी दोन साधने असंगाने लिहिलेल्या 'साधनमाला' (संस्कृतमध्ये) या ग्रंथात अंतर्भूत करण्यांत आलेली आहेत त्याच्या इतर रचना : अपभ्रंस दोहाकोष, बुद्धगान-ओ-दोहाच्या चर्याचर्यविनिश्चयांतील चार दोहे (ओरिया भाषेच्या सुरुवातीच्या स्वरूपात लिहिलेले) ह्या होत.

नागार्जुन : नागार्जुन हा सरहचा शिष्य होता कांचीच्या कोहर नामक उपनगरात त्याचा जन्म झाला आणि नालंदा येथे त्याचें शिक्षण झाले. साधनमालेमध्ये त्याची दोन साधने जतन करून ठेवण्यांत आलीं आहेत. त्याने (संस्कृतमध्ये) 'गुह्यसमाजतंत्र' या विषयावर कित्येक ग्रंथ लिहिले आहेत तो ख्रिस्ताब्द सातव्या किंवा आठव्या शतकांत उदयास आला माध्यमिक बौद्ध पंथाच्या पहिल्या वा दुसऱ्या शतकात होऊन गेलेल्या नागार्जुनाहून हा नागार्जुन भिन्न आहे.

सवरीपा : हा नागार्जुनाचा शिष्य होता. तो बंगालातील पारधी जातीतील होता. त्याच्या अतिशय गूढवादी गीतांचा समावेश 'चर्याचर्या' मध्ये केलेला आहे. (ही गाणी प्राथमिक अवस्थेतील ओरिया भाषेत लिहिलेली आहेत) त्याच्या एका साधनाचा समावेश 'साधनमाले'त करण्यांत आलेला आहे.

लुईपा : हा सवरीपाचा शिष्य होता तो सामंतसुभ नांवाच्या

उडियान राजाच्या दरबारातील लेखक होता कनिष्ठ लुईपा (मत्स्येंद्र-नाथ) म्हणजे हा नव्हे. कनिष्ठ लुईपा बगालमधील चद्रद्वीप या ठिकाणी जन्मला आणि तंत्रयानातील 'योगिनीकुल' या सस्कृतमधील ग्रंथाला त्याने प्रस्तावना लिहिली असे मानण्यात येते.

वज्रघंट : हा ज्येष्ठ लुईपाचा शिष्य होय तो ओरिसाच्या राज-घराण्यांत जन्मला. त्याने बऱ्याच लोकाना तत्रयानाची दीक्षा दिली.

कंबल आणि पद्मवज्र . (ख्रिस्ताब्द आठव्या शतकाच्या सुमारास). कबल हा वज्रघटाच्या शिष्यांपैकी सर्वात अधिक प्रसिद्ध शिष्य होय ख्रिस्ताब्द ८१०–८५० या कालात नावलौकिकास चढलेला राजा देव-पाल याचा हा समकालीन होता. त्याने मुख्यत. हेरुक-साधनावरील सहा ग्रथ लिहिले असे मानण्यात येते. त्याने 'कवलगीतिका' नावाचा एक दोह्याचा संग्रहहि (प्राथमिक ओरिया भाषेत) लिहिला आहे.

असे म्हणतात की, बौद्ध पंथात हेवज्र-तत्राचा प्रवेश प्रथम कवल आणि पद्मवज्र या दोघांनी घडवून आणला. पद्मवज्र हा सस्कृतमधील 'गुह्यसिद्धि' या मोठ्या ग्रथाचा कर्ता होय. हा ग्रथ म्हणजे बौद्ध तत्र-मार्गाची अधिकृत सहिता आहे

हेरुक-साधना आणि हेवज्र-तंत्र . हे तत्रावरील दोन ग्रथ होत. त्यांनी वज्रयानाचे काही सिद्धान्त स्वीकारून त्याचा स्वत.च्या पद्धतीने अर्थ लावला. 'हेरुक-साधना' या ग्रथात बौद्ध तत्रपथातील देवतेच्या पूजेसंबधीच्या सूचना आहेत दोन्ही ग्रथ संस्कृत भाषेत लिहिलेले आहेत

अनंगवज्र : हा पद्मवज्राचा शिष्य व कवलपादाला समकालीन होता. ख्रिस्ताब्द आठव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास होऊन गेलेल्या गोपाळ नावाच्या राजाचा हा पुत्र होय. हेवज्र-तत्रावर त्याने कित्येक ग्रथ लिहिले. 'प्रज्ञोपाय-विनिश्चय-सिद्धि' या सस्कृत ग्रथाचा कर्ता म्हणून तो प्रसिद्ध आहे. या ग्रंथांत त्याने वज्रयानाच्या सिद्धान्ताची सुसूत्र मांडणी केली आहे

इंद्रभूति : (ख्रिस्ताब्द आठव्या शतकाच्या सुमारास) · हा उड्डियानचा राजा होता. तो कवलपाद आणि अनगवज्र या दोघाचाहि शिष्य होता. त्याने सुमारे २३ ग्रथ लिहिले आहेत 'ज्ञानसिद्धि' या ग्रंथाबद्दल त्याची प्रसिद्धि आहे. या ग्रथात त्याने पाच ध्यानी बुद्धाच्या सिद्धान्ताचें विवेचन केले असून, वज्रयानातील विविध कर्मावर प्रकाश टाकला आहे हा तत्रयानावरील एक मूल्यवान् ग्रथ आहे.

पद्मसंभव . हा इंद्रभूतीचा पुत्र. तो मोठा धर्मसुधारक होता बौद्धतंत्रमार्गाचा त्याने तिबेटमध्ये प्रचार केला.

लक्ष्मीकरा : ही इंद्रभूतीची बहीण होती. ती बौद्धतत्रमार्गाची प्रसिद्ध विवेचक असल्याने तिने त्यातील ज्या धार्मिक तत्त्वांची माडणी केली ती, तिचा भाऊ, गुरु आणि वज्रयानपंथाचा मोठा पुरस्कर्ता इंद्रभूति याने प्रतिपादिलेल्या वज्रयानपथाविरुद्धची प्रतिक्रिया होय तिचा शिष्य उदयवज्र याने लिहिलेला 'अद्वयसिद्धि' नामक प्रसिद्ध ग्रथ त्यात इंद्रियसुखावर फार मोठा भर दिला असून पाच ध्यानी बुद्धांच्या पूजेकडे काणाडोळा केला आहे. ज्ञानदेवी नालुनी, नेताई धोवणी (आणि) गागी गौडुणी हे तिच्या शिष्यांपैकी अतिशय प्रसिद्ध शिष्य होत त्यानी तत्कालीन तात्त्विक वाङमयात महत्त्वाची भर टाकली आणि सहजयान पथाच्या सिद्धान्ताचा दूरवर प्रचार केला.

जालंधरीपाद, विरूपा आणि कान्हुपा . हे सर्व सिद्ध सहजयानी होते. मात्र त्यांच्या ठिकाणी वज्रयानाच्या आचारविधीविषयी अनादर नव्हता. जालंधरीपाद ख्रिस्ताब्द ९०० च्या सुमारास प्रसिद्धि पावला. त्याने सस्कृत भाषेत अनेक ग्रंथ लिहिले, त्यांपैकी एक ग्रथ 'शुद्धि वज्र-प्रदीप' हा हेवज्र-साधनावरील टीकाग्रथ आहे

विरूपा आणि कान्हुपा हे जालधरीपादाचे दोन प्रसिद्ध शिष्य होत. राहुल साकृत्यायन याच्या मताप्रमाणे कान्हुपा ख्रिस्ताब्द ९०० ते ९५० या कालात प्रसिद्धीस आला. हे दोघेहि ओरिसाचे. विरूपाने सुमारे दहा ग्रथ लिहिले. तसेच त्याने दोहाकोष, विरूप-पाद, चतुरासीति, विरूपगीतिका आणि विरूपवज्रगीतिका हे दोह्याचे कित्येक सग्रहहि लिहिले आहेत.

कान्हुपा अथवा कृष्णाचार्य हे ओरिसातील एका ब्राह्मण कुटुबातील होते. त्यानी विस्तृत ग्रथनिर्मिति केली आहे. त्यानी बौद्ध तत्रमार्गावर कमीत-कमी ६९ ग्रंथ लिहिले असें म्हणतात. ते दोहाकोषाचेपण लेखक होते आणि त्याची अकरा गाणी चर्याचर्येत प्रकाशित झालेली आहेत·

आचार्य पीठोपाद . (ख्रिस्ताब्द आठवें शतक) · कालचक्र-तत्राला बौद्धतंत्रमार्गात प्रवेश मिळवून देण्याचे कार्य आचार्य पीठोपाद याने केले. हा कालचक्रावरील अनेक तंत्रग्रंथाचा प्रसिद्ध लेखक होता; परतु त्यांपैकी बरेच ग्रथ सध्या नष्ट झाले आहेत

तो ख्रिस्ताब्द नवव्या शतकात प्रसिद्धीस आला. ओरिसातील रत्नगिरीच्या मठात तो गुह्ययोग शिकवीत असे पुढील काळात या मठाचे बौद्धयोग आणि विद्या शिकविणाऱ्या मोठ्या विद्यापीठात रूपान्तर झाले त्याच्या सहा मोठ्या शिष्यांपैकी अवधूति, बोधिश्री आणि नरपा हे तत्रमार्गाच्या क्षेत्रात प्रसिद्ध होते आणि त्या सर्वांनी रत्नगिरीच्या मठात योगतत्त्वज्ञानाचे शिक्षण घेतले व ते कृतीत उतरविले.

ओरिसांतील वैष्णव पंथ (अ) पंचसखा संप्रदाय . मध्ययुगात ओरिसाच्या अखिल भूमीवर एका महान् धार्मिक आदोलनाची अतिशय प्रभावी लाट येऊन गेली. हें आदोलन वैष्णवपथाचा ओरिसातील सप्रदाय या नावाने प्रसिद्ध आहे या सप्रदायाचे मुख्य प्रणेते – पाच सखा – म्हणजे पाच सहकारी होते त्याची नावें – वलरामदास, जगन्नाथदास, अच्युतदास, यशोवंतदास आणि अनतदास अशी होती. त्याच्या सर्व ग्रंथाची भाषा ओरिया भाषेचे विकसित स्वरूप होय. या भाषेने आत्माविष्कारासाठी सुमधुर अशी स्वतंत्र शैली आत्मसात् केली होती.

या आदोलनाला साधारणपणे प्रतापरुद्र गणपति याच्या कारकीर्दीत (ख्रिस्ताब्द १४०९ ते १५४७ मध्ये) पूर्ण वेग प्राप्त झाला

वलरामदास (१४८४) : वलरामदासाचे ग्रंथ म्हणजे रामायण, वेदान्तसार, गुप्तगीता, छत्तिस गुप्तगीता, विराव-गीता, गणेश-विभूति-टीका, अमरकोषगीता, म्रिगुणी म्हणजे मृगीस्तुति, सप्ताग योगसार, लक्ष्मीपुराण, कान्ता कोहली, वट अवकाश इत्यादि होत.

जगन्नाथदास (१४६७) · हा पुरी जिल्ह्याचा रहिवासी होता. त्याचे प्रमुख ग्रथ भागवत, ब्रह्मगीता, वेडा परिक्रमा, तुला भिणा, कालीय दालन, गज-निस्तारण-गीता, अर्थ कोइली हे होत.

अच्युतदास (१४८२) : अच्युतदासाचा जन्म कटक जिल्ह्यांत झाला. त्याचे प्रमुख ग्रंथ शून्य-संहिता, अनाकार-संहिता, ब्रह्म-संकुली-लेखना, निराकारसंहिता, हरिवंश, ब्रह्मविद्या-तत्त्वज्ञान, गुरुभक्तिगीता इत्यादि होत.

यशोवंतदास (१४८७). यशोवतदासाचा जन्म कटक जिल्ह्यांत झाला. तो प्रेमभक्ति, ब्रह्मगीता, गोविंदचद्रटीका, शिवस्वरोदय या ग्रंथांचा कर्ता होता.

अनंतदास (१४८६) : याने रस, शून्य-वाम-भेद, हेतु-उदय-भागवत हे ग्रथ लिहिले. त्याच्या ग्रथांपैकी अनेक ग्रंथ हस्तलिखित स्वरूपांत आहेत

अच्युतदासाने आपल्या शून्यसहिता ग्रथात असे म्हटले आहे की, हे पाच सहकारी देवदूत असून स्वामी चैतन्याबरोबर त्यांनाहि विशेष स्वरूपाची कामगिरी बजवावयाची होती.

पंचसखा शाखेचीं काही प्रमुख लक्षणें : (१) शून्याची कल्पना : या शाखेतील सर्व विचारवत, त्यांना जें तत्त्व अतिम वाटतें, त्याच्या स्वरूपाचा उल्लेख करताना 'शून्य' या शब्दाचा उपयोग करतात त्याच-प्रमाणे तोच अर्थ व्यक्तविण्यासाठी अनादि ब्रह्म, अनाकार, अलेख इत्यादि सज्ञाहि उपयोगात आणलेल्या आढळतात. ह्या शून्याला 'पुरुष' असेंहि नांव आहे. म्हणून अलेख पुरुष, अनाकार पुरुष इत्यादि असे शब्द-प्रयोग आढळतात. या सर्व उदाहरणात 'शून्य' हे पुरुषाचे विशेषण आहे, असें आपण म्हणू शकत नाही दुसऱ्या बाजूने विचार करतां शून्याची पुरुषाशी एकरूपता दाखविलेली आहे म्हणून 'शून्य-पुरुष' या शब्द-संहतीचा अर्थ शून्य हेच पुरुष अथवा पुरुष हाच शून्य असा करणें शक्य आहे. ही शब्दसहिता एकरूपता सूचित करते हा शून्य-पुरुष स्वयंभू (कॉझा स्वी) आहे, असे मानण्यांत येतें. तो विश्वाचें अंतिम कारण आहे; म्हणून नामरूपात्मक जगत् या शन्यांतून उत्पन्न होतें. अशा प्रकारें पचसखा संप्रदायाचा शून्य-पुरुष जगत् अव्यक्त स्वरूपांत धारण करतो. त्यामुळे हे शून्य म्हणजे द्रव्यविरहित पोकळी आहे असा अर्थ आपल्याला लावतां येणार नाही; आणि तरीहि शून्य म्हणजे काही निश्चित स्वरूपाचें द्रव्य आहे, असेहि विधान आपल्याला करतां येणे शक्य नाही. या अर्थानें शून्य म्हणजे अतींद्रिय (ट्रॅन्सेंडेंटल) स्वरूपातील केवल-तत्त्व होय, असा अर्थ करता येईल. तें नामरूपातीत आहे. ते संबध-विरहित आहे म्हणून 'शून्य.'

शून्याची ही कल्पना वैष्णव पथाच्या कोणत्याहि मान्य अशा प्रकाराशी जुळत नाही. वैष्णवपंथ निश्चित स्वरूपाचें अंतिम सद्वस्तुतत्त्व मानतो. वैष्णवपंथीयाच्या दृष्टीने केवल-तत्त्व हें नेहमी सगुण-साकार-स्वरूपाचें असते; व म्हणून ते शून्य स्वरूपाचें आहे असा अर्थ करता येणार नाही. पंचसखा सप्रदायाचें हें शून्य प्रसिद्ध वौद्ध तत्त्वज्ञानी नागार्जुन याच्या शून्याहून भिन्न आहे हेंहि आपल्याला दाखविता येतें. नागार्जुनाचे शून्य इतकें संबंधातीत आहे की, ते जगताची धारणा करते असे म्हणणे शक्य नाही. तें शून्य जगताचें अस्तित्व पूर्णपणे व निरुपाधिक रीतीने नाकारतें; म्हणून नागार्जुनाचें शून्य पंचसखा संप्रदायाच्या शून्याहून मूलभूत बाबतीत पूर्णत: भिन्न आहे. मग या शून्याचे शकराचार्यांच्या निर्गुण ब्रह्माशी काही साम्य आहे का ? परंतु आपल्या ब्रह्माचे वर्णन करताना शून्य शब्दाचा उपयोग करण्यास शकराचार्यहि धजणार नाहीत. त्यांचें ब्रह्म म्हणजे शून्य आहे असा गैरसमज टाळण्यासाठी त्यांनी त्याचें वर्णन 'सच्चिदानंद' असे करण्याचें पसत केले. तरीहि पंचसखा संप्रदायांतील शून्य-पुरुषाप्रमाणे शंकराचार्यांनी आपले ब्रह्म हें जगताचें अंतिम अधिष्ठान आहे असे मानले. हा पंचसखा व शंकराचार्य यांच्यांतील साम्याचा मूलभूत मुद्दा आहे, असें दिसतें. या अर्थानें शून्य-पुरुषाशी वेदान्ताच्या निर्गुण ब्रह्माचें साम्य आहे. मग निर्गुण ब्रह्म व्यक्तविण्या-साठी शून्य या शब्दाचा उपयोग कां करण्यात आला ? एक उत्तर असें की, हा स्पष्टपणे बौद्ध दर्शनाकडून मिळालेला वारसा आहे. असे दिसते की, बौद्ध दर्शन आणि वैष्णवपंथ या दोघांनी घेतलेल्या अतिरेकी भूमिकेंतून काही मध्यम स्वरूपाचा मार्ग काढण्याची धडपड पंचसखा संप्रदाय करीत आहे. हे पांच सहकारी श्रद्धेच्या दृष्टीने वैष्णवपंथी होते; परंतु बौद्धिक निश्चितीच्या दृष्टीने ते बौद्ध होते. श्रद्धा व बुद्धि यांच्या या विरोधांतून मार्ग काढण्यासाठी त्याना 'शून्य-पुरुष' हे अतिम सत्य आहे, असे मानावे लागलें.

वैष्णवपंथीय म्हणून त्यांना विवर्तवादाचा त्याग करून परिणाम-वादाचा स्वीकार करावा लागला. तसेच बौद्ध तत्रमार्गातील नाद-बिंदु-सिद्धान्ताचा त्याग करुन, ज्याला ते 'बिंदु-नादाचा सिद्धान्त' म्हणतात तो स्वीकारावा लागला. या सिद्धान्ताप्रमाणे शून्य-पुरुषाने स्वत मधील एकाचें अनेक होण्याच्या संकल्पाच्यायोगे प्रथम बिंदूचे, नंतर अर्धमात्रेचें आणि शेवटी पवित्र ॐ चें रूप धारण केलें. ॐ ला एकाक्षर असेंहि म्हणतात. आता बिंदुहि विश्वाला धारण करणारी जीवनावश्यक अशी सुप्त शक्ति आहे. त्याला बिंदुब्रह्म, विराट्पुरुष वगैरे अनेक नांवानी सबोधतात. अर्धमात्रा ही शक्तिरूप आहे. ती सर्जनात्मक शक्तीचें तत्त्व आहे. तिचें वर्णन पंचसखा संप्रदायाने योगमाया, महामाया इत्यादि शब्दांनी केले आहे.

(२) पिंडब्रह्मांड-सिद्धान्त : पंचसखा संप्रदायाची सत्ताशास्त्रा-त्मक भूमिका साधारणपणें वरीलप्रमाणे आहे अंतिम सत्य व जगत् यांच्या स्पष्टीकरणासाठी त्यांनी जी सत्ताशास्त्रात्मक प्रमेयें मानली त्या प्रमेयांपासून ते काही निष्कर्ष काढतात. सर्वात महत्त्वाच्या निष्कर्षां-पैकी एक असा की, व्यक्ति ही वस्तु व द्रव्य या दृष्टीने ब्रह्मांडाशी एकरूप आहे. यालाच पिंड-ब्रह्मांडाचा सिद्धान्त असें नांव आहे. हा सिद्धान्त असें प्रतिपादितो की, जें पिंडांत (व्यक्तींत) नाही तें ब्रह्मांडांत (जगतांत) नाही. अशा प्रकारें व्यक्ति व जगत् यांत निकटचा संबंध आहे. व्यक्तीमध्ये जग जितके अंतर्भूत आहे तितकीच व्यक्ति जगांत अंतर्भूत आहे. पंचसखाच्या काळी प्रचलित असलेल्या नाथ-संप्रदायाच्या प्रभावामुळे ही भूमिका विकसित झाली असावी असें दिसतें. नाथाप्रमाणेच पंचसखा वायुसाधनेवर भर देतात. वस्तुस्थिति अशी आहे की, आपण ज्या वेळी पंचसखाच्या योगशास्त्राचा अभ्यास करतो त्या वेळीं आपल्या नजरेला येतें की, वायुसाधनेद्वारा निर्वाण प्राप्त होऊं शकते. म्हणून हें स्पष्ट आहे की, पंचसखा-संप्रदाय वेदान्त, बौद्धपंथ व तंत्र यांतील बऱ्याच कल्पना स्वीकृत करीत असला, तरी त्याचबरोबर त्याने नाथांच्या योगसाधनेतील व्यावहारिक भागहि आत्मसात् केला आहे. या संप्रदायाचे पुरस्कर्ते गोरखनाथ, आदिनाथ यांचा उल्लेख करतात .

(३) जगन्नाथ हें केंद्रस्थान . पंचसखांतील पाचहि सहकाऱ्यांचें

महत्त्वाचें लक्षण असें की, जिला तें 'शून्य-पुरुष' अशी संज्ञा देतात, ती अंतिम सत्ता जगन्नाथाशी एकरूप आहे असें मानतात; म्हणून पंचसखा वाङमयांत जगन्नाथ हाच मध्यवर्ती विषय आहे. या मुद्दयावर पंचसखा संप्रदाय हा गौडीय वैष्णवपंथापासून निराळा पडतो. गौडीय वैष्णव-पंथांत राधाकृष्णाच्या कल्पनेला महत्त्वाचें स्थान आहे. उलटपक्षी, पंचसखाचे पांच सहकारी असें मानतात की, राधाकृष्ण हा जगन्नाथाचा फक्त दुसरा आविष्कार आहे. जगन्नाथ हे परब्रह्माचें प्रतिनिधिभूत प्रतीक आहे

अशा प्रकारे पंचसखा संप्रदायानेहि स्वत चें असे संश्लेषणात्मक तत्त्वज्ञान मांडलें आहे. हे तत्त्वज्ञान जगन्नाथाच्याभोवती केंद्रित झाले असून त्यांत अद्वैत-वेदान्त आणि बौद्ध दर्शन यांतील महत्त्वांच्या अगाचा समावेश झालेला आहे.

ओरिसांतील वैष्णवपंथ : (ब) कल्पनात्मक व सत्ताशास्त्रीय विचार : याउलट, मुख्यत. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांतील गाढ अभ्यासक बलदेव विद्याभूषण यांनी संस्कृतात प्रस्थानत्रयीवरील तत्त्वज्ञानात्मक टीका लिहिल्या. त्यांच्या प्रज्ञेमुळे भारतीय दर्शनशास्त्रांत श्रीचैतन्यांच्या तत्त्वज्ञानाला एक स्वतंत्र दर्शन म्हणून प्रथमच मान्यता मिळाली. त्यांचें विचारात्मक (स्पेक्युलेटिव्ह) तत्त्वज्ञान हें निश्चितपणेंच स्वतंत्र (ओरिजिनल) होतें. तें वैष्णवपंथी ईश्वरवादांतून निघालेलें नव्हतें

बलदेव विद्याभूषण सामान्यत. गोविददास म्हणून ओळखले जात. त्याचा जन्म ख्रिस्ताब्द अठराव्या शतकांत बलसोर या जिल्ह्यांत झाला. गंजम जिल्ह्यातील चिलिक या सुंदर सरोवराच्या सान्निध्यांत व्याकरण, वक्तृत्व, न्याय आणि वेदान्त यांचा अभ्यास पूर्ण केल्यावर वेदान्त-दर्शनाच्या अभ्यासासाठी त्यांनी म्हैसूरकडे प्रयाण केले. याच सुमारास त्यांचा माध्व संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानांत प्रवेश झाला व नंतर चैतन्यांच्या वैष्णवपंथातील श्रीराधादामोदरदास यांचे ते शिष्य बनले.

त्यांचे तत्त्वज्ञानावरील इतर ग्रंथ प्रमेय-रत्नावली, सिद्धान्तरत्न, स्तवमाला, विभूषणभाष्य, तत्त्वसंदर्भटीका वगैरे होत.

बलदेवाच्या मतानुसार प्रमाणें फक्त तीन आहेत : प्रत्यक्ष, अनुमान आणि शब्द. शब्द-प्रमाणांत श्रुति, ऋषींच्या अंत स्फुरणातून उमटलेले उद्‌गार व कर्तबगार आणि प्रामाणिक व्यक्तीची वचनें यांचा समावेश होतो. ईश्वराचें अस्तित्व, परलोकजीवन अथवा अंतिम मोक्ष वगैरे इंद्रियातीत बाबीच्या संबंधांत 'श्रुति' हे सर्वश्रेष्ठ प्रमाण होय. शंकराचार्यांप्रमाणे बलदेवहि असें मानतो की, बुद्धिनिष्ठविचार हा स्वत.च्या क्षेत्रांत म्हणजे ऐहिक गोष्टीच्या क्षेत्रांत सुप्रस्थापित झाला आहे; परंतु अतींद्रिय वस्तूंच्या क्षेत्रांत श्रुति हेच एकमेव सर्वश्रेष्ठ प्रमाण असल्याने बुद्धिवादाने फक्त त्याच्या मदतनिसाची भूमिका घ्यावी.

ईश्वर हेंच सर्वश्रेष्ठ सत्य अथवा ब्रह्म होय. रामानुजाप्रमाणे बलदेव यानेहि निर्गुण अथवा अनिश्चित ब्रह्माच्या सिद्धान्ताविरुद्ध प्रभावी आक्षेप मांडले आहेत. ईश्वराचें संपूर्ण स्वरूप अर्थातच शब्दामध्ये व्यक्त करणें शक्य नाही; परंतु यामुळे त्याचें मुळी वर्णनच करतां येत नाही असें मात्र नाही. ईश्वर किंवा ब्रह्म अमर्याद असल्याने अमेय आहे; परंतु तो अज्ञेय नाही. ईश्वर हा सर्वव्यापी, चित् आणि आनंद यांसारख्या गुणांचें आगर आहे. ईश्वराच्या बाबतींत गुण आणि द्रव्य ही एकच होत. ईश्वराचे स्वरूप अनिश्चित, निराकार व निर्गुण आणि नेति नेति या शब्दांनी दर्शविलें जाणारें नाही, तर त्याच्या ठिकाणी सर्व सद्‌गुण असून त्याचा विग्रह किंवा शरीर सच्चिदानंदमय आहे.

जगत् ही ईश्वराची क्रीडा अथवा लीला आहे. तें सत्य आहे, आभास नाही. जीवात्मे परमाणुरूपी आणि चित्स्वरूपी आहेत. ब्रह्माचें एक गौण अंग या अर्थाने जीवात्मे ब्रह्माचे अंगभूत आहेत. ते ब्रह्मापासून निराळे, परंतु त्याच्याशीं संबद्ध, (त्याच्याकडून) निर्मित, नियंत्रित आणि त्याचाच आधार असलेले असे भाग आहेत. मोक्ष म्हणजे जीवात्मे ज्या प्रभूचे सेवक आहेत त्या प्रभूची प्राप्ति. ईश्वराची अनन्यभक्ति हें मोक्षाचें साधन होय. मोक्ष म्हणजे जीवात्म्याचें ब्रह्मांत संपूर्ण विलीनीकरण नव्हे.

महिमागोस्वामी आणि त्याच्या संप्रदायाचें धार्मिक तत्त्वज्ञान : पंचसखा संप्रदायाच्या चळवळीनंतर महिमाधर्म नांवाच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा उदय झाला.

ओरिसाचा महिमाधर्म हा गेली फक्त शभर वर्षे अस्तित्वांत आहे. महिमागोस्वामी हा त्याचा सस्थापक होता. तो ईश्वरी अवतार होता अशी त्याच्या शिष्याची श्रद्धा आहे. महिमागोस्वामी १८२६ च्या सुमारास पुरी, धवलगिरी व खंडगिरीच्या आसपास प्रवास करीत होता, असें म्हणतात. १८३८ त तो हल्लीच्या धेकनल जिल्ह्यांतील कपिलश टेकडीवर गेला आणि तेथे त्याने २४ वर्षे कडक अशा ध्यान-चिंतनांत व्यतीत केली. नंतर त्याला साक्षात्कार झाला; आणि शेवटीं १८७६ मध्ये त्याला धेकनल जिल्ह्यांतील जोरंड या ठिकाणी देवाज्ञा झाली. त्याची धार्मिक शिकवण आणि तत्त्वज्ञान हे ओरिसांतील जनतेंतच लोकप्रिय झाले असे नव्हे, तर हल्लीच्या मध्यप्रदेशांतील रायपूर, बिलासपूर, बंगालमधील बकुर, नदिया आणि मिदनापूर, आंध्र प्रदेशांतील गुंटुर जिल्हा यांसारख्या ठिकाणीहि त्याचें स्वागत झालें. त्याचे प्रत्यक्षतः ९२ शिष्य होते. त्यांपैकी २४ जणांना पूर्ण साक्षात्कार झाला, असें म्हणतात. त्याचे विशेष लक्षांत ठेवण्याजोगे शिष्य म्हणजे गोविंदबाबा, नृसिहबाबा, नदाबाबा आणि भीमभोई हे होत.

इतर सर्व मोठ्या धर्मगुरूंप्रमाणे महिमागोस्वामीने आपल्या सिद्धान्तांचा प्रचार मौखिक उपदेशद्वारा केला आणि त्याचा उपदेश मौखिक रीतीनेच पिढ्यानुपिढ्या संक्रमित झाला. भीमभोई या त्याच्या शिष्याने अनेक ग्रंथ लिहिले. या ग्रंथांवरून आपल्याला महिमाविषयी बरीच माहिती मिळूं शकते. भीमाने ओरिया भाषेत मुख्यत. प्रार्थनागीतें लिहिलीं आहेत. ही गीतें म्हणजे स्तुति-चिंतामणि, ब्रह्मनिरूपणगीता, भजनमाला, चौतिसा आणि मधुचक्र हीं होत. (चौतिसा ही ओरिया भाषेंतील ३४ व्यंजने. ही क्रमाने श्लोकांचीं आद्याक्षरें असलेली सुमधुर कविता आहे). ही गीतें हे महिमा-धर्माचें पहिलें प्रमाणभूत वाङमय होय असें समजलें जातें. भीमभोईचें व्यक्तिगत लिखाण हें महिमाविचार आणि तत्त्वज्ञान यांच्यांत महत्त्वाची भर टाकणारें आहे, असें मानलें जात होतें. भीम हा खोडजातीचा आदिवासी होता. त्याने बरींच वर्षे

महिमागोस्वामीच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाचें विवेचन केलें आणि तो १८९५ मध्ये निवर्तला. चालू काळात विद्यमान असलेल्यामध्ये विश्वनाथ-बावा हा महिमाधर्माचा सर्वांत महत्त्वाचा प्रवक्ता होय, हें सर्वमान्य आहे त्याने 'महिमा-धर्मप्रतिपादक' या नावाचा माहितीच्या दृष्टीने भरगच्च असा ग्रंथ दोन भागात लिहिला आहे. तसेंच साधुगीति नावाचा एक भजनसंग्रहहि त्याने लिहिला आहे.

महिमा-तत्त्वज्ञानाची सत्ताशास्त्रीय भूमिका : महिमा-तत्त्वज्ञान हे एका बाजूला बौद्धधर्म व वेदान्त यांचे, आणि दुसऱ्या बाजूला विशिष्टाद्वैत आणि भक्तिपंथ यांचें संश्लेषण आहे. बौद्धधर्माप्रमाणे ते अंतिम सत्ताशून्यस्वरूपी आहे असे मानते. अद्वैत वेदान्ताच्या निर्गुणब्रह्माप्रमाणे हे शून्य अथवा अलेख, अलक्षणीय आणि अद्वैत आहे असे म्हटले जाते. दुसऱ्यापक्षी हे अलेखवादी तत्त्वज्ञान विवर्तवादाचा त्याग करून, परिणामवादाचा स्वीकार करण्यात रामानुजाशी सहमत आहे. महिमा-गोस्वामीच्या मते जगत् म्हणजे ईश्वराची लीलानिर्मिति आहे. तें क्षणभंगुर असले तरी आभास नाही. भक्ति हा अतिम सुखाचा एकमेव मार्ग आहे, असा पक्ष स्वीकारण्यात महिमा-तत्त्वज्ञान या सर्व धर्मांच्या व पथांच्यापलीकडे जातें असे म्हणतां येईल ते मानवी जीवनाच्या सर्वांगीण विचारव्यूहात ज्ञान व कर्म याना गौणस्थान देतें. या बाबतीत त्याचें चैतन्याच्या उपदेशाशी अधिक साम्य आहे; परतु त्याचबरोबर मोक्षाच्या कल्पनेबाबत ते श्रीचैतन्यांच्या शिकवणीपेक्षा भिन्न आहे महिमागोस्वामीच्या मताप्रमाणे, नदी ज्याप्रमाणे समुद्रात सपूर्ण विलीन होते त्याप्रमाणे आत्मा अलेख ब्रह्मामध्ये संपूर्णपणे विलीन होऊन जातो. वैष्णवपथाप्रमाणे मात्र जीवात्मे प्रभूचे सेवक असून ते मोक्षावस्थेत त्या प्रभूप्रत जातात.

महिमागोस्वामी श्रुतीचा अधिकार मान्य करीत असला तरी त्याला मूर्तिपूजा मान्य नाही, कारण अलेख-पुरुषाला अथवा अलक्षणीय ब्रह्माला वास्तव लक्षणीय आणि मर्यादित रूपें नसतात.

आधुनिक तत्त्वज्ञानात्मक वाङमय : महिमागोस्वामीच्या शिष्यांनी आपली धार्मिक आणि लोकसेवात्मक कार्ये अद्यापि उत्साहाने चालू ठेवली आहेत. सध्या माहिमाखेरीज अन्य कोणत्याहि धार्मिक चळवळीने या भूमीवर आपला पाय रोवलेला नाही; परंतु तरीहि धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक लेखक पूर्वीप्रमाणेच तेजीत आहेत. त्यांपैकी काहींचीं नावे सांगावयाची तर मधुसूदन राव, विश्वनाथ कार, मोहिनी मोहन सेनापति, नीलकठ दास आणि वैरागीचरण मिश्र याचा उल्लेख करतां येईल.

मधुसूदन राव (१८५३ ते १९१२) : पुरी येथे हिंदु म्हणून जन्माला आलेल्या मधुसूदन रावाने लहानपणीच ब्राह्मो समाजाची दीक्षा घेतली. त्यानतरच्या सुमारे अर्ध शतकपर्यत तो त्या भिन्नमतवादी धर्माचा ओरिसांतील सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधि होता; इतकेंच नव्हे तर, ओरिसातील सर्व सामाजिक व धार्मिक सुधारणांशीं त्याचा सबंध होता. त्याचा मूर्तिपूजेवर विश्वास नव्हता; परतु तो निरीश्वरवादीहि नव्हता. 'ऋषि-प्राणे देवावतारम्' (साधूच्या आत्म्यांत ईश्वराचे अवतरण) या आपल्या कवितेंत त्याने शतद्रु नदीवर स्नानाला आलेल्या एका वैदिक साधूच्या मनांतील ईश्वरी कर्तृत्वाचे वर्णन केले आहे. त्यांत त्याने साधूच्या आत्म्यांत आणि अखिल विश्वांत जगदात्मा कसा व्यापून राहिला आहे, त्यासंबंधीच्या त्याला झालेल्या साक्षात्काराचे सुंदर वर्णन त्याने केले आहे. अनेक भक्तियुक्त पदे लिहिल्यामुळे तो ओरिसांत भक्त-कवि या नावाने प्रसिद्ध आहे. जरी तो आपल्या ब्राह्मो धर्मास चिकटून राहिला असला, तरी त्याने अन्य पंथांचा कधी द्वेष केला नाही. एडमंड बर्कप्रमाणे त्याचेहि असें मत होते की, अंधश्रद्धेमध्येसुद्धा सत्याचा आत्मा असतो. आपण कोणत्याहि अंधश्रद्धेला थारा देऊं नये; परंतु इतर विचारांच्या बाबतीत आपली आदरबुद्धि असावी. त्याची महत्त्वाची प्रकाशने 'कुसुमांजलि' आणि 'ब्रह्मोसंगीत' ही होत. ती सर्व कवितासंग्रहाच्या स्वरूपाची आहेत.

विश्वनाथ कार (१८६४ ते १९३४) : विश्वनाथ कार हा एक सनातनी ब्राह्मण म्हणून जन्माला आला; परंतु नंतर त्याने ब्राह्मोसमाजाचा अगीकार केला. प्रभावी लेखक व विचारप्रवर्तक निबंधकार म्हणून त्याने जवळ-जवळ अर्धशतकापर्यंत लिखाण केले. त्याच्या तत्त्वज्ञानात्मक लिखाणात सत्ताशास्त्रीय कल्पना आणि नीतिशास्त्रीय विचार याचा अंतर्भाव आहे. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत तो पूर्णपणे चिद्वादी असल्याने, त्याने आपल्या 'विविध प्रबध' या नांवाने प्रकाशित झालेल्या निबंधसंग्रहमालेंत जडवाद व सुखवाद यावर जोरदार टीकाप्रहार केले आहेत. आपल्या धार्मिक लिखाणांत त्याने मूर्तिपूजा, जातिव्यवस्थेतील कडकपणा आणि (यज्ञयागादि) कर्मकांड यांविरुद्ध अतिशय प्रभावी टीका केली आहे सर्व जीवनभर त्याने स्त्रियांना समान वागणूक, शिक्षण आणि विधवा-विवाह यांसाठी चळवळ केली. ओरिसांतील वाङमयकार्याला त्याने तीन पिढ्या सक्रिय मार्गदर्शन केले.

मोहिनी मोहन सेनापति (१८८१ ते १९४१) : हा २५ वर्षाहून अधिक काळ रॅव्हेन्सॉ महाविद्यालयांत तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक होता. तो अतिशय विचारप्रवर्तक निबंधकार असून त्याच्या लिखाणांत व वाणीत नेहमी विचारांची स्वतंत्रता असे. तो पक्का जडवादी व निरीश्वरवादी होता. अगदी अखेरच्या क्षणापर्यंत त्याने निरीश्वरवादाचा त्याग केला नाही. स्वत.चा पालक मधुसूदन राव याच्या नेतृत्वाखाली प्रगत होत असलेल्या ब्राह्मो धर्माच्या आध्यात्मिकतेचा दावा आपल्या निष्ठुर तर्कशास्त्राच्या मदतीने त्याने खिळखिळा करून टाकला. मूलभूत विचार व्यक्तविणाऱ्या आपल्या लेखमालेंत त्याने सतत व सुसंगतपणें बहुपतित्व आणि बहुपत्नीकत्व यांचा प्रचार केला; इतकेच नव्हे तर, विवाह ही सामाजिक संस्थाच नव्हे, असें प्रतिपादिले. त्याचे प्रमुख विचार 'विविध संदर्भ' या स्फुट निबंधांत प्रकाशित झाले आहेत.

नीलकंठ दास (जन्म : १८८३) : पुरीजवळच्या एका खेड्यातील सनातनी ब्राह्मण कुटुंबांत याचा जन्म झाला. अर्वाचीन ओरियातील गद्य वाङमयलेखकांत हा एक श्रेष्ठ लेखक होय. 'आर्य-जीवन' नांवाचा त्याचा निबंधसंग्रह म्हणजे हिंदूंची जीवनदृष्टि व हिंदु समाज याचे विवरण होय. त्याची लेखनशैली साहित्यगुणसंपन्न व स्वमताग्रहवादी आहे. तोहि वैष्णव पंथाचा कट्टा विरोधक असून भक्तिमार्ग व तंत्रमार्ग यांचा तो उघडपणें धिक्कार करतो. त्याच्या ग्रंथांत गीतेवरील टीका हा त्याचा ग्रंथ अधिक प्रसिद्ध असून, त्यांत त्याने आपल्या तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचें विवरण केले आहे चिद्वादी व विचारप्रवर्तक अशा तत्त्वज्ञानात्मक लिखाणाव्यतिरिक्त त्याने उत्कल साहित्यांत सामाजिक व धार्मिक सुधारणांवरील बरेच निबंध प्रसिद्ध केले आहेत. तो प्रांजळ अंत.करणाचा असून त्याने आंधळा परपरावादी

कट्टर जातीयतावाद, अर्थहीन कर्मकाड व बालविवाह यांना कसून विरोध केला आहे.

बैरागीचरण मिश्र (१८८५ ते १९६६) : मिश्र याचे आईबाप कट्टर सनातनी ब्राह्मणांचे कुटुंब म्हणून प्रसिद्ध होते; पण मिश्र यानी नंतर ब्राह्मणी परंपरेच्या काही कडक प्रकाराविरुद्ध वड पुकारलें आणि विवाह व उपनयन यांसारख्या सामाजिक रूढींमध्ये काही सुधारणा घडवून आणल्या. गीता हे त्याच्या सशोधनाचें विशेष क्षेत्र होते आणि तीवर त्यांनी अनेक सविस्तर अशी टीकाभाष्ये लिहिली आहेत. त्यांच्या मताप्रमाणे भगवान् श्रीकृष्ण हा अवतारी पुरुप नसून मावनजातीच्या विवेकबुद्धीचें प्रतीक आहे; म्हणून त्यांच्या मते गीतेची मध्यवर्ती शिकवण अशी आहे की, फक्त विवेकबुद्धीचाच अधिकार (सत्ता) मानावा त्याशिवाय ऐहिक व पारलौकिक अशा अन्य सत्तेचे मार्गदर्शन स्वीकारूं नये. मिश्र कित्येक वर्षे 'विश्वकल्याण' नांवाच्या एका धार्मिक त्रैमासिकाचे संपादकहि होते. त्यांच्या लेखनात सर्व प्रकारच्या अंधश्रद्धा आणि कर्मकांडाचे कडक विधि यावर कठोर टीका करण्यात आली आहे. त्यांचें अंतःकरण प्रांजळ होतें. स्त्रियाना समान वागवणूक, विधवा-विवाह व अन्य सामाजिक सुधारणा यांचा त्यानी पुरस्कार केला होता.

उपसंहार : भारताची वैदिक विचारधारा श्रेष्ठ दर्जाची असली तरी सामान्य जनतेला तिच्यात प्रवेश नव्हता. ती व्यक्तविण्याचे साधन जी संस्कृत भाषा ती सर्वसाधारण लोकांच्या आवाक्यावाहेरची होती. वैदिक कर्मकांडाचा कडकपणा व यज्ञयागादिकांचें ब्राह्मणांनी माजविलेलें स्तोम ह्या गोष्टी, दया आणि करुणा यांच्या विचाराने हेलावून जाणाऱ्या विशिष्ट वृत्तीच्या भारतीय बुद्धिमंतांना त्याज्य वाटत होत्या. त्याचा परिणाम म्हणून वैदिक परंपरेविरुद्ध कित्येक प्रतिक्रिया झाल्या. त्यांपैकी एक प्रमुख प्रतिक्रिया जैनधर्म व बौद्धधर्म या धर्मविरोधी दर्शनांद्वारा व्यक्त झाली. तसेच ज्यांत ईश्वराची प्राप्ति तर्ककर्कश अनुमानांऐवजी भक्तिद्वारा साध्य करण्यावर भर होता, अशा सत्ताशास्त्रविरोधी व केवळ ज्ञानमार्गविरोधी संप्रदायाच्याद्वाराहि ती व्यक्त झाली मानवाच्या स्वाभाविक सहजप्रवृत्तींचें योग्य ते स्थान मान्य करणाऱ्या तंत्रमार्गानेहि हीच वंडखोरी दाखविली.

या सर्व भिन्न-भिन्न आंदोलनांमधून ओरिसाच्या पवित्र भूमीने मात्र आपली धार्मिक प्रज्ञा नष्ट होऊं दिली नाही. तेथे वर उल्लेखिलेल्या वैदिक परपरा व तिच्याविरुद्ध होणारी प्रतिक्रिया या दोन विरोधी शक्तीमध्ये समन्वय करण्याचे प्रयत्न सतत चालू राहिले. हेगेलने दर्शविल्याप्रमाणे द्वंद्वविकासवादी प्रक्रिया ही स्थापन-(थिसिस)-पासून प्रतिस्थापन (ॲन्टिथिसिस) व नंतर संस्थापन (सिंथिसिस) या दिशेने वाटचाल करते; व धार्मिक चळवळ या प्रक्रियेस कधीहि अपवादरूप असत नाही. भारताच्या धार्मिक चळवळीच्या क्रमांत वैदिक परंपरा ही जर विधान म्हणून व तिच्या विरुद्धची प्रतिक्रिया जर प्रतिविधान म्हणून मानतां आली, तर या सर्व काळांत ओरिसातील तत्त्वज्ञानात्मक व धार्मिक चळवळीचें वर्णन सधान (सिंथिसिस) म्हणून करतां येईल; कारण तिने परंपरा व प्रतिक्रिया या दोघांनाहि सामावून घेऊन आणि त्याचबरोबर दोघींच्याहि महत्त्वाच्या लक्षणांपलीकडे जाऊन समन्वयाच्याद्वारा संकलन केले. बौद्धांचे शून्य हें पंचसखांच्या हातात फक्त शून्याच्या स्वरूपांत राहूं शकलें नाही. ओरिसाचा बौद्ध तंत्रमार्ग हा जुन्या बौद्धधर्माप्रमाणे मानवी सहजप्रवृत्तीच्या फक्त संपूर्ण दमन करण्याच्या कडक ध्येयाला चिकटून राहिला नाही. त्याने या सहज-प्रवृत्तीना मान्यता देऊन मानवी मूल्य-व्यवस्थेंत त्याचें स्थान निश्चित केलें व त्याचबरोबर अंतिम श्रेयस् ('समम् वोनम्') म्हणून मोक्षाच्या जुन्या कल्पनेला उचलून धरून दोघाचे संश्लेषण केले. सहजप्रवृत्ति संपूर्णतः नष्ट कराव्यात असें न सुचवितां (त्यांच्या) तृप्ति-द्वारा आत्मसिद्धि साधावी असे त्याने प्रतिपादिलें बलदेव विद्याभूषण यांनीहि सत्ताशास्त्रात्मक उच्च कल्पनांच्या पार्श्वभूमीवर भक्तीचें योग्य तें स्थान मान्य करण्यांत समन्वयी वृत्तीच व्यक्त केली आहे. महिमाची अगदी अलीकडील धार्मिक चळवळ हीसुद्धा सश्लेपणाचा किंवा समन्वयाचा एक उज्ज्वल प्रयत्न आहे. मदिरांतील देवाच्या मूर्तीसमोर अलेख निरंजनाची पूजा करावी असा प्रचार न करता, मानवी आत्म्याच्या साक्षात् पवित्र सांनिध्यात ती करावी, असे प्रतिपादिण्यात तिने वैदिक परंपरा आणि ख्रिस्ती धर्माच्या आधुनिक प्रभावामुळे निर्माण झालेली बंडखोर वृत्ति याचा समन्वय केला महिमापंथाने वेदप्रामाण्य स्वीकारून ईश्वराच्या कोणत्याहि विशिष्ट मूर्तीच्या प्रार्थनेऐवजी साक्षात् निराकार ब्रह्माचीच प्रार्थना करण्याची आवश्यकता मान्य केली आहे.

या सर्व काळांत ओरिसाने जी समन्वयात्मक प्रवृत्ति व्यक्त केली तिला आधुनिक, सामाजिक तत्त्वज्ञानक्षेत्रांतील लेखक हेहि अपवाद नाहीत. विश्वनाथ कार, नीलकंठ दास आणि वैरागी मिश्र यांच्यासारख्या सामाजिक-धार्मिक विपयांवरील लेखकानी पाश्चात्त्य कल्पनांच्या प्रभावाखालील सामाजिक सुधारणांचा वैदिक परंपरेवरोवर समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला. (यज्ञयागादि) कर्मकांड, रूढीवरील अंधश्रद्धा आणि खर्चिक धार्मिक समारंभ यांची आवश्यकता खऱ्या वैदिक परंपरेला मान्य नाही; आणि मानवी विवेकबुद्धीचाहि या गोष्टीना पाठिंबा नाही असे निदर्शनाला आणून त्यांनी ते दूर करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : साहू, एन. के. : *बुद्धिझम इन ओरिसा* (कटक, १९५८); मानसिह, एम. : *हिस्टरी ऑफ ओरिया लिटरेचर* (दिल्ली, १९६९); मुकर्जी, पी. : *दि हिस्टरी ऑफ मिडीव्हल वैष्णविझम इन ओरिसा* (कलकत्ता, १९५०).

जी. मिश्र

तत्त्वज्ञान, उपनिषदें : वैदिक साहित्यांत वैदिक संहिता, ब्राह्मणें व आरण्यके यांच्यानतर कालक्रमाने उपनिपदें येतात. या उपनिपदांची संख्या वरीच मोठी, जवळ-जवळ दोनशेच्या आसपास अशी मानली जाते. सर्वसामान्यपणें एकशेआठ प्रमाणभूत अशीं मानली जातात व त्यातहि वारा-तेरांनाच खरेखुरें महत्त्व आहे. उपनिपदें अनु-करणाने निर्माण झाली व त्यांतील बरीच उत्तरकालीन आहेत; आणि म्हणूनच या उपनिपदांचें, प्राचीन व अर्वाचीन असे कालदृष्ट्या आणि प्रधान व अप्रधान असें त्यांच्या महत्त्वाच्या दृष्टीने वर्गीकरण केलें जाते. शैलीच्या प्रतिपादनाच्या दृष्टीने विचार केला तर गद्य, पद्य व मिश्र असेहि त्यांचें वर्गीकरण होऊं शकतें गद्य-पद्य-स्वरूपावरून त्यांचा काल-निर्णयाचा प्रयत्नहि संशोधकांनी केलेला आहे; पण तो अगदी निर्णायक स्वरूपाचा आहे, असे म्हणतां येत नाही. सर्वसाधारणपणे ईश, केन,

काठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक, श्वेताश्वतर, मैत्रायणी, कौषीतकी ही महत्त्वाची मानली जातात. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने हीच उपनिषदे प्रतिनिधिस्वरूप व आधारभूत म्हणावयास हवीत. त्याप्रमाणे हीच उपनिषदे 'प्रधान' म्हणून गणावयास हवीत. या 'प्रधान' उपनिषदांत आलेला विचारच 'अप्रधान' उपनिषदात विकसित झालेला आपणास दिसतो त्याचप्रमाणे 'प्रधान' उपनिषदेही वैदिक वाङमयाशी अधिक निगडित आहेत, तर अप्रधान उपनिषदे ही पुराण व तंत्र याच्याशी अधिक निगडित आहेत.

उपनिषदांचा काळ : उपनिषदांचा काळ सामान्यत. इ स. पूर्व बाराशे ते इ स पूर्व ६०० होय असें म्हणता येईल. अर्थातच या संदर्भात उत्तरकालीन अनुकरणाने निर्माण झालेली उपनिषदे सोडावयास हवीत; तथापि प्राचीन उपनिषदे बुद्धपूर्व आहेत असे मानण्यास काहीच हरकत नाही. ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक, श्वेताश्वतर, कौषीतकी व मैत्रायणी ही मुक्तिक उपनिषदांत सागितलेली उपनिषदे प्राचीन म्हणावयास हरकत नाही डॉ. श्रॉडर यांनी शोधलेली बाष्कल, छागलेय, आर्षेय व शौनक ही त्या मानाने उत्तरकालीनच म्हणावयास हवीत महानारायणोपनिषद् हेहि उत्तर-कालीनच अभ्यासकानी प्राचीन उपनिषदे व अर्वाचीन उपनिषदें हे ठरविण्यासाठी काही कसोटचा मानलेल्या आहेत. भाषाशैली, शब्द-सपत्ति, व्याकरणवैशिष्ट्ये याचा विचार करून काळासंबंधी निर्णय करणे शक्य असते. डचूसेनने मानलेली गद्य ही प्राचीनत्वाची व पद्य अर्वाचीनत्वाची कसोटी सर्वत्रच ग्राह्य मानतां येत नाही. उपनिषदांत त्याच त्या कल्पना, तत्त्व वा विचार आपणास आढळतो या कल्पनांच्या विकसित स्वरूपावरूनहि, तपशिलावरूनहि कालनिर्णय करण्यास मदत होते. कीथ यानी पुनर्जन्म व ससारभ्रमण या कल्पनेचें अस्तित्व व विकास हीहि एक कालनिर्णयाची कसोटी मानली आहे. त्याचप्रमाणे उपनिषदांत घेतलेली 'अवतरणे', विशेषत परस्परसंबंधावर प्रकाश टाकणारी अवतरणेंहि, कालनिर्णय करण्यास आपणास मदत करूं शकतात. येथें हे आवर्जून सागावयास हवे की, यांतील कोणतीच एक कसोटी निर्णायक अशा स्वरूपाची नाही व त्यामुळेच या सर्व कसोटचा वापरूनहि काढलेले निष्कर्ष हे विनचूक व सर्वथा विश्वसनीय असतात असें म्हणतां येत नाही. सुप्रसिद्ध तत्त्ववेत्ते व उपनिषदाचे गाढे अभ्यासक डॉ. रानडे याच्या मताप्रमाणे या तेरा उपनिषदाचे कालक्रमदृष्टचा पांच वर्ग पडतात. पहिल्या वर्गात बृहदारण्यक व छान्दोग्य ही दोन उपनिषदें येतात. दुसऱ्या वर्गात ईश व केन याचा अंतर्भाव आहे. तिसऱ्या वर्गात ऐतरेय, तैत्तिरीय व कौषीतकी ही उपनिषदे पडतात, तर चौथा वर्ग कठ, मुण्डक, श्वेताश्वतर यांचा बनलेला आहे. पाचवा वर्ग प्रश्न, मैत्रायणी व माण्डूक्य याचा बनलेला आहे उपनिषदांची हीच वर्गवारी भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या पायाच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. ही सारी उपनिषदे वैदिक संहितांशी व ब्राह्मणाशी निगडित अशी आहेत. याच उपनिषदांना प्रधान उपनिषदे, वैदिक उपनिषदे म्हणावयास हवें.

उरलेल्या अप्रधान उपनिषदांत आपणांस उत्तरकालीन विचार आढळतो. उपनिषद्-विचाराचा पाया, त्यावर पुराणे व तंत्रे यांतील विचारांचा पडलेला प्रभाव या दृष्टीने ही उपनिषदे अभ्यसनीय आहेत.

उपनिषद् शब्दाचा अर्थ : उप + नि + सद् या धातूपासून उप-निषद् शब्द तयार झालेला आहे. याचा अर्थ जवळ जाऊन बसणे इतकाच होतो; तथापि यात शिष्याचे गुरूजवळ अध्ययनार्थ वा उपदेशार्थ जाऊन बसणे याचाहि समावेश होतो. यापासूनच या शब्दाने जवळ जाऊन बसल्यावर मिळणारी जी विद्या, जें तत्त्वज्ञान, जो विचार तो दाखविला जाऊं लागला. हा विचार 'रहस्यात्मक' असल्यामुळे 'उपनिषद्' याचा अर्थ 'रहस्य, गूढ विचार' असा झाला व मग हाच शब्द असे विचार एकत्र ग्रथित करण्यात आलेल्या ग्रंथांशी निगडित झाला. मॅक्सम्यूलरच्या मते हें या शब्दाचें अर्थसंक्रमण – विद्यार्थ्यांचा वर्ग – नि.सीम श्रद्धा – सत्य वा दैवी विचाराचा आविष्कार – या रीतीने झालेले आहे ओल्डेनबर्ग याना हा शब्द 'उपासना' या शब्दाशी निग-डित असावा असें वाटतें. डचूसेनच्या मते रहस्यात्मक शब्द – रहस्या-त्मक ग्रंथ – रहस्यात्मक विचार – असें अर्थसंक्रमण झालेले असावें. हॉपकिन्स याना 'उपनिषद्' म्हणजे गौण वा साहाय्यकारी ग्रथ असा अर्थ असावा असें वाटते; पण हा अर्थ सयुक्तिक वाटत नाही खुद्द ब्राह्मण ग्रंथांतच 'उपनिषद्' हा शब्द 'रहस्यात्मक अर्थ, सारभूत अर्थ' या अर्थी योजण्यात आल्याचें स्पष्ट दिसते (शतपथ ब्राह्मण, ३.५.१२, ४.५.१, ५ १.१). बृहदारण्यक उपनिषदांत 'इतिहासः पुराणं विद्या उपनिषदः श्लोका' इ. (२.४.१०) या ठिकाणी उपनिषद् हा शब्द 'ग्रंथवाचक' असल्याचें दिसते. शंकराचार्यांनी मुण्डक उप-निषदावरील आपल्या भाष्यांत 'अविद्येचा नाश करणारें ज्ञान, ब्रह्मज्ञान करून देणारे ज्ञान, तारक ज्ञान' असा या शब्दाचा अर्थ केला आहे. या सर्व विवेचनावरून 'अंतिम सत्याचें ज्ञान करून देणारी रहस्यात्मक विद्या व ती देणारे ग्रंथ' इतका अर्थ उपनिषद् या शब्दापासून घेण्यास हरकत नाही.

ब्राह्मणग्रंथाचे शेवटचे भाग आरण्यके होत व या आरण्यकांच्या शेवटी उपनिषदे आलेली दिसतात. ब्राह्मणग्रंथामध्ये यज्ञविद्या व यज्ञा-संबंधीचें सारें विवेचन आपणांस दिसतें. ब्राह्मण ग्रंथ हे पुरोहितांनी पुरोहितांच्याच मार्गदर्शनार्थ लिहिलेले यज्ञविद्या व यज्ञविधि यांच्या-संबंधी विवेचन करणारे ग्रंथ होत. आरण्यकांमध्ये सामान्यपणें अरण्यांत जाऊन चिंतनात्मक विचार, गूढ विचार करावयाचा, तो आलेला आहे. यज्ञ वा तत्संबंधीच्या क्रिया यांचा जो गूढ आध्यात्मिक असा अर्थ, त्यावर विचार करण्याची आरण्यकांची प्रवृत्ति आहे. याच प्रवृत्तीचा अधिक प्रभावी आविष्कार उपनिषदांमध्ये झालेला आपणांस दिसून येतो. यज्ञ व यज्ञविधि यांचा अतिरेक झाल्यावर त्यांचा वास्तविक अर्थ व उपयुक्तता, त्याचप्रमाणे त्यांचें इष्ट फळ देण्याचे सामर्थ्य, या साऱ्या महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार होऊ लागला. मानवी जीवित काय आहे, त्याचा अर्थ काय, त्याचे खरें साफल्य कशांत आहे, सत्य म्हणजे काय, विश्वामागील शक्ति कोणती आहे, तिचें स्वरूप कसें आहे, मानवांतील अंतिम सत्य काय आहे, मृत्यूनंतर त्याचें काय होतें, यज्ञ वा त्यामुळे प्राप्त होणारें फळ यांचेंहि स्वरूप काय आहे, अशा तऱ्हेच्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचा जो प्राचीन विचारवंतांचा प्रयत्न, तोच आपणांस उपनिषदांत पाहावयास सापडतो.

'ब्राह्मण'-विचारांची प्रतिक्रिया : या अशा तऱ्हेच्या प्रयत्नांत व आध्यात्मिक प्रवृत्तीत ओघानेच यज्ञ आणि तत्संबंधी कर्मांची चिकित्सा व विश्लेषण ही आलीच; किंबहुना उपनिषदें ही अभ्यासकाना ब्राह्मण-ग्रंथातील विचारांची 'प्रतिक्रिया'स्वरूपच वाटतात. ब्राह्मणग्रंथांत यज्ञ व कर्मकाण्डाचें प्राबल्य आहे, तर उपनिषदांत या दोहोचें एकप्रकारे

खंडनच आहे, असें म्हटलें तरी चालण्यासारखें आहे. यज्ञामुळे सर्व अमंगलाचा परिहार होऊन स्वर्ग व इच्छित फल लाभेल, अशी ब्राह्मणांची मूलभूत श्रद्धा आहे; तर उपनिषदांना यज्ञ म्हणजे ' तळी छिद्र असलेल्या नौका ' वाटतात. त्यांचा अंतिम नि.श्रेयसाच्या दृष्टीने फारसा उपयोग नाही असे त्यांना वाटते ब्राह्मणांमध्ये ' सत्य ' म्हणजे त्रयीविद्येत सांगितलेलें यज्ञकर्म आहे; तर उपनिषदातील ' सत्य ' अधिक अर्थपूर्ण असून, विश्वापाठीमागील व मानवांतील अमरत्व म्हणजे ' सत्य ' अशी त्याची कल्पना आहे. ब्राह्मण ग्रंथांत अनेकदेवतावाद आहे, तर उपनिपदांत या अनेक देवतांचा जवळजवळ निरास करून ' अद्वैत ' प्रतिपादन करण्याकडे रोख आहे. ब्राह्मणग्रथांत ' कर्म ' प्रधान आहे, तर उपनिषदांमध्ये ' ज्ञान ' प्रधान आहे ब्राह्मणग्रंथात स्वर्ग हें अंतिम ध्येय आहे, तर उपनिषदांमध्ये ' अमरत्व, मोक्ष ' हे अंतिम साध्य आहे. सृष्टि-सौंदर्याने मुग्ध झालेल्या व सृष्टि-प्रभावाने भारलेल्या ऋग्वेदांतील ' कवी 'चा लोप ब्राह्मणग्रथांत झालेला दिसतो व ' पुरोहित ' प्रभावी दिसतो, तर उपनिषदांत हा ' पुरोहित 'हि मागे पडून ' तत्त्वचिंतक ' प्रभावी दिसू लागतो. ब्राह्मणग्रंथांत भौतिकावर लक्ष अधिक केंद्रित आहे, तर उपनिषदात वैराग्यावर भर असून पारमार्थिकावर लक्ष अधिक केंद्रित झालेले दिसते ब्राह्मणग्रंथात यज्ञ व यज्ञांतील बारीकसारीक तपशील आणि क्रिया याचें विवेचन व त्यांचे अर्थ, इतिहास, यासंबंधीचें स्पष्टीकरण प्रामुख्याने आहे, तर उपनिषदांत जीवनांतील गहन प्रश्नांचा ऊहापोह आहे. असा हा संपूर्णपणें ' कायापालट 'च झालेला आपणांस दिसतो. ब्राह्मणग्रंथांत यज्ञविद्या आहे, तर उपनिषदांत ' ब्रह्मविद्या ' आहे.

एवढेच नव्हे तर, या संदर्भात आणखीहि एका महत्त्वाच्या गोष्टीचा उल्लेख करावयास हवा. उपनिषदांत पुष्कळ वेळां उद्‌गीथवेत्ते, यज्ञांतील आचार्य व श्रोत्रिय हे विद्यार्थी असून ' ब्रह्मविद्ये 'चा उपदेश ते क्षत्रिय राजापासून घेत असल्याचें दिसते. विदेह जनक, अश्वपति कैकेय, प्रवाहण जैवलि हे तत्त्ववेत्ते राजे क्षत्रियांनी ब्राह्मणांना उपदेश करणें हें 'प्रतिलोम' आहे असे म्हणून उपदेश करीत असल्याचें दृश्य दिसतें. जानश्रुतीसारखा धर्मनिष्ठ राजा गाडीवान रैक्वापासून विद्या ग्रहण करीत असल्याचेंहि आपणांस आढळतें. याच उपनिषदांत गार्गी, वाचक्नवी व मैत्रेयी यांच्यासारख्या स्त्रिया तत्त्वज्ञानचर्चेमध्ये अहमहमिकेने भाग घेत असल्याचें आपणास दिसतें.

ब्राह्मण व क्षत्रिय यांचें सहकार्य : या सर्व गोष्टींचा साकल्याने विचार केला असतां ड्यूसेन, गार्बे, हर्टेल, विंटरनिट्झ प्रभृति अभ्यासकांना उपनिषद्-वाङ्मय व त्यांत आढळणारी वैचारिक क्रान्ति ही क्षत्रियांनी पुढाकार घेऊन केलेली आहे, असे वाटतें. पुरोहित हे यज्ञविरोधी विचार मांडणें असंभवनीय आहे व ते उपनिषदांत ब्रह्मविचार मांडणारे नसून ब्रह्मविद्या शिकणारे आहेत. तेव्हा यज्ञकर्मविरोधी अशी जी चिंतनप्रधान वैचारिक क्रान्ति झाली तिचें नेतृत्व क्षत्रियांनीच केले असलें पाहिजे. अतएव उपनिषदांतील ' ब्रह्मविद्या ' ही क्षत्रियांची असून, उपनिषदे हीं क्षत्रिय-निर्मित आहेत असें त्यांचें म्हणणें आहे. ऋग्वेदकाळापासूनच ब्राह्मण व क्षत्रिय अशा दोन परंपरा आपणांस प्राचीन भारतीय जीवनांत दिसतात व उपनिषद्-परंपरा क्षत्रियांची आहे असे पार्जिटर यांचें मत आहे. यज्ञकर्म सर्वस्व मानणारा ब्राह्मणांचा वर्ग वेगळा व त्यांची परंपराहि वेगळी. या यज्ञकर्माच्या बाहेर राहून त्यांचें यथार्थ मूल्यमापन करणारी ब्रह्मविद्या सांगणारी क्षत्रिय-परंपरा वेगळी अशी ही विचारसरणि आहे.

सूक्ष्म विचारान्ती हें म्हणणें योग्य नाही असें वाटतें. उपनिषदांत यज्ञाविषयी संशय आहे, ब्रह्मविद्या आहे, क्षत्रिय ती विशद करतांना आपणांस दिसतात हे जरी खरे असले, तरी ' तेवढ्यावरून ती यज्ञकर्मविरोधी क्षत्रियांनी केलेली क्रान्ति आहे ' असें मानणे चूक होईल. ब्राह्मण व क्षत्रिय यांच्यामध्ये विरोध असा केव्हा नव्हताच. ऋग्वेदकालापासून राजा व त्याचा पुरोहित याचें सहकार्यच आपणांस दिसून येतें. त्याचप्रमाणे ब्राह्मणकाळांतील यज्ञहि क्षत्रिय राजांच्या सहकार्याशिवाय व पुरस्काराशिवाय सिद्ध होणें शक्य नव्हते. या काळांतहि क्षत्रिय यजमान व ब्राह्मण पुरोहित असेच सहकार्यावर आधारलेले संबंध होते. ब्राह्मण-काळांतहि चिकित्सेची वृत्ति, चिंतनाची वृत्ति आपणांस आढळते. कर्माबरोबरच ज्ञानाचेंहि महत्त्व मान्य झालेलें आपणांस दिसते. भौतिक क्रियांना आध्यात्मिक व गूढ अर्थ देण्याची, त्यांत असा अर्थ शोधण्याची प्रवृत्ति ब्राह्मणात आढळते व हीच पुढे आरण्यकांत दिसते आणि तिचाच समर्थ आविष्कार आपणास उपनिषदांत आढळतो. ब्रह्मविचार व आत्मविचार, याज्ञवल्क्य व आरुणि यांसारखे ब्राह्मणहि मोठ्या प्रभावाने व अधिकाराने मांडीत असल्याचें आपणांस दिसतें. यज्ञसत्राप्रमाणेच या 'ज्ञान'सत्रातहि ब्राह्मणक्षत्रियाचें सहकार्यच मानणें अधिक सयुक्तिक व प्राचीन सामाजिक इतिहासात सुसंगत असें होईल. यज्ञकर्मात गुंतलेल्या व गुरफटलेल्या पुरोहितवर्गास उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानात्मक विचाराची उंची गाठता येणें अशक्य आहे, असा पूर्वग्रह करून घेणेंहि योग्य नाही तत्त्वज्ञानात्मक विचारांची सुरुवात ऋग्वेदांत झाल्याचें आपणांस दिसतें. नासदीय सूक्तामध्ये आलेले विचार किंवा वामदेव व दीर्घतमा मामतेय यांनी मांडलेले विचार, म्हणजे वस्तुतः उपनिषद्‌विचारांची नांदीच म्हणावयास हवी. ऋग्वेदातच आपणांस कितीतरी भिन्नभिन्न प्रवृत्तीचा आढळ होतो यांतील काही ब्राह्मण-काळांत प्रभावी झाल्या, तर काही उपनिषत्-काळात प्रभावी झाल्या. सामाजिक, धार्मिक व वैचारिक जीवनांत परंपरा व क्रिया-प्रतिक्रिया अशा स्वरूपानेच विचार प्रगत होत असतो व हेच येथेहि घडलेलें आहे. वैदिक वाङ्मयाचें शेवटचें पर्व म्हणजे उपनिषदें होत व म्हणूनच त्यांना वेदान्त म्हटलें जातें. सारें वैदिक वाङ्मय ब्राह्मणी परंपरेचें व केवळ उपनिषदें क्षत्रियांची हेंहि म्हणणे योग्य वाटत नाही. शिवाय अभ्यासकाला उपनिषदांत आलेल्या सर्व महत्त्वाच्या विचारांची वा कल्पनांची सुरुवात वैदिक संहिता व ब्राह्मणे यातून झाल्याची दिसते, तें वेगळेंच. एगर्टन या संदर्भात म्हणतात की, अशी एकहि कल्पना प्राचीन उपनिषदांत आढळत नाही, की जिचा उगम वा सूचना पूर्वीच्या वैदिक ग्रंथांत दिसत नाही; आणि म्हणून सर्व विचारान्ती उपनिषदांत ब्राह्मणी धर्माच्या विकासात कोणत्याहि तऱ्हेचा खंड पडल्याचें दिसत नाही, हे लॅन्मन यांचेंच मत या संदर्भात अधिक ग्राह्य वाटतें.

वैचारिक यथार्थता व आध्यात्मिक संपन्नता : या उपनिषदांमध्ये अनेक शतकांचा, तत्त्वचिंतकांच्या पिढ्यांचा, त्याचप्रमाणे अनेक तत्त्वचिंतकांचा विचार आलेला आहे. यामुळेच या उपनिषदांमध्ये एकच-एक विचार वा तत्त्वज्ञानप्रणाली पद्धतशीर रीतीने मांडलेली आहे असें नाही. या उपनिषदांमध्ये आपणांला एखादे ' दर्शन ' मिळतें असें समजणें चूक होईल. उपनिषदांत पुढे निर्माण झालेल्या अनेक

दर्शनाना मूलभूत ठरलेले व उपयुक्त झालेले असे विचारधन आहे; परंतु उपनिषदाचें असे स्वत चे 'दर्शन' नाही. अनेक तत्त्ववेत्त्यांचे विचार एकत्र आल्यामुळे उपनिषदाच्या अभ्यासकाला त्याच्यांत विसंवादहि आढळतो. याच्याच जोडीला उत्स्फूर्त विचार माडलेले असल्यामुळे त्याच्यातील विवेचनामध्ये एक प्रकारची अर्थगर्भ सदिग्धता आलेली आहे यामुळेच पुढे शकराचार्य, रामानुजाचार्य वा वल्लभाचार्य आणि द्वैतवादी मध्वाचार्य आपणास इष्ट तो अर्थ त्यामधून काढू शकले. त्याचप्रमाणे दर्शनापैकी साख्य व वेदान्त ही दोन्ही दर्शने उपनिषदाचा अर्थ आपण यथार्थ सागत आहोत असा दावा करूं शकतात हें सारे जरी खरे असले तरी उपनिषदांचें एक तत्त्वज्ञान आहे, असे आपण म्हणू शकतो त्यांतील विचार पद्धतशीर रीतीने, खंडन-मडन पद्धतीने आणि एकात्मतेवर व सुसगततेवर लक्ष ठेवून आलेला नाही इतकेच; पण या साऱ्या एकविचारात आपणांस विकास व प्रगति दिसते. एक मुख्य भूमिकेचे सूत्र दिसते. उपनिषदाचे काही मूलभूत सिद्धान्त प्रामुख्याने आपणास सापडतात हे मूलभूत सिद्धान्त हेच त्याचे तत्त्वज्ञान म्हणावयास हवे या मूलभूत सिद्धान्ताचे महत्त्व भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने फार मोठे आहे भारतीय दर्शनाचा वा तत्त्वज्ञानाचा येथे पायाच घातला गेला, एवढेच नाही तर, पुढेहि अगदी विकसित काळीहि भारतीय विचार या विचाराच्यापलीकडे फारसा जाऊ शकला नाही यातील जीवनदृष्टि, अंतिम सत्यासंबंधीची कल्पना, मानवाचे यथार्थ स्वरूप यासबधीचे विचार इतके उच्च आहेत की, त्यामुळे जागतिक तत्त्वज्ञानात्मक वाङमयांत व विचारात उपनिषदांतील विचाराना एक अनन्यसाधारण असें महत्त्वाचें स्थान आहे. अगदी आधुनिक युगांतहि शास्त्र, तत्त्वज्ञान व धर्म या तिघांनाहि मान्य होऊन त्यानाहि पुनीत करू शकेल इतकी वैचारिक यथार्थता व आध्यात्मिकसपन्नता या उपनिषदांमध्ये आहे आणि हे त्यांचे विलोभनीय वैशिष्टच आहे

ब्रह्म, आत्मा, कर्म . या उपनिषदातील मूलभूत सिद्धान्त हे 'ब्रह्मन्' व 'आत्मन्' या दोन कल्पनाभोवती फिरत आहेत, केंद्रित झालेले आहेत, असे म्हणण्यांत अतिशयोक्ति नाही. यापैकी 'ब्रह्मन्' या पदाने विश्वापाठीमागील 'सत्य' दर्शविलें आहे; व 'आत्मन्' या पदाने मानवातील 'सत्य' अभिप्रेत आहे. उपनिषदांतील विचारवंत बाह्य विशाल सृष्टि जशी मानतात, तशीच या बाह्य विश्वाप्रमाणेच त्याच्याशी सुसवादी अशी मानवांतील अंतर्यामीची सृष्टि मानतात. त्यांचा प्रयत्न सतत या दोन्ही विश्वांतील 'सत्य' शोधून त्यांचा परस्परसंबंध काय आहे हे पाहण्याकडे आहे या त्यांच्या अभ्यासाच्या दोन दिशा आहेत त्यांचा निष्कर्ष विश्व हे ब्रह्मामधून निर्माण झाले आहे, त्यामुळे स्थिरावले आहे व अंती त्यामध्येच विलीन व्हावयाचे आहे; अतएव विश्व हें ब्रह्मच आहे. हाच अर्थ 'सर्व खलु इद ब्रह्म' या व अशासारख्या महावाक्यानी सांगितलेला आहे. मानव-विश्वामध्ये अंतिम सत्य 'आत्मन्' आहे व देहाचा विनाश झाला तरी 'आत्मन्' अमर, अविनाशी, विक्रियाच्यापलीकडे असा आहे. हा 'आत्मा' आनंदस्वरूप आहे. 'तत्सत्यं स आत्मा', 'एप स आत्मा' यासारख्या वचनात हा निष्कर्ष सागितलेला आहे. आत्मा व ब्रह्म ही दोन्ही एकच आहेत, हा उपनपिदांचा सर्वात महत्त्वाचा आणि मौलिक असा सिद्धान्त आहे. हा निष्कर्ष 'अहं ब्रह्मासि', 'तत्त्वमसि' अशांसारख्या महावाक्यांत ग्रथित झालेला आहे. मानव व विश्व यांमध्ये एकच चैतन्ययुक्त आनदस्वरूप अविनाशी असे तत्त्व आहे. बाकी सारे भौतिक असून विनाशी आहे व त्याचे तादृश महत्त्वहि नाही. हे आनद-स्वरूप वा सच्चिदानंदस्वरूप ब्रह्म जाणून तद्रूप होणें, आपले त्याच्याशी असलेलें नैसर्गिक तादात्म्य पुन ज्ञानाने, साक्षात्काराने प्रस्थापित करणें हेच मानवी जीविताचें ध्येय आहे. हाच मोक्ष आहे. आरुणि, श्वेतकेतु, याज्ञवल्क्य, मैत्रेयी याच्या संवादातून या कल्पनांचें खूपच विस्ताराने स्पष्टीकरण झालेले आहे. उपनिषदाचे हे आवडते सिद्धान्त असून त्यांचे विवेचन आपणास वारंवार आढळते. उपनिषदांची दृष्टि अंतर्मुख अशी आहे, हे त्यांच्या 'ब्रह्म व आत्मन्' या कल्पनांच्या अभ्यासावरून समजू शकतें विश्वातील 'सत्य' शोधीत असतांना पंचमहाभूतें, इंद्र-सूर्य-चंद्रादि देवता साऱ्याचा विचार होऊन या सर्वांना प्राणप्रद व त्याचे शासन, नियमन करणारे तत्त्व म्हणून 'ब्रह्म'वर हा त्याचा विचार स्थिरावला. त्याचप्रमाणे मानवामध्ये 'सत्य' काय आहे हें शोधीत असताना देह, इंद्रिये या सर्वांचा विचार करून ते प्राण म्हणजेच 'आत्मा' या कल्पनेवर स्थिरावले. उपनिषदाचा आणखी एक महत्त्वाचा सिद्धान्त म्हणजे कर्मसिद्धान्त होय. मानवांचें 'कर्म' हें अतिशय महत्त्वाचें असून मरणोत्तर मुक्ति वा जीवन, सद्गति वा दुर्गति हे सारे 'कर्मा' ने ठरत असतें. 'कर्म' म्हणजेच 'दैव' होय. मरणोत्तर उरते ते 'कर्म'. असा एकंदरीत सूत्ररूपाने कर्मसिद्धान्त आहे. या कर्मसिद्धान्तामुळेच उपनिषदांमध्ये नीतीचा विचार आलेला आहे, व संपन्न आध्यात्मिक जीवनाची कल्पना मांडली गेली आहे. कर्म हें 'बध' निर्माण करीत असतें, तेव्हा 'कर्म' अंशत: भोगाने व अंशत: ज्ञानाने नाहीसें करणें हाच श्रेष्ठ पुरुषार्थ होय. हाच मोक्ष होय अशी विचारसरणि येथे आढळते.

प्रयत्नवाद व आनंदवाद : कर्माचें फळ कर्त्याला भोगावेंच लागतें, तें अपरिहार्य आहे, यातूनच 'पुनर्जन्मा'ची कल्पना विकसित झालेली दिसते. ज्ञान उत्पन्न झाले असल्यास मरणोत्तर ब्रह्मांत विलीन होऊन मुक्ति संभवते, पण कर्मविशेप असल्यास पुनर्जन्म मिळतो व याच संदर्भात सुप्रसिद्ध 'पचाग्नि-विद्या' प्रतिपादिलेली आहे. भारतीय मनाच्या एकंदर घडणीच्या दृष्टीने या कर्म व पुनर्जन्म सिद्धान्ताचें महत्त्व फार मोठे आहे; कारण सर्वसामान्य जनमानसावर या सिद्धान्ताचा विलक्षण परिणाम झालेला आहे; परंतु याचा अर्थ उपनिषदे 'दैववादी' आहेत, अथवा 'निराशावादी' आहेत, असा मुळीच नाही. जीवन हें नश्वर आहे, क्षणभगुर आहे, भोग हे 'अल्प' आहेत व म्हणून त्यांकडे पाठ फिरवून ब्रह्मज्ञान करून घ्यावयास हवे अशी त्यांची भूमिका आहे; पण यांत निराशावाद कोठेच नाही. वस्तुत: मानव हा 'आनंदस्वरूप' आहे हेच अंतिम सत्य आहे व क्षणभंगुर आनंदाच्या मागे न लागतां 'शाश्वत आनंद' प्रयत्नाने मिळवावा असेंच त्याचें म्हणणें आहे. तेव्हा यांत निराशावाद तर नाहीच; पण एक श्रेष्ठ प्रकारचा 'प्रयत्नवाद व आनंदवाद' आहे असेच म्हणावयास हवें. ब्रह्मज्ञान व त्या ज्ञानापासून होणारा शाश्वत आनद व ब्रह्माशी आपले 'तादात्म्य' प्रत्यक्षांत आणण्याचा ज्ञान हाच एक केवळ मार्ग असें जरी उपनिषदांतील विवेचनाचे सार असलें, तरी इतर कल्पनाहि त्यामध्ये आढळतात. या अद्वैतावरोबरच 'द्वैत'हि सुचविलेले आहे. भोग्य, भोक्ता व परमेश्वर असें त्रैतहि सुचविलेले आहे भक्ति व परमेश्वराचें ज्ञान ही दोन्ही 'भवपाश-विमोचना'स आवश्यक म्हणून सांगितलेली आहेत. निर्गुण

ब्रह्मावरोबरच सगुण ब्रह्माचेंहि प्रतिपादन आहे. मायावादहि सूचित झालेला आहे. प्रखर अद्वैताला पोषक अशी वचने आहेत, तर विश्व व आत्मा हे परमेश्वराचें 'शरीर' असल्याचें म्हटले असल्यामुळे, विशिष्टाद्वैतालाहि आधार यांत मिळालेला आहे. अशा रीतीने उपनिषदांचे मूलभूत सिद्धान्त असून त्यांच्याशी संलग्न व या भूमिकाना सर्वसामान्यपणें पोषक असे विचार इतरत्र आढळतात.

अनेक प्राचीन विचारवंतांची विचार-प्रतिपादन-पद्धती ही उपनिषदे वाचीत असतांना कितीतरी प्राचीन विचारवंतांचा व आपला परिचय होतो. नीतितत्त्वे व सद्‌गुण याचा विचार करणारे राथीतर, पौरुशिष्टि, नाक मौद्‌गल्य, शुष्कभृंगार, विश्वतत्त्वांचा विचार करणारे रैक्व, अश्वपति कैकेय, उद्दालक, स्वप्नाचा विचार करणारा सौरायणि गार्ग्य, त्याचप्रमाणे शांडिल्य, मधुविद्या सागणारे दध्यच, सनत्कुमार, आरुणि, याज्ञवल्क्य या अनेक तत्त्ववेत्त्याची आपली भेट होते. या सर्वांनी आपापल्या चितनानी उपनिषद्-विचारात भर घातलेली आहे. त्यांमध्ये विविधता आणलेली आहे, सपन्नता आणलेली आहे व त्याचा विकासहि घडविलेला आहे.

या तत्त्ववेत्त्यानी आपापले विचार सवादातून माडलेले आहेत हे खरें; तथापि ते माडीत असतांना भिन्न-भिन्न पद्धतीचा त्यांनी अवलंब केलेला आहे केव्हा-केव्हा त्याचें विवेचन सूत्रवद्ध असे असते माण्डूक्य उपनिषदांत ही शैली आपणांस आढळते, तर केव्हा 'रहस्यात्मक' एखादा शब्द सांगून त्याचें विवेचन तयार केलेले असते. सत्य हे 'तज्जवान्' आहे असे शाण्डिल्य सागतो व नंतर या पदाचें स्पष्टीकरण देतो कुठे-कुठे शब्दांच्या व्युत्पत्तिमूल अर्थाची चर्चा आहे, तर कुठे-कुठे देवताविषयक कथांची पार्श्वभूमि वापरून तत्त्वज्ञान सागितले आहे. कुठे-कुठे दृष्टान्त देऊन कल्पना स्पष्ट करण्याचा यत्न केलेला आहे, तर कुठे-कुठे सरळ-सरळ वाद-पद्धतीचा अवलव केलेला दिसून येतो. कधी-कधी भिन्न-भिन्न मताचा समन्वय करून शेवटी यथार्थ तत्त्व सागण्याचा यत्न केलेला आहे. या वेगवेगळ्या पद्धतीचा आश्रय केल्यामुळे उपनिषदांचें आकर्षण अधिकच वाढलेले आहे, यांत शका नाही.

काव्यगुण : यावरोबरच उपनिषदात आढळणाऱ्या काव्यगुणाचाहि निर्देश अवश्य करावयास हवा. ईश, कठ, मुण्डक वा श्वेताश्वतर ही उपनिषदें वाचीत असताना, आरुणीने श्वेतकेतूला केलेला उपदेश वाचीत असतांना, त्याचप्रमाणे याज्ञवल्क्य-मैत्रेयी सवाद वाचीत असतांना उत्कृष्ट काव्याचा वाचकास अनुभव येतो व तो भारावून जातो. मधुविद्येंतील रूपक, कौषीतकी उपनिषदातील 'ब्रह्मसभेचें वर्णन' यांचाहि येथे उल्लेख करावयास हवा. निसर्गामध्ये व मानवामध्ये जे जें वैभवशाली, समृद्ध व शाश्वत आहे, त्याचें उद्‌गान येथे कितीदातरी झालेले आपणांस दिसते. उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच त्यांतील काव्यहि उत्कृष्ट असून त्याचे ते एक प्रमुख आकर्षण आहे यात शंका नाही.

अध्यात्मसंपन्न सामाजिक जीवन : उपनिषदात आढळणारे सामाजिक जीवनहि सर्व दृष्टीनी समृद्ध व सपन्न असे दिसते. ब्राह्मण व क्षत्रिय याच्यांतील सहकार्य उल्लेखनीय आहे. क्षत्रिय यज्ञाचा, ज्ञानाचा पुरस्कार करुन त्यांत स्वत: मोलाची भर घालीत आहेत असे स्पष्ट दिसते. स्त्रिया ब्रह्मवादिनी बनून पुरुषाच्या बरोबरीने तत्त्वज्ञानाच्या चर्चेत भाग घेत आहेत असेहि दिसते. पिता-पुत्र, पति-पत्नी यांच्यामध्येहि तत्त्वज्ञानाची चर्चा व आवड दिसते. गाडीवाला रैक्व, हा तत्त्वज्ञानचिंतक आहे व तो राजालाहि उपदेश करीत आहे. नचिकेता-सारखे तरुण ज्ञानाच्या पाठीमागे लागलेले आहेत, तर सत्यकाम जाबाला-सारखे 'सत्याला' मोठ्या प्रखरपणें चिकटून आहेत असें दिसतें. तत्त्वज्ञानाने भारलेले, श्रेष्ठ सामाजिक नीतीने व सद्‌गुणांनी भरलेलें असे हे जीवन आहे. या वातावरणांत इतके उच्च विचार स्फुरले नसते तरच नवल!

सारे उपनिषद्-वाङ्मय हें संस्कृत-वाङ्मयाचें व भारतीय तत्त्वज्ञानाचें एक अनुपम लेणे आहे, यात शंका नाही. सश्रद्धाला साक्षात्काराचा मार्ग दाखवून तो घडविण्याचें, संत्रस्ताला क्षणभर का होईना, शांति देण्याचें व अश्रद्धाला, अल्पकाळ का होईना, मोहून टाकण्याचे, भारण्याचें सामर्थ्य त्याच्या ठायी निश्चित आहे

संदर्भ-ग्रंथ . विंटरनिट्झ, एफ. : ए *हिस्टरी ऑफ इंडियन लिटरेचर*, खं २., अनु. एस. केतकर (कलकत्ता, १९२७); हिरियण्णा, एम : *आउटलाईन्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९३२); — *दि इसेन्शिअल्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९३२); रानडे, आर. डी. : ए *कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी* (पुणें, १९२६); बेलवलकर, एस. के. व रानडे आर. डी. : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, खं. २, *दि क्रिएटिव्ह पीरियड्*, (पुणें, १९२७); लिमये, वि प्र. व वाडेकर, रं द संपा. : *अष्टादश-उपनिषदः*, खं. १, (पुणे, १९५८); विमलानद स्वामी : *महानारायणोपनिषद्* (मद्रास, १९५७); श्रोडर, एफ. ओ संपा : *दि मायनर उपनिषद्स*, २ खं. (मद्रास, १९१२); कीथ, ए. बी. : *दि रिलिजन अँड फिलॉसफी ऑफ दि वेद अँड उपनिषद्स*, २ खं. (केंब्रिज, १९२५).

त्र्यं. गो. माईणकर

तत्त्वज्ञान, उर्दूतील : उर्दू भाषेची घडण बाराव्या शतकात झाली असली तरी तत्त्वज्ञानात्मक विचाराची मांडणी त्या भाषेत अगदी अलीकडे, म्हणजे एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत होऊं लागली. याचें एक कारण असें की, त्या शतकाच्या अखेरपर्यंत फारसी ही राजदरबारांतील भाषा तर होतीच, शिवाय ती शिष्टमान्य अशी पांडित्याची भाषाहि होती. तत्त्वज्ञानासंबंधीचे हे प्रमाणग्रंथ त्या वेळी अरबी किंवा फारसी भाषेंतच होते.

तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत आणखी एक लक्षांत घेण्यासारखी घटना आहे. ती अशी की, अल गजाली (मृत्यु इ. स. ११११) या मुस्लिम विचारवंताने 'तत्त्वज्ञानाचें खंडन' या आपल्या ग्रंथांत असें प्रतिपादन केलें की, सॉक्रेटीस, प्लेटो व अरिस्टॉटल यांच्या ग्रंथातून सांगितलेली तत्त्वें चूक असून 'सत्य' हे केवळ इस्लामी धर्माच्या शिकवणुकीत सापडते. तत्त्वचिंतनावर त्याने असा प्राणान्तिक आघात केला की, मुस्लिम सत्ता भारतात प्रभावित होऊं लागण्यापूर्वी सुमारे शभर वर्षे तत्त्वचिंतनावरच असा आघात झालेला होता, त्यामुळे तेथे आलेल्या मुस्लिम राज्यकर्त्यामध्ये तत्त्वचिंतनाबद्दल आस्था नव्हती. अल् गजालीच्या मताचा प्रभाव बहुतेक मुस्लिम राज्यकर्त्यांवर इतका होता की, त्यांनी तत्त्वचिंतनाला किंवा स्वतंत्र विचाराच्या प्रवृत्तीला कधीच उत्तेजन दिले नाही.

या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवर उर्दू भाषेतील तत्त्वचिंतनाचा विचार केला असता असे दिसते की, भारतीय मुस्लिमांनी धार्मिक विचार आणि सुफी तत्त्वचिंतन या दोन क्षेत्रांत महत्त्वाची भर घातलेली आहे

सुफी काव्य आणि तत्त्वज्ञान : उर्दूचा उपयोग मुख्यत. काव्य-रचनेसाठी केला जात असे प्रारभीच्या उर्दू कवितेत सुफी गूढवादाचे प्रवाह दृष्टोत्पत्तीस येतात. विद्वानाच्या मते गुलबर्ग्याचा संत ख्वाजा सय्यद गेसू दराज (१३२१–१४२२) याच्या नावावर असलेले ‘मेराजुल् आशिकीन’ (प्रेमिकाचें निर्वाण) हे पुस्तक जुन्या दख्खनी उर्दूत लिहिलेलें सूफीवादावरील पहिले पुस्तक होय. दिल्लीचा ख्वाजा मीर दर्द (१७२०–१७८४) हा एक उच्च दर्जाचा सुफी कवि होता काही विद्वानाच्या मते मिर्जा असदउल्लाह खाँ गालिब (१७९६–१८६९) हा कवि असला तरी तत्त्वज्ञहि आहे; कारण त्याच्या काव्यावर बव्हशी गभीर विचाराची व श्रेयमीमासेची छाया पडलेली दिसते; परतु उर्दूतील विचार-क्रान्तीचे अग्रदूत म्हणून सय्यद अहमद खान हेच आपल्या दृष्टीपुढे येतात

सय्यद अहमदखानांचा बुद्धिवाद सर सय्यद अहमदखान (१८१७–१८९८) हे केवळ एक समाजसुधारक नव्हते एका विशिष्ट तत्त्वप्रणालीचे ते पुरस्कर्ते होते. आपल्या क्रान्तिकारी कल्पनाचे समर्थन करणारें भाषाप्रभुत्व त्याच्यापाशी होते. उर्दू गद्याचे मान्यवर निर्माते म्हणून ते ओळखले जात असले तरी त्याच्या लिखाणातील साहित्यिक मूल्याशी आपणास येथे काही कर्तव्य नाही. सर सय्यद यानी पुराण-वस्तु-विज्ञान, इतिहास आणि ईशविज्ञान (थिऑलॉजी) यापासून ते ललित साहित्य व तत्त्वज्ञान येथपर्यंत विविध विषयावर लिहिले आहे या सर्वांत ते बुद्धिवादाच्या प्रेरणेने व निष्ठेने प्रोत्साहित झालेले दिसतात सय्यद अहमद याचा बुद्धिवाद प्रत्यक्ष पाश्चात्त्य सस्कृतीच्या प्रभावामुळेच उत्पन्न झालेला होता, हे म्हणणे सर्वस्वी खरे नाही. बुद्धिवाद हा काही पाश्चात्त्याचा मक्ता नव्हे फार पूर्वी इसवी सनाच्या सातव्या शतकात मुतज्जील अरबांनी इस्लाममध्ये बुद्धिवादाची सुरुवात करून दिली होती मुतज्जिलाच्या विवेचन-पद्धतीचे अनुसरण करून आणि पाश्चात्त्याकडूनहि स्फूर्ति घेऊन सय्यद अहमद यानी कुराणावर एक नवीन टीका लिहिण्यास प्रारभ केला होता. त्याचा उद्देश असा होता की, पाश्चात्त्याच्या वैज्ञानिक दृष्टिकोणास अनुसरून आपले अर्थ-निरूपण व्हावे. ही टीका उर्दू नियतकालिकातून क्रमश. प्रसिद्ध होऊ लागताच पुराणमताभिमान्याकडून टीकेचा भडिमार झाला. नास्तिक-तेचा त्यांजवर आरोप करण्यात आला. ज्या मुतज्जलीवादास अल अशरी (८७३–९३५) याच्या हस्ते मूठमाती देण्यात आली होती, त्या वादाचे असे पुनरुज्जीवन व्हावे, ही गोष्ट उलेमाना आवडली नाही अल अज्जालीने दहाव्या शतकांतच या पुराणमतवाद्याच्या बाजूने संपूर्ण विजय मिळविलेला होता, म्हणून मुतज्जिलवादाचा पुनरुद्धार करण्याचा प्रयत्न करणें म्हणजे त्याच्या दृष्टीने इस्लामच्या शिकवणुकीशी प्रतारणा करणें होते; परंतु सय्यद अहमद ही टीका करूनच स्वस्थ बसले नाहीत. गज्जालीच्या भूमिकेवरच झोबणारी टीका करून त्यानी उलेमाना आणखी प्रक्षुब्ध केले. सय्यद अहमद यानी देवदूतांचें अस्तित्व नाकारले. त्याच्या मते ईशनिर्मित सृष्टि आणि ईश्वराचे वचन म्हणजेच ‘कुराण’, यात विरोध असणेच शक्य नाही ज्यांना धर्मपुस्तकात आधार नाहीत. जी बुद्धीला पटणारी नाहीत आणि जी अद्भुतावर आधारलेली आहेत अशा धर्ममताना आणि तद्‌विषयक आचाराना त्यानी ‘आखिरी मजामिन’ या ग्रथांत जोराचा विरोध प्रकट केला. सर सय्यद यानी ‘तहजीब उल अख्लाक’ (नीति आणि आचार याची सुधारणा) या नावाचें एक मासिक उर्दूत चालविले. त्याचा मुख्य उद्देश लोकाना सामाजिक व धार्मिक बाबतीत शिक्षण मिळावें हा होता. पाश्चात्त्यांच्या जीवनात व विचारसरणीत जें उत्कृष्ट असेल ते आत्मसात् करण्यानेच भारतीय मुसलमानाना ऐहिक व बौद्धिकदृष्ट्या प्रगतीचा मार्ग खुला होईल; परतु ह्या स्वीकाराचा धर्माच्या मूलभूत तत्त्वांशी विरोध येतां कामा नये, असे त्याचे आग्रहाचे प्रतिपादन असे.

शिब्ली नोअमानी यांचा ऐकान्तिक सुधारणावादास विरोध : सय्यद अहमदखानांचे तरुण समकालीन शिब्ली नोअमानी (१८५७–१९१४) सुरुवातीस त्याचे एकनिष्ठ अनुयायी होते; परंतु सुधारणा-वादाच्या ऐकान्तिकतेसबधीच्या मतभेदामुळे त्यानी सय्यद अहमद यांचे शिष्यत्व सोडले. आपल्या मताचा प्रचार करण्यासाठी त्यानी लखनौ येथे ‘नद्‌वतुल उलमा’ (विद्वानांचें निवासस्थान) नांवाची एक संस्था स्थापन केली. शिब्लींचा मुख्य उद्देश सर सय्यद याचा ऐकान्तिक सुधारणावाद व कर्मठ परंपरावाद याच्यात समतोलपणा राखण्याचा होता त्यांनी असे प्रतिपादन केलें की, पुराणमताभिमान्यांना तर्कसंगत विचार करावयास लावल्याने अपरिवर्तनीय परपरावाद टाळतां येण्या-सारखा आहे. शिब्ली नोअमानानी, ‘अल कलाम’ व ‘इल्म उल कलाम’ या उर्दू ग्रथातून हे मत प्रतिपादन केले आहे. येथे हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, ‘अल कलाम’ हा ग्रंथ अरबी मनाचा सहजाविष्कार आहे. आपल्या तत्त्वाचे समर्थन करण्यासाठी ग्रीक तत्त्वज्ञांना तर्कशास्त्राचा आश्रय घ्यावा लागला. त्याच पद्धतीचा अवलंब करून ‘कलाम’ ही एक विशिष्ट प्रकारची तर्कपद्धती स्वीकारून अरब तत्त्वचिंतकानी आपल्या धर्मतत्त्वाचें समर्थन केलें ‘कलाम’ हे एखादे तत्त्व नसून केवळ एक पद्धती आहे. इस्लामच्या प्रारंभिक काळात ‘मुतकल्लिमीन’ (म्हणजे कट्टर धर्ममताची पांडित्यपूर्ण समर्थन-पद्धती) आणि बुद्धिवादी मुतज्जिलानुयायी याच पद्धतीने इस्लामच्या विरोधकांशी सामना करीत. शिब्ली नोअमानी नवीन कलाम पद्धतीचे, एका आधुनिक तर्कपद्धतीचे, सर्वश्रेष्ठ पुरस्कर्ते होते. मुतज्जिलानुयायाचा आत्यंतिक बुद्धिवाद टाळून आपण ‘इल्म-उल-अकलाम’ला एक नवा आधार दिला आहे व तो आधुनिकांनाहि मान्य व्हावा, असे त्यांचें म्हणणें होते. परतु ‘इल्म-उल-कलाम’च्याच समर्थनात गुंतून पडल्यामुळे शिब्ली याच्या चरित्रात्मक ग्रंथांनादेखील कलामी रग चढला आहे. उदा.– ‘अल-गजाली’ हे त्यांचे स्वतत्र पुस्तक चरित्रग्रंथ असूनहि नुसतें कलामचें विवरण आहे शिब्ली नोअमानी यानी इतिहास, इस्लामी न्यायदान-शास्त्र, धर्मशास्त्र, व्यवहारशास्त्र, तत्त्वज्ञान, साहित्यसमीक्षा इत्यादि विषयांवर अनेक पुस्तके आणि प्रबंध लिहिले आहेत. त्यांच्यामागे त्यानी ‘नद्‌वत्-उल मुस्सन्नाफीन’ (ग्रंथकार-भवन) या नांवाची एक सुप्रतिष्ठित प्रकाशनसंस्था ठेवली आहे, जी आजहि ज्ञानप्रसाराचें महत्त्वाचे कार्य करीत आहे त्यांच्या सय्यद सुलेमान नद्‌वी, अब्दुल सलाम नद्‌वी, अब्दुल हसन नद्‌वी, प्रभृति असंख्य सच्छिष्यांनी विविध विषयावर विस्तृत लेखन केले आहे. येथे अब्दुल सलाम नद्‌वी यांच्या ‘हुक्मे इस्लाम’ या प्रदीर्घ ग्रथाचा उल्लेख केला पाहिजे. इस्लामी तत्त्वज्ञाचे विचार आणि उपदेश यांचा हा सग्रहग्रंथ एक प्रमाणग्रंथ मानला जातो

सर मुहमद इकबाल : अर्वाचीन इस्लामचे सर्वश्रेष्ठ विचार-प्रवर्तक : डॉ. सर मुहमद इकबाल (१८७३–१९३८) यांनी उर्दूतील तत्त्वज्ञान उच्च शिखराला पोहोचविले; आणि म्हणून अर्वाचीन इस्लामचे ते सर्वश्रेष्ठ विचारप्रवर्तक गणले जातात. त्याचा जन्म पंजाबमध्ये झाला. केंब्रिज व जर्मनीमध्ये तत्त्वज्ञानाचे शिक्षण घेऊन इकबाल यानी आपल्या तेजस्वी साहित्यिक जीवनक्रमाला प्रारंभ केला; आणि गहन-गंभीर असे गद्य व पद्य साहित्य निर्माण केले डॉ. इकबाल हे कवि म्हणून अधिक प्रसिद्ध आहेत; तथापि 'इराणमधील आध्यात्मिक ज्ञानाचा विकास' व 'इस्लाममधील धार्मिक विचारांची पुनर्घटना' या त्याच्या तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथात त्यांनी इस्लामच्या तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत नवविचारांची मौलिक भर घातली आहे दोन्ही ग्रंथ प्रथम इंग्रजी व जर्मन या भाषात लिहिले होते; परतु त्याच्या सुधारून वाढविलेल्या भाषान्तरानी उर्दूवाचकास ते उपलब्ध झाले आहेत. उर्दूत लिहिलेले हे ग्रंथ काव्यात्मक आहेत, आणि त्यात गभीर विचार व खोल चिंतन आढळते. याचे सर्वोत्कृष्ट ग्रंथ मात्र फारसीत आणि इंग्रजीत आहेत. कदाचित् मोठ्या वाचकवर्गास आकृष्ट करण्यासाठी त्यांनी या भाषाचें माध्यम स्वीकारलें असावे. इकबालना असे वाटत होते की, इस्लामी समाजाची जी दुर्गति होत आहे, तिचे कारण इस्लामच्या प्रमुख सिद्धान्ता-हून अगदी वेगळ्या असणाऱ्या तत्त्वज्ञानाचा त्याने केलेला स्वीकार हे होय. मुस्लिम मनावर त्यांना दैववाद व अकर्मण्यता याचा पगडा बसलेला आढळला. त्यांच्या मते प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानामुळे मानवाच्या मनात खोट्या सुरक्षिततेची भावना निर्माण होते; म्हणून त्याचाहि समाचार घेण्यास ते सरसावले. प्लेटोचे तत्त्वज्ञान केवळ स्वप्नसृष्टीत विहार करणारासाठी आहे, त्यात कर्तव्याची प्रेरणा नाही व तें तत्त्वज्ञान व्यक्तीच्या जीवनाचा मुख्य आधार असणाऱ्या व्यक्तीच्या आत्म्याचे अस्तित्व नाकारतें अशी टीका करून इकबालनी आत्मचैतन्याच्या तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार केला. त्याच्या मते सर्व प्रकारचे जीवन म्हणजे आत्मचैतन्याचा विलास होय. या चैतन्यांतच अगणित विश्वे अव्यक्त नादत असतात. जेव्हा हा आत्मा प्रबुद्ध अवस्थेप्रत जातो व आपले चैतन्य प्रकट करतो तेव्हा विचारावें विश्व व्यक्त होते व बाह्य अनात्म सृष्टीहि प्रकाशमान होते. विषय, पदार्थ, साधने व कारणे इत्यादि अनेक रूपें आपल्या प्रकटीकरणासाठी आत्माच निर्माण करतो. काल ही आत्म्याची रंगभूमि आहे; आणि काल चिरंतन असल्यामुळे आत्मा जे जे व्यक्त करतो ते ते चिरंतन स्वरूपाचे असते. जीवन म्हणजे अनताच्या जाणिवेचा एक तरंग आहे. कालाचें सातत्ययुक्त चिरंतनत्व ओळखणें यातच चिरंतन जीवनाचें रहस्य आहे. इच्छेतून जीवनाचा जन्म होतो आणि इच्छाच जीवनाचे उद्दिष्ट ठरवीत असते. ज्याला इच्छा (कामना) नाही, ध्येय नाही ती व्यक्ति मृतवत् होय. कामनेमुळे जीवनाला आकार येतो व कामना त्याला समृद्ध बनविते. धर्माच्या पायावर संघटित केलेल्या समाजाशी तादात्म्य पावण्यानेच आत्मा पूर्णतया सार्थ होतो. आत्म्याचे उन्नयन प्रेमानेच होणे शक्य आहे. प्रेम हे सर्व प्रकारच्या ज्ञानाचा आणि श्रेयसाधनेचा आत्मा आहे प्रेम म्हणजे देहभानरहित होऊन केलेली ईश्वराची भक्ति, असे इकबाल याचे प्रतिपादन आहे. हेंच जीवनाचें मूलतत्त्व व सर्व प्रकारच्या ध्येयाचें व महत्कृत्याचे स्फूर्तिस्थान आहे. ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टीने बोलावयाचे तर ज्ञानप्राप्तीचा सर्वोत्कृष्ट मार्ग म्हणून प्रेममय भक्तीला इकबाल मान्यता देतात. बुद्धि (अक्ल) ही मनुष्याची एक गौण शक्ति आहे. इकबाल याचे विचार अध्यात्मापासून ते सामाजिक, शैक्षणिक आणि राजकीय जीवन-प्रवाहांतील विविध क्षेत्रांना व्यापून राहिलेले आहेत.

मौलाना अबुल कलाम आजाद : मौलाना अबुल कलाम आजाद (१८८८–१९५८) याच्या विद्वत्तापूर्ण लेखाचे महत्त्व अशासाठी आहे की, बुद्धिवादाने पर्याप्त स्वरूपांत प्रोत्साहित झालेल्या त्याच्या मनाचें त्यात आपणांस दर्शन घडते. आजादांच्या 'तर्जुमानुल कुरान'ने कुराणाचे चुकीचे अनुवाद व त्यातील प्रक्षेप याचे खडन करून आधुनिक जगतासमोर कुराणाचा खरा अर्थ आणि सारभूत सदेश प्रामुख्याने ठेवला. त्यानी आपल्या लेखणीच्या व वक्तृत्वाच्या सामर्थ्याने सुशिक्षित मुसलमान समाजास जागृत केले आणि मुस्लिम धर्मविचाराचें पुनर्दर्शन केले. आजादाचे जीवन अनेक प्रकारची सकटे व हालअपेष्टातून गेले आहे. ते हिंदुस्थानच्या राजकारणात गुंतून पडल्यामुळे त्याना आपल्या विचारांना एका विशिष्ट विचारसरणीचे स्वरूप देण्यास वेळ मिळाला नाही. नाहीतर त्याच्यासारखा प्रतिभाशाली, निर्मळ मनाचा व सुस्पष्ट विचारसरणीचा गृहस्थ आधुनिक इस्लामच्या सर्वश्रेष्ठ विचारप्रवर्तकां-पैकी एक समजला गेला असता.

अबुल आला मौदूदी (जन्म १९०३) : ह्याचे विपुल लेखन आहे, परतु त्याची विशेष आवड मुस्लिम धर्मशास्त्र व व्यवहार-मीमांसा आणि मुसलमानांचें राजकीय तत्त्वज्ञान यांच्यासंबधी आहे. त्याच्या काही लेखात तत्त्वज्ञानात्मक सूक्ष्मदृष्टीहि आढळते. उदा.– त्यांचा 'जाबिर व कादिर' (नियतिवाद आणि संकल्प-स्वातंत्र्य) हा प्रबध म्हणजे महत्त्वाच्या प्रश्नाची एक सखोल व निर्णायक पद्धतीने केलेली माडणी आहे.

उस्मानिया युनिव्हर्सिटीच्या अनुवाद-कार्यालयाचें कार्य . उस्मानिया युनिव्हर्सिटीच्या अनुवाद-कार्यालयाचा उल्लेख येथे करणे आवश्यक आहे; कारण याच्याच पुरस्कारामुळे पुष्कळसें तत्त्वज्ञानाचें अभिजात प्रमाणग्रंथ उर्दूत प्रकाशित झाले. यामुळे तत्त्वज्ञानविषयक शेकडो पारिभाषिक शब्दाची निर्मिति होऊ शकली. त्यापैकी बरेचसे आजहि प्रचारात आहेत. हे अनुवाद केवळ युरोपीय भाषात लिहिलेल्या ग्रथापुरतेच मर्यादित नव्हते, तर अरबी व फारसी ग्रंथांचीहि निवड करण्यात आली होती. या कार्यालयाच्या उद्योगाला पुष्कळ नामांकित विद्वानांचे सहकार्य लाभत गेले. त्यानी तत्त्वज्ञानातील विषयांवर उर्दूत स्वतत्र ग्रथहि लिहिले.

उर्दूला शिक्षणाची बोधभाषा म्हणून उस्मानिया विद्यापीठाने मान्यता दिल्यामुळेच उर्दूत तत्त्वज्ञानविषयक साहित्याची प्रगति व वाढ झाली. या अनुवाद-कार्यालयाशी संबंधित असलेल्या काही विद्वानांच्या महत्त्वाच्या पुस्तकांची येथे दखल घेतली पाहिजे

१. डॉ. के. ए. हकीम (मृत्यु १९५९) : उस्मानिया युनिव्हर्सिटीतील तत्त्वज्ञानाचे भूतपूर्व प्राध्यापक. याचे 'दास्ताने दानिश' (तत्त्वज्ञानाचा इतिहास) हे प्रसादयुक्त व आकर्षक शैलीत लिहिलेले व तत्त्वज्ञानाचा सामान्य जनाना परिचय करून देणारें उर्दूतील पहिलेच

पुस्तक होय. 'हिकमते रूमी', 'तशवीहाते रूमी', 'फिक्र-ए-इकवाल' आणि 'अफकारे ए गालिब' ही त्याची दुसरी महत्त्वाची पुस्तके आहेत. ही पुस्तके कवीच्यासंबधी आहेत, परंतु त्यात त्यांनी त्यांच्या काव्यकल्पनाचा तत्त्वज्ञानात्मक आधार विशद करून दाखविला आहे; म्हणून ती महत्त्वाची आहेत.

२. मौलाना अब्दुल बारी नद्वी (जन्म १८९०) : उस्मानिया युनिव्हर्सिटीतील इस्लामी तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक याची काही महत्त्वाच्या तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथांची भाषान्तरे प्रसिद्ध आहेत. त्यांच्या स्वतंत्र ग्रंथांपैकी 'तज्दीदे तसव्वुफ' व 'सुलूफ' याचा उल्लेख करण्यासारखा आहे. मौलाना बारी यांनी इस्लामच्या आधाराने सुफीवादाचें पुनरुज्जीवन करण्यावर विशेष भर दिला आहे

३. डॉ. मीर वलीउद्दीन (जन्म १९०३) उस्मानिया युनिव्हर्सिटीचे तत्त्वज्ञानशाखेचे भूतपूर्व प्रमुख प्राध्यापक. यांनी उर्दूत तत्त्वज्ञानविषयक अनेक पुस्तिका लिहिलेल्या आहेत. सुफीवादासंबंधी विद्यमान पडितात ते सर्वश्रेष्ठ अधिकारी आहेत. 'कुरान और तसव्वुफ' हा त्याचा ग्रथ सुफीवादाच्या तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत एक मौलिक विचार-सरणीचा ग्रंथ आहे सुफीवादाचा उगम मुस्लिमेतरापासून आहे, असे म्हणणाऱ्या सर्व उपपत्ति ते अमान्य करतात. तसेच त्यांचा आग्रह आहे की, सुफीवादाचा जो भाग इस्लामच्या शिकवणुकीशी सुसगत आहे तेवढाच ग्राह्य मानला पाहिजे व आचरणांत आणला पाहिजे. सुफीवादाच्या वैचारिक अगोपांगाचा व जुन्यानव्या वादग्रस्त उपपत्तीचा त्यानी विचार केलेला आहे. त्यांनी असें प्रतिपादन केले आहे की, सृष्टिकर्ता ईश्वर (खालिक) व त्याने निर्माण केलेली सृष्टि (मखलूक) याच्यामध्ये भिन्नत्व आहे. त्या दोहोमध्ये अद्वैत सवध आहे, (ऐनियत) ऐक्य आहे, असे मानल्यास विश्वात्मक ईशवादाचे मत निरपवादपणे ग्राह्य करावें लागेल; आणि तें कुराणांतील उपपत्तीशी जुळणारे नाही; विशुद्ध कर्मानी व ईश्वरी इच्छेला शरण जाऊनच खरा मोक्ष प्राप्त होऊ शकेल. 'फलसफा क्या है ?' या त्याच्या प्रारंभिक पुस्तिकेत त्यांनी तत्त्वज्ञानांतील मूलभूत प्रश्नाचा सविस्तर ऊहापोह केला असून, शाश्वत सत्याचें स्वरूप समजून घेण्यास तत्त्वज्ञान असमर्थ आहे, अशा निर्णयाला ते पोहोचले आहेत. अतिम सत्याचे ज्ञान करून देण्याच्या कामी बुद्धि ही खात्रीचा मार्गदर्शक होऊं शकत नाही अंत.प्रेरणा किंवा आनंदमय उन्मनावस्था (एक्स्टसी) यानी फक्त सत्यस्वरूपाचे अस्पष्ट दर्शन होऊं शकेल. कुराणाच्या नीतिविषयक उपदेशावर डॉ वलीउद्दीन विशेष जोर देतात. कुराणांतच फक्त नीतिमीमांसा परिपूर्णतेस गेलेली आढळते, असें प्रतिपादन 'कुराण आणि शीलसंवर्धन' ('कुरान और तामीरे सीरत') ह्या त्यांच्या ग्रंथांत आढळते. डॉ. वलीउद्दीन यानी तरुण पिढीच्या मनावर आधिभौतिक सुखवादी तत्त्वज्ञानाचा केवढा परिणाम झाला आहे त्याचें निरीक्षण केले. आधिभौतिक सुखवाद जीवनाचा समाधानकारक दृष्टिकोण नाही, ही भूमिका 'आधिभौतिक सुखवादाचे खंडन' (इब्ताले माद्दियत) ह्या त्यांच्या पुस्तिकेत त्यांनी सप्रमाण मांडलेली आहे. 'नैराश्यवाद' ('कुनूतियात') या नांवाच्या दुसऱ्या एका निबधात दैववाद आणि अकर्मण्यता यांच्याकडे प्रवृत्त करणाऱ्या मतांशी त्यानी आपला विरोध प्रकट केला.

विज्ञानविषयक तत्त्वज्ञान : ४. डॉ. मुहमद रजीउद्दीन सिद्दीकी (जन्म १९०९) : उस्मानिया युनिव्हर्सिटीचे भूतपूर्व कुलगुरु यांनी विज्ञानविषयक तत्त्वज्ञानासंबंधी काही महत्त्वाचे निबंध लिहिले आहेत. तत्त्वज्ञानविषयक चर्चेत काल, अवकाश, नभोमंडल, महाकाश, दिक् यासंबंधीच्या प्रमेयांना महत्त्वाचे स्थान आहे. डॉ. सिद्दीकी यांनी काल व अवकाश यासंबंधी इकबालच्या दिक्कालासंबंधीच्या कल्पनेच्या संदर्भात काही प्रश्न उपस्थित केले. त्यांनी अगदी प्लेटोपासून ते आधुनिक युरोपीय तत्त्वचिंतकांपर्यंत या मुद्द्यांचा ऐतिहासिक दृष्टिकोणांतून सविस्तर ऊहापोह केला आहे अल् अशारी, इब्न हज्मतूसी आणि इराकी इत्यादि मध्ययुगीन मुस्लिम तत्त्वविचारकांची मतेहि त्यानी त्रोटक स्वरूपांत दिली आहेत मुस्लिम तत्त्वविचारक आणि आधुनिक वैज्ञानिक तत्त्वज्ञ याच्या मतांत तंतोतंत साम्य आढळते, असें त्यांचें प्रतिपादन आहे. याखेरीज विश्वासंबधीच्या कल्पना क्रान्ति घडवून आणणाऱ्या आइन्स्टाइनच्या सापेक्षतावादावर त्यांनी उर्दूत एक स्वतंत्र पुस्तक लिहिले आहे. त्यांच्या अन्य पुस्तकांपैकी 'विश्वाची उत्क्रान्ति' ('क़ाइनात का ईतिका') हिचा उल्लेख करणे योग्य होईल.

महत्त्वाच्या तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांचे अनुवाद : हिंदु तत्त्वज्ञानासंबंधी फारसे लेख उर्दूत नाहीत; परंतु प्राध्यापक आणि विद्यार्थी याच्या अभ्यास-पुस्तकांच्या मागणीची परिपूर्ति करण्याच्या उद्देशाने दासगुप्तांच्या भारतीय तत्त्वज्ञानावरील अनेक खंडात्मक ग्रंथांचें उस्मानिया युनिव्हर्सिटीतील तत्त्वज्ञानाचे भूतपूर्व प्राध्यापक श्री शिव मोहनलाल यांनी उर्दूत भाषान्तर केलें

दिल्लीची 'जामिया-मिल्लिया' आणि अलीगढ मुस्लिम युनिव्हर्सिटी यांनी तत्त्वज्ञानविषयक सामान्य ज्ञानाचा प्रसार करण्याच्या कामी मोठी कामगिरी केली आहे जामिया मिल्लियाचें डॉ. आबिद हुसैन यांनी 'तन्कीदे अक्ले महज' या नावाखाली इमॅन्युएल काटच्या 'क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन' या श्रेष्ठ ग्रंथाचें उर्दूत भाषान्तर केले आहे. हे कदाचित् भारतीय प्रादेशिक भाषेतील पहिलें व शब्दशः केलेले एकमेव भाषान्तर असावे. डॉ. आबिद हुसैन यांनी एफ. जे. बोअर याच्या 'इस्लाममधील तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' या ग्रथाचा व प्लेटोच्या 'रिपब्लिक'चाहि उर्दू भाषेत अनुवाद केला आहे. डॉ. जाकिर हुसेन यानी शैक्षणिक तत्त्वज्ञानासंबंधी स्वतंत्र पुस्तकें लिहिली आहेत. अलीगढ युनिव्हर्सिटीचे डॉ. इश्रुत अनवर यांनी 'रूमी, इकबाल व शंकराचार्य' हा ग्रंथ प्रकाशित केला असून या श्रेष्ठ दर्जाच्या तत्त्वचिंतकाच्या तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचा तो एक सुदर अभ्यास आहे.

उर्दूमधील तत्त्वज्ञानविषयक साहित्यांत ज्यानी मोलाची भर घातली आहे, अशा ग्रंथकारांपैकी खालील लेखकांचाहि उल्लेख केला पाहिजे. अब्दुल माजिद दर्याबादी यांनी तत्त्वज्ञानविषयक पुष्कळ निबंध लिहिले आहेत. त्यांच्या स्वतंत्र पुस्तकांपैकी 'भावनाविषयक तत्त्वज्ञान' ('फल्सफए जज्बात') आणि 'बर्क्लेच्या तत्त्वज्ञानाचा सूक्ष्म अभ्यास' ही पुस्तकें उल्लेखनीय आहेत. पूर्वी उस्मानिया युनिव्हर्सिटीत ईशविज्ञानाचे प्राध्यापक असलेले मौलाना अब्दुल कादिर सिद्दीकी हे केवळ आचरणाने सुफी आहेत, एवढेच नव्हे तर एक प्रसिद्ध तत्त्वचिंतकहि आहेत. इस्लामच्या वैचारिक संपत्तीत भर घालणारे 'मेयार-अल्-कलाम' आणि 'हिक्मते इस्लामिया' असे त्यांचे स्वतत्र ग्रंथ आहेत.

'अल् कलाम' ही विशिष्ट विचारपद्धती इस्लामी तत्त्वचिंतकांचा एक नेहमीचा अभ्यासाचा विषय आहेच शिब्ली नोअमानी यांच्या 'अल् कलाम' आणि 'इल्मुल कलाम' या ग्रंथाखेरीज उर्दूत इद्रीचा 'अल् कलाम' आणि शेख मुहम्मद रजा हुसैनखान याचा 'अल कलामुल फल्सफातुल इस्लाम' (लखनौ, १९०५) हे ग्रंथ आढळतात. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या अशा खालील ग्रंथकारांच्या नावांचा आणि त्यांच्या ग्रथांच्या शीर्षकाचा उल्लेख पुरेसा होईल.

१. शब्बीर अहमद उस्मानी – 'अल् अक्ल वल नक्ल' (तत्त्वज्ञानदृष्टचा बुद्धिविषयक ही एक आलोचना आहे.)

२. मुहम्मद अन्वर उल्ला – 'किताब उल् अक्ल' (बुद्धिविषयक पुस्तक).

३. मुहम्मद कासिम हुसेन खान – 'फल्ससूफे इस्लाम' दोन खंड, (इस्लामचे तत्त्वज्ञानी)

४. मुहम्मद यूनुस अनसारी फरहंगी महाली – 'इब्ने रुशद' (इस्लाममधील ॲरिस्टॉटलपंथीय अतिम प्रतिनिधि इब्न रशीदच्या मतांचें समीक्षात्मक विवरण)

५. हिफजुर रहमान सहरानियोश – 'अक्ल और फल्सफए अक्ल' (नीतितत्त्वज्ञानविषयक एक मोठा प्रमाणग्रंथ. यात पाश्चात्यांच्या नीतिविषयक सिद्धान्तांचा विचार केलेला आहे.)

उपसंहार : उर्दूमधील तत्त्वज्ञानविषयक कार्याचा समारोप करताना हें सांगितले पाहिजे को, तत्त्वज्ञानविषयक उर्दू साहित्यांतील बराचसा भाग प्राचीन व अर्वाचीन प्रमाणग्रंथांच्या अनुवादांनी व्यापला आहे; तथापि सर सय्यद अहमदखान याच्यापासून तो विद्यमान उर्दू लेखकांपर्यंत अनेकांनी उर्दू-तत्त्वज्ञान-साहित्यांत उल्लेखनीय स्वतंत्र भर घातली आहे. उर्दू-तत्त्वज्ञानांत ज्ञानमीमांसा, वस्तुस्वरूपशास्त्र इत्यादि काही क्षेत्रांत पद्धतशीर विचार झालेला नाही, हे येथे स्पष्ट केले पाहिजे. स्वतंत्र मीमांसेच्या दृष्टीने उर्दू-लेखकांनी या क्षेत्रांत फार थोडें लिहिलें आहे.

या सर्वेक्षणाच्या शेवटी उर्दूमधील तत्त्वज्ञानाच्या भवितव्याविषयी थोडे लिहिणें अप्रस्तुत होणार नाही. सामान्यत तत्त्वज्ञानाचे जे स्थान भारतांत पूर्वी होते तें आता राहिलेले नाही. शिवाय उर्दूत या विषयावरील लिखाणहि दुर्मिळ झाले आहे. गेल्या दहा वर्षात पाकिस्तानांत उर्दूतील तत्त्वज्ञानविषयक साहित्य बरेच वाढलेलें आहे असें म्हणतात; परंतु गुणवत्ता नसलेल्या, पण संख्येने पुष्कळ असणाऱ्या या साहित्यनिर्मितीवरून उर्दूमधील तत्त्वज्ञानाला उज्ज्वल भविष्यकाळ आहे, असें निश्चितपणे सांगतां येत नाही.

संदर्भ-ग्रंथ . विहारी, वी. : सूफीज *मिस्टिक्स ॲंड योगीज ऑफ इंडिया* (मुंबई, १९६२); अब्दुल हकीम खलिफा · *इस्लामिक आयडिऑलॉजी* (लाहोर, १९५१).

एस. सिद्दिकी

तत्त्वज्ञान, कन्फ्यूशी धर्मातील : प्राचीन काळांतील चिनी तत्त्ववेत्त्यामध्ये सर्वांत अग्रगण्य मानला गेलेला कन्फ्यूशियस हाच कन्फ्यूशी धर्माचा आद्य प्रणेता. सुरुवातीस हा धर्म त्या काळीं प्रचलित असलेला 'सहा निकाय', 'नऊ संप्रदाय' अथवा 'शंभर तत्त्वचिंतक' वगैरे नांवानी ओळखल्या गेलेल्या अनेक संप्रदायांपैकीच एक म्हणून गणला जात असे; तथापि, कन्फ्युशियसच्या शिष्यानी व नंतरच्या सांप्रदायिक अनुयायांनी त्याची जी जोपासना केली, तिच्यामुळे अखेरीस हान-वंशीय सम्राट् वू (ख्रि. पूर्व १३६) याजकडून त्याला राष्ट्रधर्म ही पदवी प्राप्त झाली ; तेव्हापासून तो अगदी कालपर्यंत हाच संप्रदाय चिनी तत्त्वज्ञानांतील मुख्य प्रवाहाचा अधिकृत प्रतिनिधि म्हणून मान्यता पावत आला आहे.

कन्फ्युशियसने स्वत.च म्हटल्याप्रमाणे तो काही एखाद्या नवीन तत्त्वप्रणालीचा निर्माता नव्हता, तर प्राचीन काळच्या राजर्षींनी व प्रज्ञावंतांनी जे पारंपरिक सद्‌गुण आचरणांत आणले होते, त्याचाच 'संक्रमण व प्रचार' त्याने केला; आणि ख्रि. पू. बाराव्या शतकातील 'चौ' नामक राजाने प्रस्थापित केलेल्या परपरागत पद्धतीचे सारसर्वस्व ज्याच्यांत होते असा जो 'आचारधर्म' (ली) त्यावरच त्याने सारा भर दिला.

आचारधर्म : 'ली' (आचारधर्म) याचा अर्थ असा की, समाजरचना ही कुटुंबसंस्थेवर आधारित असून, मनुष्याच्या अंत.करणांत नेहमीच एखाद्या 'दिव्य' (थ्येन), अतिमानुप व स्वयंभू अशा शक्तीबद्दल जो एक प्रकारचा श्रद्धायुक्त आदरभाव वसत असतो, त्याच्यावर पितृभक्ति व भ्रातृप्रेम हे गुण अधिष्ठित असतात. आता या गुणावरच समाजरचनेचे स्थैर्य अवलंबून असल्यामुळे तिला सुसघटित बनविण्याकरिता तयार झालेली जी नियमावलि तिचेच नाव 'ली'. कन्फ्युशिअसच्या मतें ही समाजरचना ढासळू लागली होती; म्हणून प्राचीन आचारपद्धतीचें संशोधन करून तिचे पुनरुज्जीवन करणें, ही त्याची महत्त्वाकांक्षा होती. या उद्देशाने त्याने 'शू चिङ' व 'शी चिङ' म्हणजे प्राचीन काळच्या कुशल राज्यकर्त्यांची थोर कृत्ये व तत्कालीन बहुजनांच्या खऱ्याखुऱ्या भावना यांची नोद ठेवणाऱ्या ग्रथाचे अध्ययन करण्यावर जोर दिला. त्याचबरोबर त्याने 'आचारधर्मा'च्या बुडाशीं आढळणाऱ्या ज्या नीतिविषयक भावना त्यांचा मूलाधार म्हणजे 'जन्' (परोपकारवृत्ति) अशी एक नवीनच कल्पना प्रचारात आणली. 'जन्' ही संज्ञा कन्फ्यूशियसच्या आधीपासूनच अस्तित्वांत होती; परंतु त्याने तिच्यात नवा रस निर्माण करून तिला आपल्या शिकवणुकीचा मध्यबिंदु बनविले. कन्फ्यूशियसच्या मते 'जन्' हें सर्वदृष्टींनी व पूर्णार्थाने मानवता प्रेम होय; म्हणून ख्रिस्ती धर्मातील भूतदयेशी व बौद्धधर्मातील महाकरुणेशी त्याचें काहीसें साम्य आहे असे म्हणतां येईल; तथापि ही कन्फ्यूशी 'परोपकारवृत्ति' साध्य करून घेण्यामध्ये आधी स्वत.च्या शीलाची जोपासना करण्याला प्राधान्य द्यावयाचे असून, हळूहळू तिचे क्षेत्र प्रथम कुटुंब, नंतर शेजारीपाजारी, मग समाज, त्यानतर राष्ट्र व अखेरीस सर्व जग असें वाढवीत जावयाचे आहे. हेच दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचें म्हणजे, 'जन्'ने एकत्र बांधल्या गेलेल्या एका आदर्श मानवसमाजाची उभारणी करावयाची. या ध्येयाचा त्याने पुरस्कार केला आणि ही उभारणी करण्याची विवेचक व सुबद्ध प्रक्रिया अशी की, व्यक्तीच्या नैतिक साधनेपासून सुरुवात करून समतेच्या आधाराव

प्रथम कुटुंब व नतर पायरीपायरीने समाज, राष्ट्र व अखिल मानवजातीसबधीची परोपकारवृत्ति येथपर्यंत पोहोचावयाचें. तदनुसार समाजाचे नीतिशास्त्र, शिक्षण व राजकारण यासंबंधीचे जे व्यावहारिक प्रश्न त्याच्यांतच त्याला विशेष गोडी वाटत असेल; आणि 'मरणोत्तर जीवन असते किंवा कसे ?' वगैरेसारख्या कूटप्रश्नाकडे तो क्वचित् लक्ष देत असे "जीवन ही काय चीज आहे, हेच मला अजून समजावयाचें आहे, तर मग मृत्यु म्हणजे काय, हे कसे समजणार ?" ('वोधवचने,' अध्याय ११) अशासारखी त्याची वचने हेच दर्शवितात. तथापि विचारान्ती असे आढळून येते की, कन्फ्यूशी 'जन्' आणि परंपरागत धार्मिक श्रद्धेतील 'थ्येन' (दिव्य शक्ति) ही एकरूप मानणेच योग्य होय; कारण 'परोपकारी' व्यक्तीला उचित असणारी वृत्ति व कन्फ्यूशी साप्रदायिकाची मूलभूत श्रद्धा–म्हणजे 'दैवी इच्छेवर विसवून राहणे' आणि 'आपल्याकडून पराकाष्ठा करून झाल्यावर उरलेल्या गोष्टी दैवी शक्तीवर सोपविणे' हीच होय असे म्हटले आहे. या वावतीत कन्फ्यूशी सप्रदाय हा जरी अगदी काटेकोर अर्थाने धर्म मानता आला नाही, तरी धार्मिक श्रद्धेचा काही भाग त्यांत समाविष्ट झालेला आहे, हे खास

नंतरच्या काळांतील दोन विचारधारा . कन्फ्यूशी सप्रदायाचा नतरच्या काळात जो विकास झाला त्यात दोन प्रकारच्या विचारधारा निर्माण झाल्या, पैकी एकीत क्रियाविधीतील नैतिक भावनांवर जोर दिला गेला, तर दुसरीत वाह्य नियामक शक्ति हीच प्रमुख मानली गेली. पहिल्या प्रवृत्तीचा प्रतिनिधि मेन्शिअस (ख्रि. पू. ३९०–३०५) हा असून, दुसरीचा श्युन्-त्स (ख्रि पू ३२०–२३०) हा होय. मेन्शिअस व श्युन्-त्स हे दोघेहि उत्तर चौ-वंशाच्या कारकीर्दीत देशांतील रणाधिपाच्या अधिकारलालसेमुळे आपापसात लढाया चालू होत्या अशा अत्यत धामधुमीच्या काळात जगले. मेन्शिअसचा ओढा भावनात्मकतेकडे अधिक असून, घराण्यातील पारपरिक विधिक्रमाचे पुनरुज्जीवन करण्याची खोटी आशा त्याने मनात बाळगली होती. त्याच्या मतें मनुष्य हा मूलत सत्प्रवृत्त असून विधिक्रमाचें सारें वीज त्याच्या या स्वभावातच आहे. कन्फ्युशिअसने प्रचलित केलेली 'जन्'ची कल्पना त्याला मान्य होती, परतु विवेचकवुद्धि व सुव्यवस्थितपणा या दोन गोष्टींवर त्याचा विशेष कटाक्ष असल्यामुळे, 'जन्' इतक्याच महत्त्वाच्या, पण त्याहून वेगळ्या अशा एका 'इ'-(ऋजुता व न्यायवुद्धि)-संज्ञक गुणाच्या कल्पनेचा त्याने विकास केला आपल्या राजकीय तत्त्वांना अनुसरून मेन्शिअस असे मानीत असें की, आदर्श राज्य हे न्यायाचे राज्य असले पाहिजे; याचाच अर्थ तत्कालीन राजांच्या सतत वाढणाऱ्या राजकीय अधिकाराला आळा घालण्याच्या प्रयत्नांत इतर सर्व गोष्टींपेक्षा लोकांच्या नैतिक जाणिवेच्या सामर्थ्याला म्हणजेच 'जन्' (परोपकारवृत्ति, माणुसकी) व 'इ' (ऋतुजा, न्यायवुद्धि) यांच्या अधिष्ठानाला वरचे स्थान द्यावयास हवे. थोडक्यात असे म्हणता येईल की, त्याची शिकवणूक म्हणजे एक जनताधिष्ठित क्रान्तिवाद होता; आणि लोकमतांत प्रतिविंवित झालेल्या 'दिव्य शक्ति'-(थ्येन-)कडूनच राजाला राज्याभिषेक व्हावा अगर त्याचे पारिपत्य केले जावे, असे त्याचें ठाम सांगणें होते.

याच्याविरुद्ध, त्याच्यानतर काही काळाने झालेला 'श्युन्-त्स' याने क्रियाविधीतील वाह्य वंधनाना विशेष महत्त्व दिले; व त्याच्या मतें मनुष्यस्वभावावर कोणतेंहि वंधन नसेल, तर त्याची प्रवृत्ति साहजिकपणें वाइटाकडेच व्हावयाची. त्याने पुरस्कृत केलेल्या नीतितत्त्वानुसार मानवी स्वभाव जात्या असत्प्रवृत्त असल्यामुळे या प्रवृत्तीचें नियमन व उच्चाटन करण्याकरिता सुज्ञ राज्यकर्त्यांकडून कृति होणे अगत्याचें आहे, यावर भर दिला; याचा अर्थ दैवी शक्तीहून वेगळ्या अशा मानवी सामर्थ्याला त्याने स्वतंत्र स्थान दिले. याकरिता आपल्याला असें म्हणता येईल की, त्याने कन्फ्युशिअस व मेन्शियस यानी प्रतिपादिलेल्या आदर्श नीतिवादाहून वेगळ्या अशा कायद्याने प्रशासन करण्याच्या वास्तववादी कल्पनेच्या दिशेने पाऊल टाकले. याच कारणास्तव पुढे कन्फ्युशिअस पंथातील साप्रदायिक पंडितांकडून या त्याच्या सिद्धान्तावर 'पाखंडवाद' असा शेरा मारला गेला व निर्भेळ कायदाप्रशासनाचा प्रचार करणाऱ्या 'हान-फै'-(ख्रि. पू. २३३) सारख्या कायदेशास्त्र्याचा मार्ग त्यामुळे मोकळा झाला, यांत आश्चर्य मानण्याचें कारण नाही.

राष्ट्रधर्म : ख्रि. पू. १३६ सालीं हान वंशातील सम्राट् 'वू' याने श्रेष्ठ कन्फ्यूशी पडित तुङ चुङ शू (ख्रि. पू. सुमारे १७०–१२०) याच्या शिफारशीवरून कन्फ्यूशी पथाला 'राष्ट्रधर्म' अशी पदवी देऊन 'शी-चिङ', 'शु-चिङ', 'ई-चिङ', 'ली-चि' व 'छुन-छिउ' या पाच ग्रथांना कन्फ्यूशी धर्माचे 'शास्त्रपंचक' म्हणून मान्यता दिली. यापुढे कन्फ्यूशी पंथ हा 'राष्ट्रधर्म' म्हणून सुप्रतिष्ठित झाला आणि कुळाचाराला उचलून धरणाऱ्या व पितृभक्ति, भ्रातृभक्ति, स्नेहभाव, परोपकारवृत्ति व न्यायीपणा या गुणांवर भर देणाऱ्या कन्फ्यूशी नीतिशास्त्राकडून 'हान' घराण्याची अनिर्वंध सत्ता दीर्घकाळपर्यंत टिकवून धरण्याकरिता उपयुक्त अशा तत्त्वांचा एक आदर्श आराखडा वनवून दिला गेला; तथापि राष्ट्रधर्म-पद प्राप्त झाल्यामुळे जें स्थैर्य निर्माण झाले, त्यामुळे कन्फ्यूशी विचारधारेतील जिवंतपणा नाहीसा होऊन तिची वाढ अपरिहार्यपणे खुंटल्यासारखी झाली; आणि मग हळूहळू तिचें पर्यवसान शास्त्र-वाक्यांच्या अर्थासंबंधीचा काथ्याकूट व शास्त्राचाराचें हलगर्जीपणाने पालन चालू ठेवण्यांत झालें अशा तऱ्हेने या काळापासून तो 'थाङ'-राजवटीच्या अखेरीपर्यंत (दहावें शतक) कन्फ्यूशी पंथ हा एखाद्या साचलेल्या जलाशयाप्रमाणे स्तब्ध होऊन राहिला होता; आणि 'राष्ट्रधर्म' म्हणून सर्व तऱ्हेचे विशेषाधिकार उपभोगीत असतांनासुद्धा बौद्धधर्म व ताओ-संप्रदाय यांजकडून स्वत च्या सनातनी प्रतिष्ठेविरुद्ध होणारे वौद्धिक हल्ले त्याने मुकाटपणे सहन केले.

वरील परिस्थितीची प्रतिक्रिया म्हणूनच की काय, यानंतरच्या काळात कन्फ्यूशी संप्रदायामध्ये एक प्रकारची पुनरुज्जीवनाची व सुधारणावादी वृत्ति निर्माण झाली, आणि तिच्यामधून 'सुङ' राजवटीतील 'चू-है' (११३०–१२००) व मिङ अमदानीतील 'वाङ-याङ-मिङ' (१४७२–१५२८) वगैरेसारखे अनेक पंडिताग्रणी जन्माला येऊन त्यांनी आपल्या शिकवणुकीने जपान व कोरिया देशांतील कन्फ्यूशी अभ्यास-प्रणालीवरसुद्धा मोठी छाप पाडली.

या 'सुङ' व 'मिङ' कारकीर्दींतील नव-कन्फ्यूशी संप्रदायाचीं लक्षणे ज्या एका घटनेत प्रतिविंवित झालेलीं आढळतात ती अशी की, केवळ धर्मग्रंथांच्या अर्थासंवंधी काथ्याकूट करण्याचे सोडून देऊन त्याऐवजी या संप्रदायांत आता कन्फ्यूशीतील प्रमाण-ग्रथाचे तात्त्विक

स्वरूपाच्या व सत्ताशास्त्राच्या दृष्टीने संपूर्ण विश्लेषण होऊं लागलें विशेषतः 'चू-है' याने 'ता श्वे' (महाशिक्षा), 'ली-चि'तून निवडलेले 'चुङ-युङ' (मध्यममार्ग-सिद्धान्त), 'बोधवचने' व 'मेन्शियसचे ग्रंथ' असे ग्रंथ-चतुष्टय कन्फ्यूशी-वादाचें सारभूत वाङमय म्हणून पुढे आणले कन्फ्यूशीवादाच्या विकासास आधुनिक काळांत नवें वळण लावणारी अशी ही घटना होय.

संदर्भ-ग्रंथ : फुङ-यू लान · *ए हिस्टरी ऑफ चायनीज फिलॉसफी*, अनु. डी. बोड्ड, २ खं. (प्रिन्स्टन, १९५२–१९५३);

मोटोमी गोटो

तत्त्वज्ञान, कला (सौंदर्यशास्त्र) : पहा : **कला-तत्त्वज्ञान (सौंदर्यशास्त्र)**

तत्त्वज्ञान, कानडींतील : कानडीतील तत्त्वज्ञानांत धर्म, साक्षात्कार व काव्य यांचें इतकें बेमालूम संमिश्रण झाले आहे की, त्याचे धागे वेगळे काढून त्यांची वैशिष्टयें स्पष्टपणे सांगणे कठीण आहे कानडी काव्यांत गहन, तात्त्विक सिद्धान्त आहेत. जगातील ईश्वर-साक्षात्काऱ्यांमध्ये कानडी सतकवि व साक्षात्कारी यांचें स्थान फार उच्च आहे. आत्मसाक्षात्काराचें सविस्तर व सुस्पष्ट वर्णन करण्यात आणि योगांतील पारिभाषिक शब्दाच्या वापरांत कानडीतील तत्त्वज्ञान-लेखकांचा हातखंडा आहे. कानडीतील तत्त्वज्ञानाचा आणखी एक विशेष म्हणजे हे लेखक निरनिराळ्या धार्मिक संप्रदायाचे व पथांचे अनुयायी आहेत. तात्त्विक-दृष्ट्या विचार केला, तर ते पुरातन काळापासून कर्नाटकांत प्रचलित असणाऱ्या जैन, शैव, वीरशैव, वैष्णव किंवा श्रीवैष्णव या पंथांचे असून त्यांच्या तात्त्विक पार्श्वभूमीत विविधता दिसते.

अगदी आधीच्या काळांतील वाङमय . कानडीतील अगदी आधीच्या काळातील उपलब्ध असलेल्या पुस्तकांत नृपतुंगाच्या आश्रयाखाली एका जैन कवीने लिहिलेलें 'कविराजमार्ग' हे पुस्तक पहिले समजले जातें. त्याचा मथळा सांगतो त्याप्रमाणे, तें मुख्यत काव्यशास्त्रावरील पुस्तक आहे. तरीहि त्या वेळच्या कानडी-काव्यातील तात्त्विक व धार्मिक आशयावर त्याचा भर आहे त्यानतरचें पुस्तक म्हणजे शिव-कोटयाचार्यांचें 'वड्डाराधने'. हे गद्यांत असून त्यांत प्रमुख जैन तत्त्वाचा निर्देश करणाऱ्या गोष्टी आहेत. त्यानतर कानडी कवीतील एक फार श्रेष्ठ कवि 'पंप' आणि मागाहून 'पोन्न' व 'रन्न' हे होऊन गेले. पपाचे वडील कर्मठ ब्राह्मण असून त्यानी 'अहिंसा परमो धर्मः' या जैन शिकवणुकीवर लुब्ध होऊन जैन धर्माचा स्वीकार केला होता. आपल्या आदिपुराणांत पंपाने अगदी पहिल्या तीर्थंकराची माहिती दिली आहे आपल्या पुस्तकाच्या सुरुवातीस त्यांनी इतर तत्त्वज्ञानांचा, विशेषत. त्यांतील ज्ञानशास्त्राचा, सारांश दिला आहे तो अशा निष्कर्षाप्रत येऊन पोहोचतो की, पृथ्वीवरील सुखे उपभोगीत असता कितीहि गोड वाटली तरी शेवटी ती विद्युद्-वेगाने शून्यांत विरून जातात अनेक योनीतून परिभ्रमण करणाऱ्या व क्रमश सिद्धि पावत जाणाऱ्या आणि अखेर मुक्ति मिळविणाऱ्या जीवाचें तो वर्णन करतो. या पुस्तकात त्याने भरत व बाहुबली या बंधुद्वयाची कथा सांगितली आहे बाहुबली हा श्रवणबेळगोळ येथील गोम्मट झाला असून, 'मानवी जन्माचे ध्येय म्हणजे त्याग व तप असून, केवळ त्यानेच जीवाला कैवल्य-प्राप्ति होते' या सत्याचा तो निरंतर साक्षीच आहे, असें म्हणता येईल. महाभारताची कथा कानडीत सांगत असतांना महाभारताचे सारसर्वस्व कर्णाच्या कथेत आहे, असें त्याने मानले महाभारतात कर्णाच्या तोडीचे दुसरें पात्र नाही. तो शौर्य, सत्य व स्वार्थत्याग यांचा जिवत पुतळाच होता. शोकपर्यवसायी कथेच्या नायकाचें तो मूर्तिमंत उदाहरण असून, त्याच्या कथेचा मानवी मनावर अगदी खोल ठसा उमटतो. पंप, पोन्न व रन्न हे तिघे कानडींतील जैन वाङमयांतील तीन रत्नेच असून, त्या सर्वांचा उद्देश एकच आहे. रन्नाच्या शब्दात सांगावयाचें, तर हा उद्देश म्हणजे तीर्थंकरांची जीवने व त्यांचे सदेश ग्रथित करणाऱ्या आपल्या पुराणांतून जैन धर्माचा दीप उजळणें हा होय.

विमलसूरीच्या 'पौमचरीया'वर आधारलेल्या रामायणाला नागचंद्राने जैन वळण लावले रावणाला त्याने शोकान्त नायक म्हणून वर्णिलें आहे; आणि सहानुभूतीचें व अनुकपेचें लक्ष्य बनविलें आहे. का की, अतिउत्तम गुणांनी युक्त असूनसुद्धा एका दुर्बल क्षणी मोहाला बळी पडल्यामुळे त्याचा नैतिक अध पात झाला. सीतेवर वाईट नजर ठेवल्याचा त्याला शेवटी पश्चात्ताप झाला, असे दाखविले आहे. नागचंद्राच्या मागून येणाऱ्या नयसेनाने अनेक कथा लिहिल्या आहेत. 'असत्य, हिंसा व लालसा यांना हद्दपार करा म्हणजेच या जगांत शांतता व सुख मिळेल' असे सर्व जगाला जाहीर करणाऱ्या जैन नैतिकतेबद्दल तो लिहितो. : एकूण, आशय व शैली यांच्या बाबतीत विविधता असणाऱ्या कानडी जैनकाव्यांत जैनतत्त्वज्ञान व जैनपरंपरेंतील सर्व मुख्य गोष्टी ओतप्रोत भरलेल्या आहेत यासाठी कथा, चरित्र किंवा सरळ उपदेश या मार्गाचा अवलब केला आहे

वचन-वाङमय . यानंतर वीरशैव तत्त्वज्ञानातील वचन-वाङमयाच्या उदयाच्या काळापर्यंत आपण येऊन पोहोचतो. वचने म्हणजे तत्त्वज्ञान, धर्म व व्यवहारातील उच्च तत्त्वें सांगणारी अशी जणूकाही गद्यकाव्येंच आहेत. जीवनातील सत्यें सर्व जनांच्यापुढे प्रक्षेपित करणे, हाच त्याचा उद्देश त्यांना पांडित्ययुक्त करण्यापेक्षा लोकप्रिय करण्याचाच विचार होता. स्वत.ची अशी तात्त्विक, साक्षात्कारात्मक व वाङमयीन वैशिष्टयें असल्यामुळे त्यांना 'कानडी उपनिषदे' असें म्हटले जाते.

अगदी पहिला वचनकार म्हणजे देवर दासिमय्य. मनुष्यावर देवाने अमोल देणग्यांचा वर्षाव केल्याने, तो परमेश्वराबद्दलच्या कृतज्ञतेने भारावला आहे. तो म्हणतो, 'या देणग्यांचा ज्यांनी उपभोग करून घेतला, त्यांच्या दृष्टीने तुझ्याखेरीज दुसरा कोणीच स्तुत्य नाही.' त्याचें तत्त्वज्ञान म्हणजे भक्ति व भक्तिमार्गाचें दृढ अनुसरण त्याने सांगितलेल्या महत्त्वाच्या कल्पनांपैकी एक कल्पना म्हणजे, परमेश्वर भक्ताला जवळ करण्याच्या आधी त्याची सत्त्वपरीक्षा घेतो, ही होय. संकटे येऊनसुद्धा जो निश्चल व निर्भय राहतो, त्यालाच परमेश्वर हात देऊन जवळ करतो.

दुसरा श्रेष्ठ तात्त्विक वचनकार म्हणजे प्रभुदेव. प्रखर बुद्धिवादी, श्रेष्ठ गुरु, फार वरच्या दर्जाचा साक्षात्कारी अशा प्रभुदेवाचें कानडी वाङमयांतील स्थान अद्वितीय आहे. हरिहराने आपल्या 'प्रभुदेवरगळे' या ग्रंथांत व चामरसाने आपल्या 'प्रभुलिंगलीले' या ग्रंथांत प्रभुदेवाच्या

जीवनाचें आणि त्याच्या शिकवणुकीचें वर्णन दिले आहे. या ग्रंथांत त्यांनी प्रभुदेवाचें तात्त्विक ज्ञान व आध्यात्मिक प्रयत्न याची माहिती दिली आहे. सुज्ञानी व निरहंकार याच्या विवाहापासून प्रभुदेवाचा जन्म झाला. तसेंच तो स्वार्थ व भ्रम यांच्यापासून निर्माण होणाऱ्या मायेच्या पार गेला, असे चामरसाने सांगितले आहे. प्रभुदेवाच्या कथेला त्याने रूपकाचें स्वरूप दिले आहे.

प्रभुदेवाची शिकवण गूळूर सिद्धवीरणार्य यांचे प्रभुदेवाची शिकवण ग्रथित करणारें पुस्तक 'शून्यसंपादने'. हे एक असामान्य पुस्तक आहे. एक वाङमयीन रत्न एवढेच त्याचें वर्णन करणें म्हणजे त्याच्यावर अन्याय करणें होय. हे पुस्तक वाङमयीन रत्न तर आहेच, पण त्याहीपलीकडचें आहे. त्यात गहन अशी ज्ञानशास्त्रीय, सत्ताशास्त्रीय व नीतिशास्त्रीय तत्त्वे तर आहेतच, शिवाय वीरशैव संत-तत्त्वज्ञांनी साक्षात्काराचा केवढा पल्ला गाठला होता, यावर ते एकदम प्रकाशझोत टाकतें. शून्य-संपादन ही त्याची मध्यवर्ती कल्पना आपल्याला जगातील सामान्य जीवनाच्या स्तरावरून एकदम वर उचलून नेते व प्रभुदेव, मुक्तायक्क, सिद्धराम, बसव व चन्नबसव यासारख्या लोकोत्तर व्यक्तींच्या संवादाचे श्रोते बनण्याचा लाभ मिळवून देते.

प्रभुदेव हा गाढा तत्त्वज्ञ बनला आणि आपल्या तत्त्वज्ञानाचा प्रसार करण्यात काल व्यतीत करूं लागला. त्याच्याभोवती अनेक आध्यात्मिक साधकांचा मेळावा भरला व त्यांची एक आध्यात्मिक सभाच बनली. हिला 'अनुभवमंटप' म्हणण्यात येऊं लागलें. अनुभव किंवा आत्म-साक्षात्कार हें आध्यात्मिक साधनाचें ध्येय बनलें आणि हे साक्षात्कारी 'अनुभावी' म्हणून ओळखले जाऊं लागले.

प्रभुदेवाची तत्त्वज्ञानातील एक महत्त्वाची संकल्पना म्हणजे 'शून्य'. शून्याचा शब्दश: अर्थ म्हणजे काहीच नाही किंवा रितेपणा. 'बय' म्हणजे दिक् किंवा पोकळी हा कानडी शब्द या अर्थी वापरण्यात येतो. हा शब्द वरवर पाहता अभावात्मक दिसला तरी वीरशैव तत्त्वज्ञानांत त्याला एक विशिष्ट भावात्मक अर्थ प्राप्त झाला आहे. केवलतत्त्व किंवा परमसत्ता या अर्थी तो वापरला जातो. या शब्दाने अंतिम अनिर्वचनीय साक्षात्काराचा बोध होतो. याच्या वर्णनाला कोणतीच मानवी भाषा पुरी पडत नाही आणि मानवी बुद्धीच्या कोणत्याहि संकल्पनांना त्याचा खरा अर्थ उलगडला जात नाही. 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' (तै २.४) या उपनिषदांतील वाक्याचा हा प्रतिध्वनिच आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानांतील बयलु व निर्बयलु या शब्दांनी जीव व ब्रह्म यातील संबंधांचा निर्देश केला जातो. 'बयलिगे बयलु निर्बयलु' या प्रसिद्ध वाक्याने सर्व वासना व मनोविकार नाहीसे करून आपल्या स्वत्वाचे केवल-तत्त्वांत विलीनीकरण करणे, याचा बोध होतो.

साक्षात्कारी संप्रदायामध्ये प्रभुदेव इतक्या श्रेष्ठ पदाला पोहोचला की, त्याला शून्य-सिंहासनावर विराजमान करण्यांत आलें. मनुष्याच्या आध्यात्मिक जीवनाबद्दल क्रांतिकारी अशा अनेक कल्पना त्याने सांगितल्या. अर्थहीन विधि व आह्निके यांवर तो तुटून पडला आणि परमसत्तेच्या सायुज्याचा शुद्ध साक्षात्कार प्राप्त करून घेण्यासाठी या सर्वांपलीकडे गेलें पाहिजे, असे त्याने सांगितले. उपासनेच्या आन्तरिकतेवर त्याचा फार भर होता. निर्गुण ब्रह्माच्या संकल्पनेवरहि त्याने जोर दिला; परंतु निर्गुण ब्रह्म व सगुण ईश्वर या संकल्पनांत त्याला काही विरोध दिसत नाही. आपल्याला ईश्वराच्या सगुण व निर्गुण दोन्ही रूपांचा साक्षात्कार झाला, असे तो म्हणतो. मायेबद्दल तो असें म्हणतो की, ती मोह पाडणाऱ्या कोणत्याहि बाह्य वस्तूत नसून आपल्या स्वत:-मध्येच आहे. त्याची इतर अनेक विधानेहि तात्त्विक विचार व धार्मिक अनुभव यांच्या सबंध क्षेत्राला व्यापणाऱ्या अशा अनेक पैलूंची निदर्शक आहेत. उदा.— 'ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे, त्याचा प्रत्येक शब्द म्हणजे परमसत्य आहे. प्रत्येकाने आपला स्वत:चा गुरु व्हावें, इतर गुरूंच्या शोधार्थ भटकू नये, असा त्याचा उपदेश आहे.

षट्स्थल-सिद्धान्त : शैवग्रंथांत तत्पूर्वीपासून असलेल्या षट्स्थल-सिद्धान्ताचा प्रभुदेव व इतर वीरशैव साक्षात्कारवाद्यांनी आपल्या अनुभवानुसार अर्थ लावला. या सिद्धान्तांत साधकाच्या परमेश्वर-प्राप्तीच्या मार्गातील प्रगतीचे टप्पे वर्णिले आहेत. लिंगांगसामरस्य म्हणजेच लिंग किंवा ईश्वर आणि अंग किंवा जीव यांत सुसंवादिता आणणे, हें या सिद्धान्ताचें ध्येय आहे. भक्त या पहिल्या टप्प्यांत श्रद्धा ठेवणें व श्रद्धेनुसार वागणें हा भाग येतो. विल्यम जेम्सने वर्णिलेल्या 'विल टु बिलीव्ह' याप्रमाणें हे आहे. महेश्वर या दुसऱ्या टप्प्यांत ईश्वर अवधान-केंद्रांत आल्याने ही श्रद्धा सखोल बनते. एकाग्रता आपोआप होऊं लागते. अर्थातच स्वत:जवळ जे जे म्हणून आहे तें तें तो ईश्वराला अर्पण करतो; आणि सर्व गोष्टी ईश्वराचा प्रसाद आहे असें मानतो. हेंच तिसरें प्रसादी स्थल. ईश्वराला सर्वभावे शरण गेल्याने त्याला अतींद्रिय अनुभव येऊं लागतात. हेंच 'प्राणलिंगी' नांवाचें चवथें स्थल किंवा टप्पा. नंतरचें स्थल म्हणजे 'शरण' हे असून आत्यंतिक शरणागति आणि आत्मानंद हीं त्याची वैशिष्ट्ये आहेत. शेवटचें ऐक्यस्थल सायुज्यावस्था दाखवितें.

अष्टांगयोगाच्या बाबतीत प्रभूने महत्त्वाचा मुद्दा मांडला आहे. त्याने योगाचे दोन प्रकार केले आहेत — (१) ज्या ठिकाणीं सर्वांचा नाश होतो असा योग, व (२) ज्या ठिकाणी असा नाश होत नाही तो योग. प्रभु दुसरा योग निवडतो. लिंगामध्ये मनाचें संपूर्ण विलीनीकरण होण्याची मनोलय-योगाची त्याची संकल्पना नवीन आहे. मन केवलांत विलीन झाल्यावर ते 'मन' राहतच नाही, तें ब्रह्मच होतें. प्रभुदेवाची तात्त्विक गहनता खालीलसारख्या कल्पनांनी स्पष्ट कळून येते. भूतकालातील अनंतता व भविष्यकालात पसरलेली अनंतता ही एका दिवसाच्या कक्षेत येते, म्हणजेच आध्यात्मिक अनुभवांत अनंतकालाचा एका क्षणाइतकाच संकोच केला जातो. निर्बयलु म्हणजे दिक्-अतीतता म्हटले, तर हा अनुभव म्हणजे काल-अतीतता होय.

बसवाचें तत्त्वज्ञान : त्यानंतर भक्तिभांडारी म्हणून प्रसिद्धि पावलेला बसव हा महान् वीरशैव उपदेशक होऊन गेला. जीवन भूषविणाऱ्या यौवन, सौंदर्य, प्रभुत्व व प्रतिष्ठा या सर्व गोष्टी त्याला मिळाल्या होत्या; पण आत्म्याचें वैभव मिळाले नाही तर या सर्व गोष्टी क्षुद्र पदार्थ आहेत असे त्याला कळून चुकले. असा एक सन्मार्ग त्याला शोधावयाचा होता की, जेथे ऐहिक व पारलौकिक, व्यवहार व अध्यात्म, तसेंच सर्व व्यवहार करीत राहणें पण तरीहि ऐहिकापासून अलिप्त राहणें, या गोष्टींचा सहज समन्वय होईल. अर्थातच त्याचें तत्त्वज्ञान हें समन्वयाचें तत्त्वज्ञान ठरलें. तो आध्यात्मिक पुढारी व त्याचबरोबर समाजसुधारकहि बनला. जीवनांतील आधारभूत मूल्यांचा त्याने पुरस्कार केला. परमेश्वराची

ओढ असणारें त्याचें आन्तरिक जीवन समृद्ध होतें; व प्रभुदेवाला आलेले आध्यात्मिक अनुभवहि त्याला आलेले होते. परमेश्वर-प्राप्त्यर्थ त्याच्या आत्म्याला लागलेली तळमळ व त्याने भोगलेल्या यातनांचें सुंदर वर्णन त्याच्या वचनांत सापडते तो परमेश्वराला म्हणतो, "हे प्रभो, या जगांतील दु.खाचा अत केव्हा होईल ? माझ्या मनाचें परिवर्तन केव्हा होईल ? प्रभो, मी तुझी करुणा भाकतो, आत्मानंदाची प्राप्ति मला केव्हा होईल ?"

अव्यक्त ब्रह्म म्हणजे स्थल बसव त्याला अखंडलिंग म्हणतो. हें परमतत्त्व लीलेसाठी व भक्तांना मुक्ति देण्यासाठी स्वत ला लिगस्थल व अंगस्थल अशा दोन भागात विभागून घेते. लिगस्थल हे उपास्य व अंगस्थल हा उपासक. याच्यांतील सामरस्य हेंच परमध्येय आहे; कारण परमतत्त्व जरी व्यक्त झाले असले, तरी अव्यय व अव्यक्त अशा पूर्णावस्थेला ते गेलें पाहिजे.

जीवनांतील नैतिक आचाराचा साराश बसव अशा तऱ्हेने देतो : "चोरी करू नको, कुणाचा जीव घेऊं नको, असत्य बोलू नको, क्रोधाविष्ट होऊं नको, असहिष्णु होंऊ नको, आत्मश्लाघा करूं नको व दुसऱ्याचा अपमान करूं नको. हीच अतरगशुद्धि व हीच बहिरग-शुद्धि होय." त्याच्या मते दया हे धर्माचें मूळ आहे. आपण मर्त्यलोकांबद्दल व देवलोका-बद्दल बोलतों. बसवाने लावलेला त्याचा अर्थ म्हणजे, "सत्य बोलणे म्हणजे देवलोकांत राहणे, असत्य बोलणे म्हणजे मर्त्य लोकात राहणे. सदाचार म्हणजेच स्वर्ग, दुराचार म्हणजेच नरक." कालाची चक्रे जोरात फिरत आहेत तेव्हा 'लवकर जागे व्हा', असा तो मानवाला इशारा करतो. जास्त उशीर होण्यापूर्वीच स्वत.ला डिवचून सन्मार्गाला लावले पाहिजे.

सामाजिक तत्त्वज्ञानांत समतावाद आणणे व जातिभेदांनी बुज-बुजलेल्या समाजांतून उच्च-नीच हे भेद नाहीसे करणे, हें बसवाचे ध्येय होतें. हीन कुळांत जन्माला येणें ही गोष्ट महत्त्वाची नसून, आपण कशा प्रकारें आयुष्य व्यतीत करतो, हे महत्त्वाचे आहे. त्याचप्रमाणे कोणताच धंदा श्रेष्ठ किंवा कनिष्ठ नाही. कायक किवा श्रम या त्याच्या तत्त्वान्वये काम करणे हे महत्त्वाचे असून, ईश्वर-सेवभावाने कोणतेहि काम करणे हीच उपासना आहे. क्रान्तिकारक अशा सामाजिक तत्त्वांचा उपदेश करतांना त्याला विरोध व छळ याना तोड द्यावे लागले.

अक्क महादेवी : अक्क महादेवी ही वीरशैवपथांतील एक श्रेष्ठ साक्षात्कारी होती. तिच्या सुदर काव्यांतून प्रतीत होणारे तत्त्वज्ञान हे साक्षात्कारवादाचें तत्त्वज्ञान आहे. सर्व तात्त्विक व धार्मिक प्रयत्नांचा कळस प्रत्यक्ष ईश्वरदर्शनांतच आहे. सतीपति-भावाच्या रूपकाने म्हणजेच परमेश्वराला पति व भक्ताला त्याची सहचरी कल्पून तिने भक्तीची उत्कटता प्रकट केली आहे. तिच्या वचनाखेरीज तिच्या नांवावर घालण्यांत येणारें पुस्तक म्हणजे 'योगांग-त्रिविधि'. यांत तीन-तीन ओळींच्या त्रिपदीतून यौगिक अनुभव वर्णिलेले आहेत; परंतु सर्व-साधारणपणे त्या सर्वांचें ध्रुपद एकच आहे आणि ते म्हणजे, "कोटि-सूर्यचंद्रांची प्रभा असणारे तेज माझ्या मनांत प्रवेश करते झालें आणि खांचखळग्यांनी भरलेला माझा जीवनमार्ग त्याने उजळून टाकला."

तिच्या आणखी एका वचनांत असे सागितलें आहे की, अखिल विश्व व्यापून टाकणारी एक आदिशक्ति आहे. ती स्वत. ईश्वरी आनदाच्या चितनांत काल कंठीत आहे. दुसऱ्या एका वचनांत ती म्हणते की, सत्-तत्त्व हें सकलातीत आहे; पण लागलीच असेंहि म्हणते की, ईश्वर सर्व जगाच्या कोनाकोपऱ्यांत भरलेला आहे

चन्नबसव : पट्स्थल-सिद्धान्ताचें फार प्रयत्नाने विवरण केल्यामुळे ज्याला 'पट्स्थलचक्रवर्ती' या नांवाने ओळखले जाते, त्या चन्नबसवापर्यंत आपण आलों. वीरशैव पथ स्वीकारणाऱ्यासाठी एक आचारसहिता तयार करण्याचा त्याने पाया घातला. पट्स्थलसिद्धान्ताच्या प्रस्थापनेत शरणांच्या प्रगतीमध्ये होणाऱ्या टप्प्यांचें चन्नबसवाने स्पष्टीकरण दिले आहे भक्तस्थलात शरीर व मन यावरची त्याची आसक्ति नष्ट झाली पाहिजे. महेश्वरस्थलात दुसऱ्यांच्या संपत्तीबद्दलची अभिलाषा, परमेश्वराखेरीज इतर वस्तूची इच्छा व स्त्रीबद्दलचा मोह नाहीसा झाला पाहिजे. प्रसादी म्हणून त्याने शरीराचे लाड व जिभेचे चोचले यांचा प्रतिज्ञापूर्वक त्याग करून, शरीर-धारणेला जरूर तेवढेंच अन्न ग्रहण केले पाहिजे. प्राणलिगी या स्थलांत शरीरप्रेमाचा नाश करून, ईश्वरांत आपल्या जीवनाचा होम करून, सर्वपाशरहित असे जगाच्या पाठीवर राहिले पाहिजे. लिंगैक्य या स्थितीत सुखदु.खांच्यापलीकडे जाऊन मायेपासून मुक्त होऊन त्याने राहिलें पाहिजे. मग तो 'शरण' या स्थलाप्रत पोहोचतो.

चन्नबसवाच्या मतें अद्वैतानुभव म्हणजे साधकाच्या जीवनाचे अंतिम ध्येय. द्वैतज्ञान हे त्यापूर्वीचें असून त्याच्यामुळेच धनी आणि चाकर किवा उपास्यदैवत व उपासक असे भेद उत्पन्न होतात आत्म्याची खरी ओळख पटली, की हे भेद नाहीसे होतात. वीरशैव-तत्त्वज्ञानाच्या त्याच्या अर्थाप्रमाणे अद्वैतात द्वैत व द्वैतांत अद्वैत आहे. चन्न-बसवाच्या मतें स्व-स्वरूप-ज्ञान म्हणजे क्रियाज्ञान-सामरस्य आणि लिगांग-सामरस्य. साधकाच्या जीवनांतील सुरुवातीपासून शेवटपर्यंतच्या शक्ति-भक्ति-सामरस्याबद्दलहि तो सांगतो. त्याने सागितलेला साधन-योग म्हणजे परिपूर्णयोग. 'भक्ति म्हणजेच मुक्ति' असे म्हणण्यापर्यंत चन्नबसवाची मजल जाते

प्रत्येकाच्या स्थानाला योग्य अशा नैतिक आचारपालनानंतरच हें सामरस्य प्राप्त होते. नैतिक जीवन हा मनुष्याचा विशेषाधिकार आहे. चन्नबसव याने सुज्ञान व सत्क्रिया याबद्दल विवरण केले आहे. कर्म व क्रिया यांत तो भेद करतो. कर्म हे बंधनाचें मूळ असून, क्रिया ही मुक्तीच्या वाटेला नेते. ज्ञानाने स्फुरित होऊन जे काही केले जातें ती क्रिया बंधनकारक कर्म होऊं शकत नाही. ज्याच्या ठिकाणी पचेंद्रियें, सप्तधातु, अरिपड्वर्ग व अष्टमद यांचें दमन झाले आहे, तोच खरा सद्गुणी नैतिक धर्माचे पालन हे आध्यात्मिक जीवनाला सहवर्ती आहे, असे त्याचे निश्चित मत आहे.

चन्नबसवाने क्रमवार आचारसहिता माडली आहे. परस्त्रीवर नजर न टाकणे, हा पहिला नियम परधनाची अभिलाषा न बाळगणे, हा दुसरा. तिसरा म्हणजे असत्य भाषणापासून नेहमी दूर राहणे. चवथा म्हणजे दुसऱ्याचा विश्वासघात न करणें. ईश्वराच्या भक्ताना सुख होईल अशा तऱ्हेने वागणे, हा पांचवा. सहावा म्हणजे स्वत.ला घालून घेतलेल्या संहितेचें धीराने व अविरत पालन करणे. आचाराचे चौदा नियम चन्नबसवाने सागितले असून, त्यातला शेवटचा नियम म्हणजे विश्वातील प्राणिमात्रांचे कल्याण चिंतणे.

चन्नबसव याने शिवयोगासबधी प्रतिपादन करून शिवागमाचीसुद्धा माहिती दिली आहे त्यात चार प्रकरणाचा उल्लेख असून योगपाद हे त्यातील एक प्रकरण आहे या योगाची अष्टागे पुढे दिल्याप्रमाणे आहेत . भक्ति, वैराग्य, अभ्यास, ध्यान, एकान्तवास, भिक्षाटने, लिगपूजा व स्मरण या सर्वाचे अतिम ध्येय म्हणजे शिवसायुज्य किवा जीवात्म्याचे परब्रह्मात विलीनीकरण.

शेवटी हे सवध विश्व ही ईश्वराची लीला आहे, असे चन्नबसव मानतो. ईश्वर सृष्टीचा धागा स्वत मधूनच काढतो व सर्व विणून झाल्यावर तो धागा पुन्हा स्वत त परत घेतो, आणि हे सर्व जणूकाही लीलेसाठी करतो. अशा तऱ्हेने सृष्टीचा विकास व अत होत असतो

हरिहर बाराव्या शतकातील कानडी वाङमयातील धुरीण म्हणजे हरिहर त्याचा जन्म हपे येथे झाला व तो पपापति विरूपाक्षाचा भक्त होता ईश्वराच्या सेवेसाठी त्याने मानवाची सेवा सोडून दिली. आपल्या इष्ट देवतेची त्याने अनन्यभक्ति केली आणि अमर काव्यात आपली भक्ति व्यक्त केली. 'पिडोत्पत्तिरगळे' नावाची त्याची काही भावगीते आहेत त्यात त्याने मनुष्याची जीवनकथा व त्यातील अनेक अवस्था याचे वर्णन केले आहे जीवनातील विविध बदल व साहसे यांचे त्यात सुदर वर्णन आहे. आयुष्यातील सकटे व आपत्ति यानी मनुष्य शुद्ध होत जातो परमेश्वर हे एकमेव आश्रयस्थान असून, तोच सकटमुक्त करणारा आहे, अशा भावनेने तो परमेश्वराकडे पाहतो व सरतेशेवटी ईश्वराची प्रार्थना करतो की, आपल्याला अशा तऱ्हेचा साक्षात्कार व्हावा, की ज्यामुळे केवळ परमेश्वरार्पणबुद्धीच आपल्या ठिकाणी राहील 'पुष्परगळे' या दुसऱ्या एका काव्यात, ज्याचा सुगध सवध जगात दरवळतो व ईश्वराच्या किरीटाला जें शोभायमान करते अशा आत्मपुष्पाच्या विकासाचे वर्णन त्याने केले आहे.

राघवाक हा हरिहराचा शिष्य 'हरिश्चद्रकाव्य' या आपल्या काव्यात्मक ग्रंथासाठी तो प्रसिद्ध आहे यात असणारे तत्त्वज्ञान म्हणजे हरिश्चद्राच्या गोष्टीच्या आधारे सागितलेले, कोणत्याहि परिस्थितीत केलेले सत्य-पालन त्याच्या मते 'सत्य हाच परमेश्वर व परमेश्वर म्हणजेच सत्य.'

कुमारव्यास : ब्राह्मण कवींमध्ये रस, सुमधुर शब्दरचना, तात्त्विक दृष्टि व परमेश्वरदर्शन याच्या बाबतीत कुमारव्यासाच्या तोडीचा कोणीहि झाला नाही. 'कुमारव्यासभारत' म्हणून प्रसिद्धीस आलेल्या आपल्या ग्रथात त्याने अतिशय उदारमनस्कता दाखविली आहे. या महाभारतातील प्रमुख पात्र म्हणजे कृष्ण भागवत संप्रदायाला अनुसरून त्याने आपल्या ग्रथात विष्णु व शिव या दोन्ही देवताविषयी सारखाच पूज्यभाव दर्शविला आहे त्यात द्वैत, अद्वैत व विशिष्टाद्वैत याची तत्त्वेहि मिळतात. त्याने ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग व कर्ममार्ग याचा सुदर समन्वय साधला आहे. हिंदुधर्माच्या निरनिराळ्या पथात जें जे काही म्हणून मूल्यवान् आहे, त्या सर्वाचे त्याने सश्लेषण केले. यामुळे एका विशिष्ट मताचा किवा पथाचा शिक्का त्याच्यावर मारणे अशक्य आहे. अर्थात् त्याची स्वत ची एक इष्टदेवता होती, ती म्हणजे गदगचा 'वीरनारायण'. त्याने सागितलेल्या कथेत मानवी जीवनाच्या सर्व पैलूचे दर्शन घडते.

कुमारव्यास परमेश्वराच्या सगुण व निर्गुण अशा दोन्ही स्वरूपाचा निर्देश करतो अरूप तत्त्वाचे एकमेव निवासस्थान म्हणजे कृष्णाचें सुदर मानवी रूप होय, असे म्हणण्यात तो सगुण रूपाला प्राधान्य देतो. उलट निर्गुण स्वरूप अव्यक्त, अजात, अव्यय, अद्वितीय व निर्गुण या शब्दांवाटे व्यक्त होते ब्रह्मतत्त्वाचा अनेक रूपानी आविष्कार होत असला तरी ते निर्गुण आहे. जग हें डोळ्याना प्रत्यक्ष दिसतें; म्हणून निदान त्याचे व्यावहारिक सत्य तरी मान्य केले पाहिजे; पण जग म्हणजे ब्रह्मच असून ब्रह्मातच त्याची परमागति आहे. परमसत्तत्त्वाचा साक्षात्कार करून घेण्यास आभासाच्या पलीकडे गेले पाहिजे. परमेश्वर आत्म्याच्या चारहि अवस्थातून एकसमयावच्छेदेकरून सचार करीत असतो, या म्हणण्याने ईश्वराचे अंतर्यामित्व उघड होते. या अतर्यामित्वाने व्यक्तीचें स्वातंत्र्य नष्ट होते 'परमेश्वर सर्वकर्ता आहे' ही गोष्ट कुमारव्यासाने पुन पुन्हा सागितली आहे. द्वैततत्त्व त्याला मान्य असले तरी जीव व देवता यातील कमी-अधिकपणा दाखविणारा तारतम्याचा सिद्धान्त त्याला मान्य नाही. त्यानतर कुमारव्यासामध्ये एका महत्त्वाच्या सिद्धान्ताचे दर्शन होते, तो म्हणजे पूर्वनियतिवाद सर्व गोष्टी देवाने पूर्वीच ठरवून टाकल्या आहेत, व शेवटी त्याचीच इच्छा प्रमाण आहे. परमेश्वर हे आपले अतिम लक्ष्य झाले पाहिजे; आणि परमेश्वराविषयी ओतप्रोत भक्ति वेदमाहात्म्यालासुद्धा मागे सारते

त्यानंतरचा श्रेष्ठ कवि लक्ष्मीश. हा वैदिक सप्रदायातील असून त्याचे 'जैमिनीभारत' उच्च वाङमयीन गुण व भक्तिरस याकरिता प्रसिद्ध आहे

रत्नाकर वर्णी . पधराव्या व सोळाव्या शतकातील जैन लेखकामध्ये 'रत्नाकर वर्णी' या कवीचा उल्लेख केला पाहिजे भरताची कथा सागणारा 'भरतेश-वैभव' नांवाचा ग्रथ त्याने लिहिला. त्यात त्याने त्याग व भोग याच्या समन्वयाचा महिमा वर्णिला त्याच्या मते सर्व अभ्यास व ज्ञान-सपादन याचा हेतु म्हणजे त्यापासून मन.शांति, धीर, नैतिकता आणि आत्म-विचार हे निर्माण झाले पाहिजेत. जीवनाच्या या समन्वयात्मक दृष्टीने तो कर्मठ जैनमतापासून दूर जातो.

मग्गेय मायिदेव : मग्गेय मायिदेवाच्या कानडी पुस्तकाचे नाव 'मग्गेय मायिदेवन वचनगळ'. तो मायेबद्दल म्हणतो . "परमसत्याचें दर्शन होण्यापूर्वी तुम्ही मायेच्या झंझावातात सापडलेले असता. परमसत्यसपादनाबरोबर मायेचा नाश होतो" त्याच्या खालील वाक्यावरून सिद्ध होते की, तो भक्ताची भाषा बोलत आहे. "हे परमेश्वरा, माझ्या मनाची दु.खे, व्यथा व भीति तुझ्याशिवाय कुणासमोर मी उघड करूं? . . .एकीकडून ऐहिकतेची भीति वाटते, दुसरीकडे तुझ्या चरणकमलाविषयी ओढ वाटते. हे दोन्ही एकत्र राहू शकत नाहीत". एकेश्वरवादाबद्दलची आपली कळकळ त्याने प्रकट केली आहे. तो म्हणतो : "जर तुम्ही सर्व जगाचा सत्ताधारी असणाऱ्या एका परमेश्वराची उपासना केलीत, तर इतर सर्व लहानमोठ्या देवाची आपोआप पूजा होते. त्यांची वेगळी पूजा करण्याचे प्रयोजन उरत नाही." मनुष्याचे सहा शत्रु – अरिषड्वर्ग – याबद्दल तो म्हणतो . "वासनेच्या झंझावाताने लालसेचे ढग एकत्र आणून त्याचे काळे ढग बनले आहेत. हव्यास व लोभ या विद्युल्लता ढगावर प्रहार करतात; आणि मग मायेचा पाऊस व अभिमान-अहकार याच्या गारा, याचा सर्वत्र वर्षाव होऊ लागतो. भयकर तिरस्कार व असूया याचा गडगडाट ऐकू येऊं लागतो. या सोसाट्याच्या वादळांत मानवी मनाच्या हंसाला शान्त अशी कोणती जागा आहे?"

निजगुण-शिवयोगी : यानंतर आपण निजगुण-शिवयोगी या एका महान् वीरशैव तात्त्विक लेखकापर्यंत येतों. तो कवि व तत्त्ववेत्ता असून सोळाव्या शतकाच्या सुरुवातीस होऊन गेला. त्याचा सर्वात अधिक तात्त्विक व ज्ञानकोशाच्या तोडीचा असा ग्रंथ 'विवेकचिंतामणि' हा होय. याची मराठी, संस्कृत व तामीळमध्येहि भाषान्तरें झाली आहेत. त्याचे दुसरे पुस्तक म्हणजे 'अनुभवसार'. वेदान्ताचा मथितार्थ प्रतिपादन करण्याच्या इराद्याने त्याने हे पुस्तक लिहिले. तें एका गुरु-शिष्यसंवादाच्या रूपाने लिहिलें आहे. त्याच्या ग्रंथावरून त्याला वेदान्ताविषयीच्या प्रेमाचें बाळकडूच मिळालें आहे, हें स्पष्ट होतें. आपल्या एका ग्रंथांत त्याने अद्वैत-वेदान्त-तत्त्वज्ञान, याज्ञवल्क्य व मैत्रेयी यांच्या संवादरूपाने मांडले आहे. यावद्दल तो म्हणतो : हेंच खरोखर सर्व वेद, वेदान्त, पुराण, आगम, स्मृति यांचें रहस्य आहे. हेंच परम-सत्याचें सार आहे. आपल्या ग्रंथांत त्याने तत्त्वज्ञानाचाच ऊहापोह केला आहे असे नव्हे, त्यांत संगीत व वैद्यकविद्या यांनाहि स्थान आहे. प्रथम त्याने षड्दर्शनांचा, चार्वाक, बौद्ध व जैन या तत्त्वज्ञानांचा परामर्श घेतला आहे, आणि नंतर वेदान्ताचें, विशेषत. अद्वैत-वेदान्ताचे, सविस्तर विवरण केले आहे. त्याच्या वेळेपर्यंत ज्ञानक्षेत्रांत जी प्रगति झाली होती, तिचें ते एक संक्षिप्त रूपच आहे तत्त्वज्ञान व धर्म यांचें संबंध क्षेत्र व्यापणारी, तसेंच सौंदर्यशास्त्र, नीतिशास्त्र व विधिप्रधान शास्त्रें आणि विशेषेकरून वीरशैव तत्त्वज्ञान याचें स्पष्ट विवरण करण्यासाठी त्याने कानडीत समृद्ध परिभाषा तयार केली. इष्टलिंग, प्राणलिंग व भावलिंग या महत्त्वाच्या संकल्पनांचें निजगुण-शिवयोगीच्या ग्रंथांत उदात्त दर्शन घडतें. इष्टलिंगाने अखिल व्यावहारिक सत्तेचा निर्देश होतो. ते जगाचें मूळ व त्याचें आश्रयस्थान आहे; आणि एवढेच नव्हे तर ते स्वत च स्वत.चा आधारहि आहे. ते शुद्ध चित्-तत्त्व आहे. प्राणलिंग म्हणजे अंतर्यामी. हें अंतर्यामी तत्त्व सर्व शरीराला व्यापतें आणि आंतून त्याचें नियमन करते. इष्टलिंग व प्राणलिंग ही सर्वव्यापक अशा भावलिंगाचीं व्यक्तरूपे आहेत. भावलिंग हें मूळ कारण असून इतर सर्व कार्यें व कारणे हीं त्याची कार्यें आहेत. ते परमसाक्षी व शुद्ध आनंदरूप असून अद्वितीय आहे. या सर्वावरून हेच सिद्ध होते की, तत्त्वज्ञानातील केवलतत्त्वापेक्षा भावलिंग कोणत्याहि दृष्टीने कमी नाही. निजगुण-शिवयोगी पुढे असे सागतो की, सत्‌तत्त्व हे नित्य, ज्ञानपरिपूर्ण व सुखात्मक आहे. या सिद्धान्ताला आधार काय, असें विचारलें तर, सर्व श्रुतींचें मिळून परमसत्यावद्दलचे हेंच म्हणणें आहे असे निजगुण-शिवयोगी म्हणतो. तो अद्वैती असून भेदकल्पनेवर टीका करतो की, तिच्यांत अनवस्था प्रसंग हा दोष असतो.

हरिदासपंथ . हरिदासपंथांतील तात्त्विक वाङ्मयाकडे वळलें तर तें सर्व मध्वाचार्यांच्या द्वैती तत्त्वज्ञानांतून उगम पावलें आहे असें दिसतें. वैष्णव तत्त्वें व विशेषतः भक्ति यांचा कानडी भाषेतून प्रचार करणें, हाच हरिदासपंथाचा प्रमुख उद्देश होता. वीरशैव-तत्त्वज्ञानांत शिवशरणांनी जें कार्य केले, तेच वैष्णव-तत्त्वज्ञानांत हरिदासांनी केलें. मध्वाचार्यांचे तत्त्वज्ञान व संप्रदाय यांचें कानडींतून स्पष्टीकरण करण्याचें पहिले श्रेय नरहरितीर्थ याला आहे. यानंतर श्रीपादराय होऊन गेला. तो म्हणतो : "मुक्ति मिळविण्यासाठी आपल्याला काही हवें असेल तर ते म्हणजे भक्ति, अनासक्ति व दृढनिश्चय." आपल्या उद्धारासाठी तो परमेश्वराच्या कृपेवर भिस्त ठेवतो व म्हणतो : "मुलें स्वैराचारी झालीं म्हणून मातापित्यांनी त्याना टाकून दिलें आहे काय ? हे परमेश्वरा ! तूं कृपासागर असूनहि मला वाचविलें नाहीस तर दुसरे कोण वाचवील ?"

ईशकृपेच्या चिंतनांत व्यासराज रंगून जातो. विषयासक्ति व अहंकार यांसारख्या शत्रूपासून स्वतःचें संरक्षण करण्यासाठी तो परमेश्वर-कृपेचा आधार शोधतो. तो म्हणतो की, जी कृत्यें ईश्वराला अर्पण केली नाहीत, जे विधि किंवा कर्तव्ये त्याच्या प्रेमाखातर केलेली नाहीत, ती व्यर्थ होत. ईशस्तुति ज्यांत नाही असें संगीत म्हणजे गर्दभाचें ओरडणेंच; व जो कोणी परमेश्वरापुढे नतमस्तक होत नाही तो खरोखर पशूच होय. सबंध कर्नाटकभर हिंडून द्वैत तत्त्वज्ञानाचा प्रचार करणाऱ्यांतच वादिराज हा एक होता.

पुरंदरदास · सर्व हरिदासात श्रेष्ठ म्हणजे पुरदरदास होय. सुरुवातीस तो द्रव्यावर फार प्रेम करी; पण नंतर या प्रेमाचें ईश्वरप्रेमात रूपान्तर झाले. जे होते तें भल्याकरिताच होतें असे तो म्हणतो. उच्च कोटीची भक्ति व तत्त्वज्ञान यांतून निर्माण होणारें जीवनाविषयीचें ज्ञान त्याने आपल्या काव्यांत इतकें ओतले की, त्यांना 'पुरंदरोपनिषद्' म्हणण्यांत येऊं लागले. जमीनजुमला, धनदौलत व कामिनी हे आणि यांपासून निर्माण होणारे मोहजालच सर्व दु.खाच्या मुळाशी आहेत, असे तो मानीत असे. धर्माबाबतच्या दांभिकपणाचा तो अत्यंत कडक शब्दात धिक्कार करतो.

जग दु.खाने भरलेले असलें तरी त्यांतून निघून जाणें हा काही उपाय नव्हे, तो केवळ पळपुटेपणा आणि भित्रेपणा आहे. जीवनांतील प्रश्नांना तोंड दिलें पाहिजे. जगांत राहूनहि अलिप्तपणे राहण्यास शिकलें पाहिजे. नरजन्म ही एक विशेष देणगी व अमूल्य संधि असून, ती आपण वाया घालवतां कामा नये, असा त्याचा उपदेश आहे. शेवटी न्यायाचाच जय होईल असा त्याचा दृढ विश्वास आहे. परमेश्वर सर्वकर्ता आहे असे मानण्यास शिकलें, तर मनुष्याच्या सर्व चिंता दूर होतील असें तो खात्रीने सांगतो.

पुरंदरदासाच्या काव्याच्या अभ्यासावरून त्याने दिलेल्या ईश्वराच्या स्वरूपावद्दल तीन टप्पे दृष्टीस पडतात : (१) सगुण अवस्था, (२) सगुण-निर्गुण अवस्था, व (३) निर्गुण अवस्था. ब्रह्म दिसतहि नाही व अदृश्यहि होत नाही. तें अनादि अनंत आहे. ते अग्राह्य व ज्ञानाच्या टप्प्याच्यापलीकडचे आहे. परमेश्वर म्हणजे स्वायत्त वस्तु आहे. तो अप्राकृत आहे. पुरंदरदासाने सांगितलेला आणखी एक विशेष 'चर्मचक्षूने आपणांस ईश्वराचें दर्शन होत नसून चित्तचक्षूने होतें. यालाच परमेश्वराचें अतींद्रिय दर्शन म्हणतात. पुरदरदास बुद्धिवादी असून तो जातिवादाच्या-पलीकडे जातो व ब्रह्माचा साक्षात्कार ज्याला झाला आहे तो ब्राह्मण, अशी ब्राह्मण शब्दाची व्याख्या करतो.

कनकदास : त्यानंतरचा कनकदास हा कर्नाटकच्या धनगर जमातींतील संत पुरंदरदासाचा समकालीन आहे. त्याने आयुष्यांत अनेक संकटें भोगली. त्याची रामानुज व मध्व यांच्यावद्दलची सारखी भक्ति आणि त्याची उदारदृष्टि यांमुळे त्याची सर्वसंग्राहकवृत्ति स्पष्ट होते. तो देवाला म्हणतो, "तू फार थोर असून मी केवळ पामर आहे. तू वैभवसंपन्न आहेस, मी मात्र अज्ञानी आहे. मला काही समजत नाही,

तू सर्व ज्ञानाचा मूर्तिमत पुतळा आहेस. तुझी बरोबरी कशाने होईल ? म्हणून आम्ही तुझ्या आश्रयाला येतो." सामाजिक तत्त्वज्ञानांत तो जातिवादाचा तिरस्कार करतो. जीवनांतील आपल्याला वेढणाऱ्या सर्व गोष्टींचा कनकदास आढावा घेतो आणि आर्थिक गोष्टींबद्दल त्याचे विचार एखाद्या मार्क्सवाद्यासारखे आहेत. तो म्हणतो : "पोटाची खळगी भरण्यासाठी व वीतभर वस्त्र मिळविण्यासाठी मनुष्य धान्य मळतो, पाटचा वाहतो आणि मजुरी करतो." तरीहि आपल्या सर्व समकालीनांच्या मनावर कनकदासाने असे ठसविले होते की, आयुष्य हे गोळाभर अन्नापेक्षा श्रेष्ठ व शरीर हे वस्त्रप्रावरणापेक्षा श्रेष्ठ आहे. तो शेवटी म्हणतो : "प्रेमाखातर व आत्म्याच्या मुक्तीसाठी अहर्निश परमेश्वराची आठवण ठेवावी परमेश्वराकडे प्रेमभावाने पाहिले म्हणजे बघणाऱ्याच्या मनात ईश्वराच्या सर्व लेकराबद्दल अनुकंपा उत्पन्न होते; आणि त्याला लाभलेल्या उच्च आयुष्याचा त्यांनाहि लाभ करून द्यावा अशी प्रेरणा त्याच्या मनात निर्माण होते. धर्म, अर्थ व काम हे पुरुषार्थ मोक्षासाठी आहेत, असे समजूनच त्यांच्यासाठी खटपट केली पाहिजे."

कनकदासाच्या संततुल्य आयुष्याचें ध्येय म्हणजे ईश्वर त्यावरील अढळ निष्ठेतून आयुष्याचा भार आनंदाने वाहण्याकरिता त्याला धैर्य, समाधान व प्रेरणा मिळे आध्यात्मिक प्रयत्नानी आपले सामाजिक व्यवहार पवित्र केले पाहिजेत. शेवटी मुक्ति देणाऱ्या परमेश्वर-कृपेवर असलेला आपला विश्वास तो सुंदर रीतीने प्रकट करतो. वैष्णव आचार्यांनी त्याला 'महाविश्वास' म्हटलें आहे. कनकदासाची आयुष्याबद्दलची दृष्टि म्हणजे, "परमेश्वराला मनुष्याबद्दल चिंता असल्याने मानवी प्रयत्नाला यश लाभते, येथे कर्म व कृपा यांचा समन्वय होतो. व्यावहारिक व आध्यात्मिक हेतूचा जसा व्हावा तसा संगम येथे आहे."

विजयदास विजयदासाच्या 'आज माझ्या अंतरंगाचे द्वार खुले झाले' या कवितेत अगदी गाढ अंधारातून होणाऱ्या सुरुवातीपासून तो परमेश्वरदर्शनापर्यंत सर्व आध्यात्मिक जीवनाचे सार आले आहे आध्यात्मिक अनुभवाच्या त्याच्या वर्णनांत परमसत्याबद्दलच्या अनेक-सत्तावादी सगुण व एकसत्तावादी अशा संकल्पनाचे मिश्रण आहे

काखंडकीचा महीपति : बुद्धि, भक्ति व नैतिकता – विशेषतः नैतिकता – या सर्वांची ईश्वर-साक्षात्कारासाठी जरुरी आहे, असे काखडकीचा महीपति म्हणतो. परमेश्वराचा साक्षात्कार हेंच नैतिकतेचे ध्येय असावें. वाङमयीन दृष्टीनेहि उच्च दर्जाच्या एका पदांत त्याने दर्शन, श्रवण, स्पर्शन या अतींद्रिय अनुभवांचे फार उत्कट वर्णन केले आहे.

रंगनाथ : सतराव्या शतकात रंगनाथ नांवाचा एक तात्त्विक लेखक होऊन गेला. त्याच्या 'अनुभवामृत' या ग्रंथांत अद्वैत तत्त्वज्ञानाचें साधे व सुगम विवरण आहे. त्याने आपलें हे पुस्तक आपल्या इष्टदेवतेला श्रीशैलच्या मल्लिकार्जुनाला अर्पण केले आहे. मायेबद्दलचे गूढ म्हणजे 'ती आहेहि व नाहीहि' आपण मायेबद्दल बोलूं लागलों की, तिला महत्त्व प्राप्त होते; परंतु तिचा खोल अभ्यास केला की, ती नाहीशी होते. 'अनुभवामृत' हें पुस्तक त्याला वेदान्त-तत्त्वज्ञानाचें सारसर्वस्व करावयाचें होते. यौवन व संपत्ति असतांना कुणीहि तत्त्वज्ञानाकडे वळत नाही, अशी त्याची तक्रार आहे. खऱ्याखुऱ्या ज्ञानाखेरीज केलेल्या नुसत्या कर्मकांडाने काहीच फलसिद्धि होत नाही. 'अनुभवामृता'चें संस्कृत भाषान्तर झालें आहे

नागरस : या वेळच्या नागरस नावाच्या लेखकाने भगवद्गीतेचें कानडीत श्लोकबद्ध भाषान्तर केलें आहे. त्याने गीतेच्या अद्वैतवादी तत्त्वज्ञानाचा अंगीकार केला. 'ज्ञानसिंधु' या आपल्या ग्रंथांत सदानंद अवधूताने अद्वैतवेदान्त-तत्त्वज्ञानाच्या आपल्या विवेचनांत 'अनुभवा-मृता'चा कित्ता गिरविला आहे 'आत्मज्ञान प्राप्त करून घ्या' हे या ग्रंथाचें ध्रुपद आहे

चिक्कदेवराय : नंतर आपण चिक्कदेवराय वडेयर या मैसूरच्या राजापर्यंत येतो याने १६७२–१७०४ पर्यंत राज्य केले. 'चिक्कदेवराय-विन्नप' हा त्याच्या म्हटल्या गेलेल्या ग्रंथांपैकी एक ग्रंथ आहे. या ग्रंथांत विशिष्टाद्वैत तत्त्वज्ञानाचें अगदी सोप्या व लयबद्ध गद्यांत स्पष्टीकरण केले आहे. तसेच तामीळनाडच्या अळ्वाराच्या जीवनाचा व शिकवणुकीचा उल्लेख आहे.

सर्वज्ञ : यानंतर सर्वज्ञ हा कर्नाटकातील सर्वात लोकप्रिय तात्त्विक लेखक होऊन गेला. घरादाराची किंवा लौकिक गोष्टींची आसक्ति नसल्याने तो सत्याच्या शोधार्थ हिंडत असे. ज्यायोगे आपले व्यवहार लोकांना सरळपणें करता येतील अशा तऱ्हेच्या घरगुती गोष्टी तो लोकांना सांगे. तो माणूसघाणा नव्हता. असंस्कृत मनुष्यप्राण्यावर त्याचे प्रेम होतें. त्याच्या आयुष्यातील खाचखळगे, आशानिराशा व पापपुण्य यांच्याशी तो परिचित होता. सर्वज्ञ हा धर्मातच गुरफटून गेला होता व लौकिक व्यवहाराकडे त्याचें लक्ष नव्हते, असें म्हणणें चुकीचें ठरेल. त्याच्या वचनांचे तीन वर्ग पडतात : पारमार्थिक, नैतिक व लौकिक. पहिला भाग अध्यात्माबद्दल, दुसरा नैतिक आयुष्या-बद्दल व तिसरा रोजच्या व्यवहाराबद्दल आहे. जीवनांतील या तीनहि बाजूंचा सर्वज्ञांत समन्वय सापडतो.

सर्वज्ञ हा व्यावहारिक साक्षात्कारवादी होता. साक्षात्कारवाद्याला असलेली परमेश्वर-ऐक्याची ओढ त्याच्या ठायी होती व वितंडवादा-बद्दल तिरस्कार होता सर्वज्ञाच्या मते परमसत्ता ही षड्दर्शनापलीकडची व ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वर या तीन मूर्तींच्यापलीकडची आहे. जो या परमसत्तेपर्यंत शिष्याला नेऊं शकतो, तोच खरा गुरु. आन्तरिक समृद्ध जीवनाची पडछाया बाह्य वर्तनांतहि दिसली पाहिजे. केवळ बाह्य-शुचिर्भूतता म्हणजे उगीचच टिमकी वाजविणे होय. दिक्कालांत देवाचें खरे देऊळ नसते. तो अमर्याद व अनंत असून हें विस्तृत विश्वच त्याचें वसतिस्थान आहे. उपास्य असा एकच परमेश्वर असून तोच सर्व जगाचे मूळ आहे. सर्वज्ञाच्या मतें आपल्या हृदयांत परमेश्वराविषयी प्रेम असेल तर कोणतीहि गोष्ट मिळू शकेल.

ज्या परमेश्वरापुढे आपण नतमस्तक होतो, तो आपली प्रज्ञा व सौंदर्य विविधतेने नटलेल्या जगातून प्रकट करीत असतो. ज्याने सत्य संपादन केलें आहे व जो त्यानुरूप जगतो तोच खरा तत्त्वज्ञ होय. तो समदर्शी असतो. आपले जीवन जगत असतांना ज्ञानी हा अनंताशी आपला सूर जमवून घेतो. त्याच्या आत्मप्रकाशाकडे सर्व जग आकृष्ट होतें आपल्याकडे लोकांनी पाहावे व आपले लोकांनी ऐकावें, अशी त्याची इच्छा नसते. रोजचे दैनंदिन व्यवहार ईश्वराच्या सेवेच्या भावनेने केले, तर ते उजळून निघतात ज्ञानी मनुष्याला कोणतेच काम कमीपणाचे

वाटत नाही. तो खराखुरा नैतिक तत्त्वज्ञानी असतो तत्त्वज्ञ म्हणून जीवनावर भाष्य करण्याचे कर्तव्य सर्वज्ञाने पुरेपूर बजावलें आहे.

जगन्नाथदास : जगन्नाथदास हा तत्त्वज्ञ व साक्षात्कारवादी अठराव्या शतकाच्या सुरुवातीस होऊन गेला. त्याचा सर्वांत महत्त्वाचा ग्रंथ म्हणजे 'हरिकथामृतसार'. हा जणूकाही द्वैतमताचा ज्ञानकोशच आहे. परमेश्वर हा अन्तर्यामी आहे व मनुष्याला सहजसुलभ आहे, यावर त्याचा भर आहे. आयुष्यांतले दैनंदिन व्यवहार करीत असतांना मन नेहमी अनंतामध्ये मग्न असावे, असे तो म्हणतो पवित्र व पूज्य अशा परमेश्वराच्या शुद्ध रूपाच्या चिंतनांत तो गढलेला आहे त्याला सर्व देश सारखेच पुण्य आहेत, सर्व वेळा सारख्याच शुभ आहेत, सर्व आत्मे दान घेण्यास सारख्याच योग्यतेचे आहेत, सर्व शब्द पवित्र मंत्र आहेत व सर्व कामे ईश्वर-उपासनाच आहेत.

सत्ताशास्त्रांत तो आत्मस्वातंत्र्याचा प्रश्न उपस्थित करतो त्याच्या मते माणसें तीन प्रकारची असतात तेच नरोत्तम की, जे सर्वच चांगल्या किंवा वाईट गोष्टीचा कर्ता परमेश्वर आहे असें मानतात सगळ्या चांगल्या-वाईट गोष्टीचे कर्तेपण स्वत कडे जे घेतात, ते नराधम होत. परमेश्वर चांगल्या गोष्टी करतो, मी वाईट गोष्टी करतो, असे म्हणविणारे ते मध्यम लोक होत. दुसऱ्या एका ठिकाणी त्याने दत्तस्वातंत्र्याचा सिद्धान्त मांडला आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणे मनुष्याला सापेक्ष स्वातंत्र्य दिलेलें असतें. त्यायोगे चांगल्या किंवा वाईट गोष्टी निवडण्याचें नैतिक स्वातंत्र्य त्याला मिळते; व कर्माच्या अटळ न्यायाप्रमाणे त्याला फलहि मिळतें. या कर्माच्या मगरमिठीतून सुटका होण्याचा एकच मार्ग आहे, तो म्हणजे स्वप्रयत्न व ईश्वरी कृपेवरील निष्ठा. या कृपेने मनुष्याचीं पापें धुऊन जातात व ईश्वर त्याचा स्वीकार करतो.

एकोणिसाव्या शतकांतील तत्त्वज्ञानी संत : एकोणिसाव्या शतकांत अनेक तत्त्वज्ञानी संत होऊन गेले. हे फारसे कुणाला माहीत नाहीत; पण त्यांच्या लिखाणांत इतका तात्त्विक काटेकोरपणा व उच्च तऱ्हेचा साक्षात्कार दिसून येतो की, त्याची दखल घेतलीच पाहिजे परिपूर्ति-वादाप्रमाणे चिदानंद म्हणतो की, ईश्वराबद्दलचें सर्वकष प्रेम व भार्या, संपत्ति, संतति व समाज याच्याविषयीचे प्रेम, यात सहज सुसंगति निर्माण करता येईल. तो म्हणतो की, आपल्या मनावर संपूर्ण ताबा मिळाल्यावर आपली शरीराबद्दलची सर्व जाणीव नष्ट झाली व आपण साक्षी झालो.

सर्पभूषणाची नैतिक शिकवणूक एका सांग-संपूर्ण रूपकांतून व्यक्त झाली आहे. त्यात त्याने अहंकार, क्रोध, दर्प, चांचल्य व दंभ या सर्वांना दूर हाकून द्यावें, असें म्हटले आहे. वासनांची तो वन्य पशूशी तुलना करतो त्यांना मारण्यासाठी ओसंडणाऱ्या भक्तीचे धनुष्य व सुज्ञानाचे बाण पाहिजेत. दुसऱ्या एका रूपकान्वये सर्पभूषण परतत्त्वाचें पीक काढण्यास सांगतो. ईशनामाचे बीज पेरण्यास शरीर हे शेत व त्याला अंकुर येण्यास सस्कार हा पाऊस आहे संस्कारांना फार महत्त्व दिलेले येथे आपणांस दिसेल. अशा तऱ्हेचें आध्यात्मिक पीक काढण्यास लागणारी नैतिक पूर्वतयारी म्हणजे शम, दम व समचित्तवृत्ति. या पिकाचा उपभोग म्हणजे परमानंद आहे.

शंकरानंदाने परमार्थसाधनेचें वर्णन आलंकारिक रीतीने केलें आहे. विरक्ति हीच कोणी वात, भक्ति हे तूप व या दोघांच्या एकत्रीकरणाने ज्ञानाची ज्योत तेवते. तो म्हणतो की, ईश्वरसाक्षात्काराची शक्ति आपल्याला सर्वसंशयातीत करण्यास समर्थ आहे. कूडलूरेश जें म्हणतो त्यांपैकी बहुतेक औपनिषदीय परंपरेला अनुसरून आहे. तो म्हणतो : "ब्रह्म डोळे नसून पाहतें, कान नसून ऐकते, तोंड नसून खातें. तें स्त्रीहि नाही व पुरुषहि नाही. अनंत अवकाशांत ते फार मोठ्या दीप्तीने चमकत आहे." भवतारक हा अद्वैती दिसतो. 'तत्त्वमसि' या महावाक्याचा तो वरचेवर उल्लेख करतो. मात्र तें नुसते शाब्दिक ज्ञान नसून प्रत्यक्ष अनुभव आहे. त्याच्या दृष्टीने साक्षात्कारानंतर जगाचें रूपच बदलतें. जणूकाही निर्विकार आत्मतत्त्वाने भरलेले तें एक नवीनच जग आहे. सर्वांठायी परमेश्वर दिसणें म्हणजेच मुक्ति, असे म्हणण्यापर्यंत आनद गुहेश्वराची मजल जाते.

अर्वाचीन संतांपैकी एक फार श्रेष्ठ संत निवरगीमहाराज. यांनी काही थोडी कानडी काव्ये केली आहेत. सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने या काव्यांचें महत्त्व म्हणजे त्यात परमेश्वराशी संपूर्ण ऐक्याची कल्पना आहे. हें ऐक्य संपादण्यासाठी त्यांनी एक विशिष्ट परमार्थमार्ग सांगितला आहे. मौन धरून चित्ताची एकाग्रता करून मनातच ध्यान केले पाहिजे, व त्यायोगे मिळणाऱ्या स्वानुभवामृतांत रमले पाहिजे. साक्षात्कारा-नंतरहि संतसहवासांत राहिलें पाहिजे. यामुळे आध्यात्मिक ज्ञानाचा जनांत प्रसार होईल, शिवाय आपल्या परमेश्वर-ऐक्याच्या अनु-भवाचीहि वृद्धि होईल. शरीफसाहेब हा कर्नाटकांतील एक श्रेष्ठ मुसलमान संत व साक्षात्कारवादी असून, त्याच्यावर हिंदु तत्त्वज्ञानाचा फार परिणाम झालेला होता. लोकप्रिय कानडीत लिहिलेल्या आपल्या काव्यांत तो नामाच्या श्रेष्ठतेवर व सामर्थ्यावर इतका भर देतो की, नामच परमेश्वर आहे, असें तो म्हणतो.

नवनवीन तात्त्विक व धार्मिक प्रवाहांचा कानडी तत्त्वज्ञ व कवि याच्यावर परिणाम होण्यास सुरुवात झाली आहे. श्रीरामकृष्ण परमहंस, विवेकानद, टागोर, अरविंद आणि गांधी यांचा कानडीतील तत्त्वज्ञानाच्या वाढीला हातभार लावणाऱ्या समकालीन लेखकांवर परिणाम झालेला दिसून येतो.

आधुनिक कवि किंवा लेखक हे अमुकच एका तात्त्विक विचाराचे किंवा पंथाचे असल्याचें दर्शवीत नाहीत. तरीहि श्री. बेंद्रे यांच्या भावगीतांवर, गोकाक यांच्या काव्यावर, के. व्ही. पुट्टप्पा याच्या श्रीरामायणदर्शन या महाकाव्यावर श्री. अरविंदांच्या तत्त्वज्ञानाचा खोल ठसा उमटलेला दिसतो. के. व्ही. पुट्टप्पा यांच्यावर श्रीरामकृष्ण-परमहंस व विवेकानंद यांचाहि परिणाम झालेला आहे. काही आधुनिक कानडीतील लेखकांवर गांधी व टागोर यांच्या मताचा प्रभाव दिसतो. डी. व्ही. गुंडप्पा या ज्येष्ठ कवीच्या एका उच्च दर्जाच्या 'मंकुतिम्मनकग्ग' या पुस्तकांत जीवनाविषयी पौरस्त्य व पाश्चात्त्य विचारांबद्दल समन्वयात्मक दृष्टिकोण आढळतो. कानडी काव्यांत सतत दिसून येणाऱ्या समन्वयाच्या दृष्टिकोणाचें एक शिखरच त्यांच्या काव्यांत गाठलेले असून, ते विशेष ध्यानात घेण्यायोग्य आहे, असें म्हणतां येईल.

संदर्भ-ग्रंथ : : रानडे, आर. डी. ' *पाथ-वे टु गॉड इन कन्नड लिटरेचर* (बाँबे, १९६०); दिवाकर, आर. आर. : *वचनशास्त्र-रहस्य* (हुबळी, १९५०); मुगळी, आर. एस. : *कन्नड साहित्य-चरित्रे* (म्हैसूर, १९५३); हळकट्टी, पी. जी. ' *वचनशास्त्रसार* (विजापूर १९३३).

एम. यामुनाचार्य

तत्त्वज्ञान–कालपट (जागतिक) : हा कालपट पुढील पृ. ३८२ व ३८३ यांवर दिला आहे.

कालपटाचा हेतु : जागतिक (भारतीय–प्राच्य व पाश्चात्त्य – प्रतीच्य) इतिहासात जे विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ झाले त्यांचा एकत्र, समग्र आणि कालानुक्रमी आलेख तयार करणे, आणि त्याद्वारा मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशाच्या वाचकांस, या जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचे दर्शन घडविणे, हा या कालपटाचा हेतु आहे.

कालपटाची रचना (१) जागतिक : याच लेखातील हा कालपट दोन पृष्ठांत (पृ ३८२, ३८३) विभागलेला आहे प्रत्येक पृष्ठाच्या मध्यभागी जो उभा अरुंद स्तंभ आहे त्यामध्ये कालखंडाची नोंद आहे या काल-स्तंभाच्या डाव्या बाजूस भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची नोंद आहे, उजव्या बाजूस युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची नोंद आहे.

पहिल्या पृष्ठावरील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकापासून होतो आणि शेवट ख्रिस्तोत्तर पाचव्या शतकाने होतो. दुसऱ्या पृष्ठावरील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तोत्तर सहाव्या शतकापासून होतो, व अखेर विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धाने म्हणजेच इ. स. १९५० ने होते याचा अर्थ या जागतिक कालपटात एकूण तीन हजार चारशे पन्नास वर्षे इतक्या प्रदीर्घ कालातील तत्त्वज्ञानाची कालानुक्रमी नोंद केली गेली आहे.

या कालखंडाची शतकश. विभागणी करून प्रत्येक शतकासाठी आडवे तुटक रेषांचे कालस्तंभ केलेले आहेत या आडव्या स्तंभांतून तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची नोंद केली आहे. कालस्तंभाचे समविभाग न करता ते नोंदीच्या संख्येनुसार कमी-अधिक व्याप्तीने केले आहेत.

(२) पाश्चात्त्य–प्रतीच्य . यापुढील 'तत्त्वज्ञान-कालपट(पाश्चात्त्य–प्रतीच्य)' या लेखांत सांगितल्याप्रमाणें या कालपटाची दोन पृष्ठांत (पृ. ३८६, ३८७) विभागणी केली आहे प्रत्येक पृष्ठाचे एकूण चार उपविभाग केले आहेत.

यापैकी पहिल्या व तिसऱ्या उभ्या स्तंभात कालखंडांची नोंद आहे; तर दुसऱ्या व चौथ्या उपविभागात तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ यांची नोंद आहे.

पहिल्या पृष्ठाच्या डाव्या बाजूकडील पहिल्या उपविभागांतील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापासून होतो व शेवट ख्रिस्तोत्तर चौथ्या शतकाने होतो. त्याच पृष्ठावरील तिसऱ्या उपविभागातील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तोत्तर पांचव्या शतकाने होतो व शेवट ख्रिस्तोत्तर पंधराव्या शतकाने होतो. यापुढील कालखंडांची नोंद कालपटाच्या दुसऱ्या पृष्ठापासून होते. दुसऱ्या पृष्ठाच्या पहिल्या उपविभागाचा कालखंड ख्रिस्तोत्तर सोळाव्या शतकाने सुरू होतो; व त्याचा शेवट ख्रिस्तोत्तर एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीने होतो. त्या पृष्ठाच्या तिसऱ्या उपविभागाच्या कालखंडाचा प्रारंभ विसाव्या शतकाने होतो; व शेवट विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धाने म्हणजेच ख्रिस्तोत्तर १९५० मध्ये होतो

अशा प्रकारे दोन्ही पृष्ठावरील चार कालखंड-स्तंभांतून ख्रिस्तपूर्व सहावें शतक ते ख्रिस्तोत्तर १९५० अशी दोन हजार पांचशे पन्नास वर्षांच्या प्रदीर्घ –(युरो-अमेरिकन) – पाश्चात्त्य-प्रतीच्य तत्त्वज्ञान-इतिहासातील तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची कालानुक्रमी नोंद या कालपटात झालेली आढळते. आडव्या तुटक रेषांनी कालखंडाचे शतकश. भाग पाडून त्यामध्ये तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची नोंद केली आहे. कालस्तंभांची व्याप्ति नोंदीच्या संख्येनुसार कमी-अधिक ठेवली आहे.

(३) भारतीय–प्राच्य : यापुढील 'तत्त्वज्ञान-कालपट(भारतीय–प्राच्य)' या लेखात सांगितल्याप्रमाणे या कालपटाची दोन पृष्ठात (पृ. ३८८, ३८९) विभागणी केली आहे. प्रत्येक पृष्ठाचे एकूण चार उपविभाग केले आहेत

यापैकी पहिल्या व तिसऱ्या उभ्या स्तंभात कालखंडाची नोंद आहे; तर दुसऱ्या व चौथ्या उपविभागांत तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची नोंद आहे

पहिल्या पृष्ठाच्या डाव्या बाजूकडील पहिल्या उपविभागातील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकाने होतो; आणि शेवट ख्रिस्तपूर्व चौथ्या शतकाने होतो त्याच पृष्ठावरील तिसऱ्या उपविभागातील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व तिसऱ्या शतकाने होतो व शेवट ख्रिस्तोत्तर अकराव्या शतकाने होतो. यापुढील कालखंडांची नोंद कालपटाच्या दुसऱ्या पृष्ठापासून होते. दुसऱ्या पृष्ठाच्या पहिल्या उपविभागांतील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तोत्तर बाराव्या शतकाने होतो; आणि शेवट एकोणिसाव्या शतकाने होतो. तिसऱ्या उप-विभागातील कालखंडाचा प्रारंभ विसाव्या शतकाने होतो; व शेवट विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धाने म्हणजेच ख्रिस्तोत्तर १९५० ने होतो.

अशा प्रकारे दोन्ही पृष्ठांवरील चार कालखंड-स्तंभांतून ख्रिस्तपूर्व पंधरावें शतक ते ख्रिस्तोत्तर १९५० अशी तीन हजार चारशे पन्नास वर्षांच्या प्रदीर्घ भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञान-इतिहासातील तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची कालानुक्रमी नोंद या कालपटांत झालेली आढळते.

आडव्या तुटक रेषांनी कालखंडाचे शतकश. भाग पाडून त्यांमध्ये तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची नोंद केली गेली आहे. कालस्तंभाची व्याप्ति नोंदीच्या संख्येनुसार कमी-अधिक ठेवली आहे.

या कालपटाचें वैशिष्ट्य : (१) जागतिक – भारतीय (प्राच्य) आणि पाश्चात्त्य (प्रतीच्य – युरो-अमेरिकन) तत्त्वज्ञान-क्षेत्रांतील जगन्मान्य तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांचा एकत्र कालानुक्रमी आलेख तयार झाल्याने वाचकांस उभय तत्त्वज्ञान्यांचा व त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा तौलनिक परिचय होऊ शकेल विशिष्ट तत्त्वज्ञान-प्रणाली (उदा.– चिद्वाद) एखाद्या विशिष्ट कालाची प्रतिनिधि नसते. अशा तत्त्वज्ञान-प्रणालीची कालानुक्रमी नोंद तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याप्रमाणे निश्चित स्वरूपांत घेणे अवघड जाते; म्हणून अशा प्रणालीची नोंद कालपटात टाळलेली आहे

(२) कालपटाच्या दोन्ही पृष्ठांवरील भारतीय (प्राच्य) आणि पाश्चात्त्य (प्रतीच्य–युरो-अमेरिकन) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांच्या कालानुक्रमी नोंदीकडे कालानुक्रमी पद्धतीने प्रारंभापासून अखेरपर्यंत दृष्टिक्षेप टाकल्यास काही ठळक गोष्टी नजरेंत भरतात. त्या पुढील-प्रमाणे : (१) जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकांत होतो. 'ऋग्वेद' हा या तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ-बिंदु आहे याउलट युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य–प्रतीच्य) तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकांत होतो. 'बायबल' (जुना करार) आणि 'थेलीस' हा प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ हे या तत्त्वज्ञानाचे प्रारंभ-बिंदु आहेत. ख्रिस्तोत्तर पहिल्या शतकांत

जागतिक तत्त्वज्ञानांत कणाद, गौतम, मनुस्मृति या भारतीय तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांचा प्रभाव दिसतो, तर युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) तत्त्वज्ञानांत जीझस ख्राइस्ट, बायबल (नवा करार) यांचें युग अवतरलेलें दिसते. विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत जे. कृष्णमूर्तींसारखे भारतीय तत्त्वज्ञ, तर ए. जे. एयरसारखे पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञ प्रभावी ठरलेले आढळतात.

(३) अशा प्रकारे ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकापासून, ख्रिस्तोत्तर १९५० पर्यंतच्या सुमारें साडेतीन हजार वर्षांतील, जागतिक इतिहासांतील तत्त्वज्ञानाचा साक्षेपी व समग्र आलेख या कालपटांद्वारे वाचकांसमोर प्रकट होऊं शकेल. त्यामुळे मानवाच्या सांस्कृतिक इतिहासांतील तत्त्वचिंतनाचें स्वरूप व महत्त्व त्याला समजून येऊं शकेल.

पाश्चात्त्य-प्रतीच्य : (१) या कालपटांत ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापासून ते ख्रिस्तोत्तर १९५० पर्यंत युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य) तत्त्वज्ञान-क्षेत्रातील विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याची एकत्र, कालानुक्रमी नोंद झाल्याने वाचकाला युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचें दर्शन घडू शकेल.

(२) विशिष्ट तत्त्वज्ञानप्रणाली (उदा – चिद्वाद) विशिष्ट कालखंडाची प्रतिनिधि असत नाही; म्हणून तिची कालानुक्रमी नोद तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांप्रमाणे करणें अवघड जाते; म्हणून तत्त्वज्ञान-प्रणालींची नोद कालपटांत टाळलेली आहे.

(३) या कालपटाकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यास युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापासून झालेला आढळतो; व प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ थेलीस हा या तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभबिंदु दिसतो. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धाच्या कालखंडाच्या अखेरीस ए. जे. एयर, स्ट्रॉसन आदि तत्त्वज्ञ युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) तत्त्वज्ञानाची प्राचीन परंपरा आधुनिक दृष्टींतून विकसित करीत असलेले आढळतात.

अशा प्रकारें सुमारे अडीच हजार वर्षांच्या प्रदीर्घ कालखंडांतील युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक व वैकासिक आलेखाने तत्त्वचिंतनाचे युरो-अमेरिकन (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) सांस्कृतिक इतिहासांतील स्वरूप व महत्त्व समजून येऊं शकेल.

भारतीय – प्राच्य : (१) या कालपटात ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकापासून ते विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत म्हणजे ख्रिस्तोत्तर १९५० पर्यंत भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञानक्षेत्रांतील विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची एकत्र, कालानुक्रमी नोंद झाल्याने वाचकाला भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचें दर्शन घडूं शकेल.

(२) विशिष्ट तत्त्वज्ञान-प्रणाली (उदा – चिद्वाद) विशिष्ट कालखंडाची प्रतिनिधि असत नाही; म्हणून तिची कालानुक्रमी नोंद तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांप्रमाणे करणें अवघड जातें; म्हणून तत्त्वज्ञान-प्रणालीची नोंद कालपटांत टाळलेली आहे.

(३) या कालपटाकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यास भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकापासून झालेला आढळतो. 'ऋग्वेद' हा त्याचा प्रारंभ-बिंदु दिसतो. विसाव्या शतकाच्या कालखंडांत लोकमान्य टिळक, रवींद्रनाथ टागोर, जे. कृष्णमूर्ति हे भारतीय तत्त्वचिंतक भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञानाची प्राचीन परंपरा आधुनिक कालांत पुनरुज्जीवित, विकसित करीत असलेले आढळतात. अशा प्रकारें सुमारें साडेतीन हजार वर्षांच्या प्रदीर्घ कालखंडांतील भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक व वैकासिक आलेखाने, तत्त्वचिंतनाचें, भारतीय (प्राच्य) सांस्कृतिक इतिहासांतील स्वरूप व महत्त्व समजून येऊं शकेल.

कालपटांतील नोंदी नोंदतांना स्वीकारलेली पद्धती : (१) फक्त अत्यंत महत्त्वाच्या, जागतिक, भारतीय, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानावर प्रभाव केलेल्या, म्हणजेच ज्यांचे तत्त्वचिंतन 'अक्षर' वाङ्मयांत जमा होईल अशा, तत्त्वज्ञांची नोंद या कालपटांत केली आहे. त्याचप्रमाणे ज्यांचे लेखक 'अज्ञात' आहेत अशाच विश्वविख्यात जागतिक, भारतीय व पाश्चात्त्य तत्त्वग्रथाची (उदा.– ऋग्वेद) नोंद या कालपटांत केली आहे

(२) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याच्या नोदींमधील फरक स्पष्ट व्हावा म्हणून तत्त्वज्ञाची नावें सरळ उभ्या टाइपांत व तत्त्वग्रंथांची नावें तिरप्या इटॅलिक टाइपात दिली आहेत.

(३) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रथ याच्या नोदी शतकशः केल्या आहेत. तत्त्वज्ञांची जन्म-मृत्यु-वर्षे नोदलेली नाहीत. विशिष्ट शतकांत त्या तत्त्वज्ञांचा समावेश करताना त्यांची तत्त्वज्ञान-क्षेत्रांतील प्रभावी कारकीर्द अथवा जीवनाचा तीन-चतुर्थांश उत्तरार्ध पायाभूत मानला आहे काही तत्त्वचिंतकाचे जन्मवर्ष एका शतकात येतें; पण प्रभावी कारकीर्द जीवनाच्या उत्तरार्धांत, पुढील शतकांत मोडते, म्हणून असा कालविवेक करावा लागला आहे. विशिष्ट शतकांत कोणते तत्त्वज्ञ, तत्त्वग्रंथ झाले, त्याची स्थूल, कालात्मक कल्पना वाचकांस यावी एवढाच हेतु त्यामागे आहे.

तत्त्वज्ञान-महाकोशांत ज्यांनी लेखन केलें आहे यांच्या लेखांत ज्या महत्त्वाच्या तत्त्वज्ञांचे व तत्त्वग्रंथांचे उल्लेख आले आहेत, यांचेंहि साक्षेपी परिशीलन करून त्यांमधूनहि नोंदी स्वीकारण्यांत आल्या आहेत.

महत्त्वाचे तत्त्वग्रंथ व तत्त्वज्ञ कालपटांत नोद करण्याचें राहूं नये, मात्र या नोदीमुळे कालपटाच्या रचनेंत नोदीची गर्दी होऊं नये, याची दक्षता घ्यावी लागली आहे.

कालपटांतील नोंदींसाठी प्रमाणभूत मानलेले आधार-ग्रंथ :
(१) एस. एन. दासगुप्त : ए *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, भाग १ ते ४ (भारतीय-प्राच्य); (२) एफ. कोपल्स्टन : ए *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, भाग १ ते ७ (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य); (३) एफ थिली आणि एल. वुड : ए *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी* (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य); (४) जे. पासमोअर : ए *हंड्रेड इयर्स ऑफ फिलॉसफी*; (५) पॉल मॅसन उर्सेल : *कम्पॅरेटिव्ह फिलॉसफी*.

पहा : तत्त्वज्ञान-कालपट (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) (पृ. ३८६–३८७).

तत्त्वज्ञान-कालपट (भारतीय-प्राच्य) (पृ. ३८८–३८९)

ज. वा. जोशी

तत्त्वज्ञान—

भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ	कालखंड	पाश्चात्त्य (प्रतीच्य) तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
	ख्रिस्तपूर्व	
ऋग्वेद अथर्ववेद	१५००	
	१५००–१४००	
	१४००–१३००	
	१३००–१२००	
	१२००–११००	
	११००–१०००	
	१०००–९००	
शतपथ ब्राह्मण	९००–८००	
ईश उपनिषद् बृहदारण्यक उपनिषद् छान्दोग्य उपनिषद् तैत्तिरीय उपनिषद् कठ उपनिषद्	८००–७००	
	७००–६००	
भगवद्गीता झरथुष्ट्र	६००–५००	
बुद्ध वर्धमान महावीर लाओ-त्से धम्मपद	५००–४००	मोझेस बायबल (जुना करार) थेलिस पायथॅगोरस हेरॅक्लिटस
कन्फ्युशियस	४००–३००	पार्मेनायडीस एम्पेडॉक्लीस प्रोटॅगोरस सॉक्रेटीस डेमॉक्रिटस
चाणक्य (कौटिल्य) सुत्तनिपात	३००–२००	प्लेटो ॲरिस्टॉटल एपिक्युरस
लंकावतारसूत्र जैमिनि	२००–१००	
पतंजलि	१००–०००	
बादरायण		
	ख्रिस्तोत्तर	
	०००–१००	फिलो (द ज्यू) बायबल जीझस ख्राइस्ट (नवा करार)
	१००–२००	
कणाद गौतम मनुस्मृति	२००–३००	
		प्लॉटिनस
	३००–४००	
		सेंट ऑगस्टीन
	४००–५००	

कालपट (जागतिक)

भारतीय (प्राच्य) तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ	कालखंड	पाश्चात्त्य (प्रतीच्य) तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
	ख्रिस्तोत्तर	
	५००–६००	
गौडपाद महंमद पैगंबर	६००–७००	
	७००–८००	
शंकराचार्य	८००–९००	
	९००–१०००	
	१०००–११००	ॲव्हिसेना
रामानुजाचार्य	११००–१२००	अव्हेरूस मेमोनायडीस
मध्वाचार्य ज्ञानेश्वर	१२००–१३००	रॉजर बेकन जॉन डन्स स्कॉटस सेंट टॉमस ॲक्वायनस
	१३००–१४००	विल्यम ओखॅम
	१४००–१५००	
	१५००–१६००	फ्रॅन्सिस बेकन
	१६००–१७००	टॉमस हॉब्स रेने देकार्त वेनेडिक्ट स्पिनोझा जी. डब्ल्यू. लायब्निझ जॉन लॉक
	१७००–१८००	ख्रिश्चन वॉल्फ जॉर्ज वर्क्ले डेव्हिड ह्यूम जे. जे. रूसो जे. जी. फिश्ट इमॅन्युएल कांट
	१८००–१९००	जे. वेथॅम जी. डब्ल्यू. एफ. हेगेल एफ. डब्ल्यू. जे. शेलिंग ए. शोपेनहॉवर ऑगस्त कॉत जॉन स्टुअर्ट मिल्ल चार्लस डार्विन एस. किर्केगार्ड कार्ल मार्क्स हर्बर्ट स्पेन्सर एफ. नीत्शे एफ. एच ब्रॅड्ले जी. फ्रेगे वी. वोसांके
वाळ गंगाधर टिळक रवींद्रनाथ टागोर महात्मा गांधी श्रीअरविंद डॉ. राधाकृष्णन जे. कृष्णमूर्ति	१९००–१९५०	ई. हुसर्ल ओ. स्पॅंग्लर एच. वर्गसन एच. केल्सन जॉन ड्यूई ए. एन. व्हाइटहेड आर्थर एडिंग्टन वेनेडेट्टो क्रोचे वर्ट्रँड रसेल ए. जे. टॉयनवी जी. ई. मूर आर. पाऊंड आर. वी. पेरी कार्ल जॅस्पर्स जे. मॅरेशाल लुडविग विट्गेन्स्टाइन एम. हायडेगर गिल्बर्ट राईल जे. पी. सार्त्र ए. जे. एयर

तत्त्वज्ञान – कालपट (पाश्चात्य – प्रतीच्य) : हा कालपट पुढील पृ. ३८६ व ३८७ यावर दिला आहे

कालपटाचा हेतु : युरो–अमेरिकन (पाश्चात्य – प्रतीच्य) इतिहासांत जे विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ झाले, त्याचा एकत्र, समग्र व कालानुक्रमी आलेख तयार करणे; आणि त्याद्वारा तत्त्वज्ञान-महाकोशाच्या वाचकांस युरो-अमेरिकन (पाश्चात्य – प्रतीच्य) तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचे दर्शन घडविणे, हा या कालपटाचा हेतु आहे.

कालपटाची रचना . पाश्चात्य – प्रतीच्य (युरो-अमेरिकन) या कालपटाची दोन पृष्ठात विभागणी केली आहे. प्रत्येक पृष्ठाचे एकूण चार उपविभाग केले आहेत.

यापैकी पहिल्या व तिसऱ्या उभ्या स्तभात कालखडाची नोद आहे, तर दुसऱ्या व चौथ्या उपविभागात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याची नोद आहे.

पहिल्या पृष्ठाच्या डाव्या बाजूकडील पहिल्या उपविभागातील कालखडाचा प्रारभ ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापासून होतो, व शेवट ख्रिस्तोत्तर चौथ्या शतकाने होतो. त्याच पृष्ठावरील दुसऱ्या उपविभागांतील कालखडाचा प्रारभ ख्रिस्तोत्तर पाचव्या शतकाने होतो; व शेवट ख्रिस्तोत्तर पंधराव्या शतकाने होतो यापुढील कालखडांची नोद कालपटाच्या दुसऱ्या पृष्ठापासून होते दुसऱ्या पृष्ठाच्या पहिल्या उपविभागाचा कालखंड ख्रिस्तोत्तर सोळाव्या शतकापासून सुरू होतो, व त्याचा शेवट ख्रिस्तोत्तर एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीने होतो. त्या पृष्ठाच्या दुसऱ्या उपविभागाच्या कालखडाचा प्रारंभ विसाव्या शतकाने होतो, व शेवट विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धाने म्हणजेच ख्रिस्तोत्तर १९५० मध्ये होतो.

अशा प्रकारे दोन्ही पृष्ठावरील चार कालखड-स्तंभातून ख्रिस्तपूर्व सहावे शतक ते ख्रिस्तोत्तर १९५० अशी दोन हजार पाचशे वर्षाच्या प्रदीर्घ पाश्चात्य – प्रतीच्य – तत्त्वज्ञानेतिहासातील तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची कालानुक्रमी नोद या कालपटात झालेली आढळते आडव्या तुटक रेषांनी कालखंडाचे शतकश. भाग पाडून त्यामध्ये तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याची नोद केली आहे कालस्तभाची व्याप्ति नोदीच्या संख्येनुसार कमी-अधिक ठेविली आहे.

या कालपटाचें वैशिष्ट्य . (१) या कालपटात ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापासून ते ख्रिस्तोत्तर १९५० पर्यंत पाश्चात्य – प्रतीच्य तत्त्वज्ञानक्षेत्रांतील विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रथ याची एकत्र कालानुक्रमी नोद झाल्याने वाचकाला पाश्चात्य – प्रतीच्य तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचें दर्शन घडू शकेल (२) विशिष्ट तत्त्वज्ञानप्रणाली (उदा.– चिद्वाद) विशिष्ट कालखंडाची प्रतिनिधि असत नाही, म्हणून तिची कालानुक्रमी नोद तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रथ याप्रमाणे करणें अवघड जाते; म्हणून तत्त्वज्ञान-प्रणालीची नोद कालपटात टाळलेली आहे. (३) या कालपटाकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यास पाश्चात्य – प्रतीच्य तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व सहाव्या शतकापासून झालेला आढळतो व प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ थेलीस हा या तत्त्वज्ञानाचा प्रारभ-बिंदु दिसतो. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धाच्या कालखडाच्या अखेरीस ए. जे. एयर, स्ट्रॉसन आदि तत्त्वज्ञ पाश्चात्य – प्रतीच्य तत्त्वज्ञानाची प्राचीन परंपरा आधुनिक दृष्टीतून विकसित करीत असलेले आढळतात.

अशा प्रकारे सुमारें अडीच हजार वर्षांच्या प्रदीर्घ कालखंडांतील पाश्चात्य – प्रतीच्य तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक व वैकासिक आलेखाने पाश्चात्य – प्रतीच्य सास्कृतिक इतिहासातील तत्त्वचिंतनाचें स्वरूप व महत्त्व समजून येऊं शकेल.

कालपटांतील नोंदी नोंदतांना स्वीकारलेली पद्धती : (१) फक्त अत्यत महत्त्वाच्या, पाश्चात्य – प्रतीच्य तत्त्वज्ञानावर प्रभाव केलेल्या, म्हणजेच ज्याचें तत्त्वचितन 'अक्षर' वाङमयात जमा होईल, अशाच तत्त्वज्ञाची नोद या कालपटात केली आहे त्याचप्रमाणे ज्याचे लेखक अज्ञात आहेत [उदा.– बायबल (जुना करार)] अशाच विश्वविख्यात पाश्चात्य – प्रतीच्य तत्त्वग्रंथांची नोद या कालपटात केली आहे. (२) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याच्या नोदीमधील फरक स्पष्ट व्हावा म्हणून तत्त्वज्ञाची नावे सरळ उभ्या टाइपात व तत्त्वग्रंथांची नावे तिरप्या इटॅलिक टाइपात दिली आहेत. (३) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रथ याच्या नोदी शतकश: केल्या आहेत. तत्त्वज्ञाची जन्म-मृत्यु-वर्षे नोदलेली नाहीत विशिष्ट शतकात त्या तत्त्वज्ञाचा समावेश करताना त्याची तत्त्वज्ञान-क्षेत्रातील प्रभावी कारकीर्द अथवा जीवनाचा तीन-चतुर्थांश उत्तरार्ध पायाभूत मानला आहे काही तत्त्वचिंतकाचे जन्म-वर्ष एका शतकांत येते, पण प्रभावी कारकीर्द जीवनाच्या उत्तरार्धांत पुढील शतकांत मोडते; म्हणून असा कालविवेक करावा लागला आहे. विशिष्ट शतकांत कोणते तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ झाले, त्यांची स्थूलकालानुसार कल्पना वाचकास यावी एवढाच हेतु त्यामागे आहे.

याशिवाय या मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशांत ज्यांनी लेखन केले आहे, त्याच्या लेखात ज्या महत्त्वाच्या पाश्चात्य – प्रतीच्य (युरो-अमेरिकन) तत्त्वज्ञांचे व तत्त्वग्रथाचे उल्लेख आले आहेत, त्याचेहि साक्षेपी परिशीलन करून त्यांमधूनहि नोंदी स्वीकारण्यात आल्या आहेत.

महत्त्वाचे तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ कालपटात नोद करण्याचे राहूं नये, मात्र या नोदीमुळे कालपटाच्या रचनेत नोदीची गर्दी होऊं नये, याची दक्षता घ्यावी लागली आहे

कालपटाच्या नोंदींसाठी प्रमाणभूत मानलेले आधारग्रंथ : (१) एफ. कोपल्स्टन : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, भाग १ ते ७, (२) एफ थिली आणि एल. वुड : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*; (३) जे. पासमोअर : *ए हंड्रेड इयर्स ऑफ फिलॉसफी*; (४) पॉल मॅसन उर्सेल : *कम्पॅरेटिव्ह फिलॉसफी*.

पहा · तत्त्वज्ञान – कालपट (जागतिक). (पृ ३८२–३८३)
तत्त्वज्ञान – कालपट (भारतीय–प्राच्य) (पृ.३८८–३८९)

ज. वा. जोशी

तत्त्वज्ञान-कालपट (भारतीय-प्राच्य) हा कालपट पुढील पृ. ३८८ व ३८९ यांवर दिला आहे.

कालपटाचा हेतु : भारतीय-प्राच्य इतिहासांत जे विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ झाले, त्यांचा एकत्र, समग्र आणि कालानुक्रमी आलेख तयार करणे; आणि त्यांद्वारा तत्त्वज्ञान-महाकोशाच्या वाचकांस भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचे दर्शन घडविणे, हा या कालपटाचा हेतु आहे

कालपटाची रचना : या भारतीय-प्राच्य कालपटाची दोन पृष्ठांत विभागणी केली आहे. प्रत्येक पृष्ठाचे चार उपविभाग केलेले आहेत. यांपैकी पहिल्या व तिसऱ्या उभ्या स्तभांत कालखडांची नोद आहे; तर दुसऱ्या व चौथ्या उपविभागांत तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ यांची नोंद आहे

पहिल्या पृष्ठाच्या डाव्या बाजूकडील पहिल्या उपविभागातील कालखंडाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकाने होतो, आणि शेवट ख्रिस्तपूर्व तिसऱ्या शतकाने होतो त्याच पृष्ठावरील तिसऱ्या उपविभागातील कालखडाचा प्रारभ ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकाने होतो व शेवट ख्रिस्तोत्तर अकराव्या शतकाने होतो. यापुढील कालखंडांची नोद कालपटाच्या दुसऱ्या पृष्ठापासून होते दुसऱ्या पृष्ठाच्या पहिल्या उपविभागातील कालखडाचा प्रारभ ख्रिस्तोत्तर बाराव्या शतकाने होतो व शेवट एकोणिसाव्या शतकाने होतो. तिसऱ्या उपविभागांतील कालखडाचा प्रारंभ विसाव्या शतकाने होतो; व शेवट विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धाने म्हणजेच ख्रिस्तोत्तर १९५० ने होतो

अशा प्रकारें दोन्ही पृष्ठांवरील चार कालखंड-स्तंभांतून ख्रिस्तपूर्व पंधरावे शतक ते ख्रिस्तोत्तर १९५० अशी तीन हजार चारशे पन्नास वर्षांच्या प्रदीर्घ भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञान-इतिहासांतील तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याची कालानुक्रमी नोद या कालपटात झालेली आढळते. आडव्या तुटक रेषांनी कालखडाचे शतकशः भाग पाडून त्यांमध्ये तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांची नोंद केली गेली आहे कालस्तंभाची व्याप्ति नोंदीच्या संख्येनुसार कमी-अधिक ठेविली आहे.

या कालपटाचें वैशिष्टच : (१) या कालपटात ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकापासून ते विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत म्हणजे १९५० पर्यंत, भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञानक्षेत्रातील विख्यात तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याची एकत्र, कालानुक्रमी नोंद झाल्याने वाचकाला भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचें समग्र दर्शन घडूं शकेल. (२) विशिष्ट तत्त्वज्ञानप्रणाली (उदा.- चिद्वाद) विशिष्ट कालखडाची प्रतिनिधि असत नाही; म्हणून तिची कालानुक्रमी नोंद तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांप्रमाणे करणें अवघड जाते; म्हणून तत्त्वज्ञानप्रणालीची नोंद या कालपटांत टाळलेली आहे. (३) या कालपटाकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यास भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ ख्रिस्तपूर्व पंधराव्या शतकापासून झालेला आढळतो. 'ऋग्वेद' हा त्याचा प्रारंभबिंदु दिसतो. विसाव्या शतकाच्या कालखंडांत लो. टिळक, रवींद्रनाथ टागोर, जे. कृष्णमूर्ति हे भारतीय तत्त्वचिंतक भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञानाची प्राचीन परंपरा आधुनिक काळांत पुनरुज्जीवित, विकसित करीत असलेले आढळतात. अशा प्रकारें सुमारें साडेतीन हजार वर्षांच्या प्रदीर्घ कालखंडातील भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक व वैकासिक आलेखाने भारतीय-प्राच्य सास्कृतिक इतिहासातील तत्त्वचिंतनाचे स्वरूप व महत्त्व समजून येऊ शकेल.

कालपटांतील नोंदी नोंदतांना स्वीकारलेली पद्धती : (१) फक्त अत्यंत महत्त्वाच्या, भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञानावर प्रभाव केलेल्या म्हणजेच ज्याचें तत्त्वचिंतन 'अक्षर' वाङ्मयांत जमा होईल, अशाच तत्त्वज्ञांची नोद या कालपटांत केली आहे. त्याचप्रमाणे ज्याचे लेखक अज्ञात आहेत (उदा.- ऋग्वेद) अशाच विश्वविख्यात भारतीय-प्राच्य तत्त्वग्रंथांची नोद या कालपटांत केली आहे. (२) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ यांच्या नोंदीमधील फरक स्पष्ट व्हावा म्हणून तत्त्वज्ञाची नावें सरळ उभ्या टाइपांत व तत्त्वग्रंथांची नावें तिरप्या इटॅलिक टाइपांत दिली आहेत. (३) तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ याच्या नोंदी शतकश केल्या आहेत. तत्त्वज्ञाची जन्म-मृत्यु-वर्षे नोदलेली नाहीत. विशिष्ट शतकांत त्या तत्त्वज्ञांचा समावेश करतांना त्याची तत्त्वज्ञान-क्षेत्रातील प्रभावी कारकीर्द अथवा जीवनाचा तीनचतुर्थांश उत्तरार्ध पायाभूत मानला आहे. काही तत्त्वचिंतकाचे जन्मवर्ष एका शतकात येतें, पण प्रभावी कारकीर्द जीवनाच्या उत्तरार्धात, पुढील शतकात मोडते, म्हणून असा कालविवेक करावा लागला आहे विशिष्ट शतकांत कोणते तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रथ झाले, त्यांची स्थूल कालानुसार कल्पना वाचकांस यावी एवढाच हेतु त्यामागे आहे.

याशिवाय या मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोशांत ज्यानी लेखन केलें आहे, त्याच्या लेखांत ज्या महत्त्वाच्या भारतीय-प्राच्य तत्त्वज्ञांचे व तत्त्वग्रंथाचे उल्लेख आले आहेत, त्यांचेंहि साक्षेपी परिशीलन करून त्यांमधून नोदी स्वीकारण्यात आल्या आहेत.

महत्त्वाचे तत्त्वज्ञ व तत्त्वग्रंथ कालपटांत नोद करण्याचे राहूं नयेत, मात्र या नोंदीमुळे कालपटाच्या रचनेत नोंदीची गर्दी होऊं नये, याचीहि दक्षता कालपटाच्या रचनेत घ्यावी लागली आहे.

कालपटांतील नोंदींसाठी प्रमाणभूत मानलेले आधारग्रंथ : (१) एस. एन. दासगुप्त : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, भाग १ ते ४ (२) पॉल मॅसन उर्सेल : *कम्पॅरेटिव्ह फिलॉसफी.*

पहा : तत्त्वज्ञान-कालपट (जागतिक) (पृ. ३८२-३८३)
तत्त्वज्ञान-कालपट (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य) (पृ. ३८६-३८७)

ज. वा. जोशी

तत्त्वज्ञान, काश्मिरींतील : मूळ साधनांचें स्वरूप व व्याप्ति : काश्मिरी भाषा भारतामधील इतर प्रादेशिक भाषांइतकीच प्राचीन भाषा आहे. काश्मिरी भाषेच्या वाढीच्या प्रारंभीच्या काळांत वैदिक काळच्या ऋषिमुनीप्रमाणेच काश्मिरी पंडित हेदेखील आपले विचार लिहून ठेवीत नसत. ते आपले विचार स्वमुखाने आपल्या शिष्यगणांना शिकवीत. ते विचार पद्यबद्ध असत. त्यांच्या मृत्यूनंतर कित्येक वर्षांनी त्यांचे विचार 'शारदा'-लिपीत अथवा पर्शियन लिपीत लिहिले जात पुढे शारदा-लिपीचे स्थान देवनागरी लिपीने घेतले; तेहि अगदी अलीकडच्या काळात.

(यापुढील मजकूर पृ. ३९० वर पहा.)

तत्त्वज्ञान–

कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
ख्रिस्तपूर्व ६००–५००	थेलीस, अॅनॅक्झिमॅन्डर, पायथॅगोरस, हेरॅक्लिटस, मोझेस, *बायबल (जुना करार)*
५००–४००	पार्मेनायडीस, अॅनॅक्झॅगोरस, एंपेडॉक्लीस, झीनो ऑफ एलिया, प्रोटॅगोरस, सॉक्रेटीस, डिमॉक्रिटस
४००–३००	प्लेटो, अॅरिस्टॉटल, पिऱ्हो, एपिक्युरस
३००–२००	झीनो (ऑफ सिटिअम)
२००–१००	
१००–०००	सिसरो
ख्रिस्तोत्तर ००–१००	फिलो (दि ज्यू), सेनेका, जीझस ख्राइस्ट, *बायबल (नवा करार)*
१००–२००	मार्कस ऑरेलियस
२००–३००	सेक्स्टस एंपिरिकस, प्लॉटिनस
३००–४००	सेंट ऑगस्टीन

कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
ख्रिस्तोत्तर (चालू) ४००–५००	डायोनिशियस (दि एरोपेजाइट)
५००–६००	
६००–७००	
७००–८००	
८००–९००	जॉन स्कॉटस एरिजेना
९००–१०००	*कब्बाला*, *तालमूद*
१०००–११००	अॅव्हिसेना, सेंट अॅन्सेलम
११००–१२००	अॅव्हेरूस, मेमोनायडीस
१२००–१३००	रॉजर बेकन, सेंट बोनाव्हेंचर, सेंट टॉमस अॅक्वायनस, माइस्टर एखार्ट, जॉन डन्स स्कॉटस, एफ. स्वारेझ
१३००–१४००	विल्यम ओखॅम
१४००–१५००	निकोलो मॅकिअॅव्हेली

कालपट (पाश्चात्त्य-प्रतीच्य)

कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ	कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
ख्रिस्तोत्तर (चालू) १५००-१६००	जिओर्डानो ब्रूनो फ्रॅन्सिस वेकन	ख्रिस्तोत्तर (चालू) १९००-१९५०	डी. मॉर्गन जे. रॉइस एन. डॅनिलेवस्की जे. एम. ई. मॅक्टॅगार्ट एच. कोहेन सोलोलीव्ह ए. एल. क्रोबर आर. एम. मॅकायव्हर ड्युहेम पिएर एच. म्युन्स्टरवर्ग, एल. टी हॉवहाऊस सॅम्युएल अॅलेक्झँडर ई. हुसर्ल ओ. स्पेंग्लर एच. वर्गसन एच. केल्सन हॅन्स ड्रीश जॉन ड्यूई ए. एन. व्हाइटहेड जॉर्ज सँटायना एफ. सी. एस. शिलर आर. ऑटो एम. ब्लॉन्डेल वेनेडेट्टो क्रोचे वरट्रँड रसेल जी. ई. मूर पी. सोरोकिन ए. जे. टॉयनवी आय. ए. रिचर्ड्स ई. कॅसिरर एन. वेर्द्येव्ह जी. जेन्टाईल आर. वी. पेरी डब्ल्यू. डी. रॉस जे. मॅरेशाल मार्टिन व्यूवर आल्बर्ट आईन्स्टाइन ए. एडिंग्टन निकोलाय हार्टमन जे. मॅरिताँ पिएर तीलहार्द द शार्दिन कार्ल जॅस्पर्स ई. एच. जिल्सन सी. डी. ब्रॉड जी. मार्सेल आर. जी. कॉलिंगवुड एम. हायडेगर एल. लाव्हेल लुड्विग विट्गेन्स्टाइन आर. कार्नॅप वी. ब्लॅन्शार्ड आर. पाऊंड गिल्वर्ट राईल डब्ल्यू. हायसेनवर्ग कार्ल पॉपर वी. लोनर्गन जॉन विस्डम ई. मूनिअर जे. पी. सार्त्र एम. मर्लो-पाँती सी. एल. स्टीव्हन्सन मॅक्स ब्लॅक ए. जे. एयर जे. एल. ऑस्टिन आर. एम. हेअर पी. एफ. स्ट्रॉसन
१६००-१७००	गॅलिलिओ गॅलिली ह्यूगो ग्रोशियस हर्बर्ट (ऑफ चेर्बरी) टॉमस हॉब्स रेने देकार्त राल्फ कडवर्थ ब्लेस पास्काल वेनेडिक्ट स्पिनोझा जॉन लॉक निकोलस मालब्रान्श जी. डब्ल्यू. लायब्निझ		
१७००-१८००	जी. व्हिको अर्ल ऑफ शॅफ्ट्स्बरी ख्रिश्चन वॉल्फ जॉर्ज वर्क्ले जोसेफ वटलर जाँ फ्रान्स्वाँ व्हॉल्टेर टॉमस रीड डेव्हिड ह्यूम जे. जे. रूसो अॅडॅम स्मिथ इमॅन्युएल कांट जे. जी. फिश्ट मेन दि विराँ		
१८००-१९००	जे. वेन्थॅम जी. डब्ल्यू. एफ. हेगेल एफ. डब्ल्यू. जे. शेलिंग ए. शोपेनहॉवर ऑगस्त काँत एल. फॉयरवाख जॉन स्टुअर्ट मिल्ल चार्लस डार्विन एस. किर्केगार्ड जी. वूल आर. एच. लोट्झ कार्ल मार्क्स ए. वेन हर्वर्ट स्पेन्सर लिओ टॉलस्टॉय टी. एच. ग्रीन हेन्री सिज्विक सी. एस. पर्स ई. व्हॉन हार्टमन विल्यम जेम्स एफ. नीत्शे जी. फ्रेगे एफ. एच ब्रॅड्ले वी. वोसांके		

तत्त्वज्ञान–

कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
ख्रिस्तपूर्व १५००	
	ऋग्वेद *अथर्ववेद*
१५००–१४००	....
१४००–१३००	....
१३००–१२००	....
१२००–११००	....
११००–१०००	....
१०००–९००	.... *शतपथ ब्राह्मण*
९००–८००	.... *ईश उपनिषद्* *बृहदारण्यक उपनिषद्* *छान्दोग्य उपनिषद्* *तैत्तिरीय उपनिषद्* *कठ उपनिषद्* *श्वेताश्वतर उपनिषद्*
८००–७००	....
७००–६००	.... *भगवद्गीता* कपिल झरथुष्ट्र
६००–५००	.... वर्धमान महावीर बुद्ध *धम्मपद* लाओत्झे
५००–४००	.... कन्फ्युशियस चार्वाक
४००–३००	.... *सुत्तनिपात* चाणक्य (कौटिल्य)

कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
ख्रिस्तपूर्व (चालू) ३००–२००	*लंकावतारसूत्र* जैमिनि मेन्शियस
२००–१००	.... पतजलि
१००–०००	.... बादरायण
ख्रिस्तोत्तर ०००–१००	अश्वघोष नागार्जुन उमास्वाति
१००–२००	.... *मनुस्मृति* कणाद गौतम
२००–३००	.... शबर
३००–४००	....
४००–५००	.... वसुबंधु बुद्धघोष वात्स्यायन ईश्वरकृष्ण
५००–६००	.... प्रशस्तपाद
६००–७००	.... महंमद पैगंबर गौडपाद
७००–८००	.... कुमारिल प्रभाकर भर्तृहरि ....
८००–९००	शंकराचार्य हरिभद्र
९००–१०००	.... अल्–फरावी
१०००–११००	.... अभिनवगुप्त

कालपट (भारतीय–प्राच्य)

कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ	कालखंड	तत्त्वज्ञ आणि तत्त्वग्रंथ
ख्रिस्तोत्तर (चालू) ११००–१२००	हेमचद्र अल्–घझाली रामानुजाचार्य इब्न–रश्द	ख्रिस्तोत्तर (चालू) १९००–१९५०	वाळ गंगाधर टिळक रमण महर्षि रवींद्रनाथ टागोर के. सी. भट्टाचार्य महात्मा गांधी श्रीअरविंद महमद इक्बाल डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन आर डी. रानडे जे. कृष्णमूर्ति
१२००–१३००	ज्ञानेश्वर मध्वाचार्य		
१३००–१४००	विद्यारण्य		
१४००–१५००	इब्न–खल्दून वल्लभाचार्य		
१५००–१६००	चैतन्य गुरु नानक		
१६००–१७००	रामदास		
१७००–१८००	वामन पंडित		
१८००–१९००	राजा राममोहन रॉय दयानंदसरस्वती स्वामी विवेकानंद		

(मागील पृष्ठ ३८५ वरून चालू)

असे कित्येक प्राचीन ग्रंथ काश्मिरी भाषेत आहेत की, जे तत्त्व-जिज्ञासेच्या व धर्मजिज्ञासेच्या दृष्टीने अत्यत मोलाचे आहेत त्या ग्रंथांत तत्त्वजिज्ञासा, धर्म व नीतिशास्त्र ह्या सर्वच क्षेत्रात महत्त्वाचे, उदात्त विचार, सुदर भाषेमध्ये व्यक्त केलेले आढळतात हे ग्रंथ म्हणजे, तत्त्वजिज्ञासेची समृद्ध भांडारेच होत. कित्येक शतके मुसलमान व हिंदु पंडितानी तत्त्वज्ञानविषयक विचाराची बहुमोल अशी भर काश्मिरी भाषेत घातलेली आहे शैवमत व सुफीमत हे त्याच्या त्या विचाराचे दोन प्रवाह होत

प्रादेशिक भाषाचा उदय होण्यापूर्वी भारतामधील सर्व महान् तत्त्ववेत्ते सस्कृत-भाषेतच बोलत व लिहीत. काश्मिरी पंडितांचा वर्ग ह्यादेखील या नियमाला अपवाद नव्हता बाराव्या शतकात शिति-कंठाने ' महान्याय-प्रकाश ' हा आपला ग्रथ त्या काळी प्रचलित असलेल्या काश्मिरी भाषेत लिहून जुन्या परपरेच्या चाकोरीबाहेर प्रथमच पदार्पण केले शैव पथाच्या तत्त्वज्ञानावर लिहिलेला काश्मिरी भाषेतील हा आद्य प्रबध होय त्यावर स्वत· ग्रंथकर्त्याने सस्कृत टीका लिहिलेली आहे त्यानंतर चौदाव्या शतकात काश्मीरमध्ये योगेश्वरी लल्ला ह्या नावाची सत-कवयित्री होऊन गेली तिने हेच तत्त्वज्ञान आपल्या पद्यमय वचनात ग्रथित केले. राजतक भास्करानद ह्याने ह्या पद्यमय वचनापैकी साठ पद्याच्या केलेल्या सग्रहावरून डॉ. ग्रिअरसन ह्याने ती वचने इंग्रजी भाषेतील अनुवादासह प्रसिद्ध केली सर रिचर्ड टेपल ह्याने ह्या वचनाच्या आधारे ' लल्लाची वाणी ' ह्या नावाचा ग्रथ लिहिला

नदऋषि हा लल्लापेक्षा वयाने लहान, परतु तिचा समकालीन होता. त्याने पुढे इस्लाम धर्म स्वीकारला. आता तो शेख नूर-उद्-दिन ह्या नावाने ओळखला जातो. काश्मिरी भाषेतील त्याची वचने ' नूरनामा ' ह्या त्याच्या ग्रथात संकलित केलेली आहेत. तो गूढवादी होता व तो लल्लाचा शिष्य असल्याने त्याच्या वचनावर लल्लाच्या विचाराचा ठसा उमटलेला आहे पुढे त्याच्या विचारावर सुफीमताचा प्रभाव पडत गेला नदऋषीनतर काश्मिरीतील तत्त्वज्ञानाच्या वाढीत काही काळ खड पडला

चौदाव्या शतकाच्या मध्यानंतरच्या मुसलमानी वर्चस्वाखालील काश्मिरात राजकीय उलथापालथी, सामुदायिक धर्मान्तिरे इत्यादि प्रचड परिवर्तने घडून आली त्याचा काश्मीरमधील सांस्कृतिक विचारावर परिणाम होणे क्रमप्राप्त होते त्यानंतर एक शतकभरात राजभाषा म्हणून काश्मिरी भाषेला असलेले स्थान पर्शियन भाषेने घेतले; आणि हळूहळू काश्मिरी हिंदूनीहि पर्शियन भाषेचा अगीकार केला; परतु अठराव्या शतकांत प्रकाशराम ह्याने 'रामावतार' ह्या नावाचा आपला पद्यमय ग्रथ काश्मिरी भाषेत लिहिला. ह्या त्याच्या ग्रंथात वेदान्त-तत्त्वज्ञानामधील विचाराचे उल्लेख आढळतात एकोणिसाव्या शतकात परमानदे नावाच्या गूढवादी भक्तिवादी कवीने ' शिवलग्न ', ' सुदामचरित्र ' आणि इतर धर्मपर काव्ये लिहिली. त्यांत वेदान्तमत व शैवमत याचा विचार केलेला आढळतो कृष्ण रज्ञदन हा कवि एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस व विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस होऊन गेला. त्याची ' सुदामचरित्र ', ' राधास्वयंवर ', ' शिवलग्न ' व इतर भक्तिपर काव्ये यात त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा आविष्कार दिसून येतो. त्यानंतरच्या काळात अझीझ दरवेशे, वहाब खार, शमस फकीर मकबूल शह क्रलवारी ह्या व इतर कवींनी सुफी-मताने ओथबलेली भक्तिपर काव्ये काश्मिरी भाषेत लिहिली आहेत. त्यानतर रूपभवानी, औतार पडित, भुवन काक, सन काक, लक्ष्मण भट निगम, दया शम गज आणि मास्तर झिंदा ह्या हिंदु, व ख्वाजा हबीब, गुलाम हसन गनाई, अब्दुल कुडास रसजीविदानी आणि गुलाम हसन बेग अरिफ ह्या मुसलमान गूढवादी कवीनी काश्मिरी भाषेतील तत्त्वज्ञानात वेळोवेळी भर टाकलेली आहे

शैवमत · सर्वात प्राचीन व सर्वत्र प्रसार पावलेला संप्रदाय : ज्ञात इतिहासाच्या प्रारंभापासून काश्मीरमध्ये शैवसप्रदायाची अभिवृद्धि झालेली होती. काश्मीर-खोऱ्यामधील सर्व हिंदू संप्रदायामध्ये ह्या सप्रदायाला प्रमुख स्थान प्राप्त झालेलें होते काश्मिरी भाषेतील उपलब्ध ग्रंथांमध्ये ' नीलमत पुराण ' हा सर्वात प्राचीन ग्रंथ होय. डॉ बुल्हरच्या मते हा ग्रंथ म्हणजे सहाव्या किंवा सातव्या शतकाचा इतिहास होय ह्या ग्रंथावरून असे दिसते की, फार प्राचीन काळापासून काश्मीरमध्ये अनेक देवतांच्या उपासनेचा धर्म प्रचलित होता. त्या धर्मामध्ये इतर आद्यतन आदिवासीच्या पूजाप्रकारांप्रमाणेच शिव, गणेश अथवा विनायक व इतर वैदिक आणि पौराणिक देवतांची पूजा प्रचलित होती. इतकेच नव्हे तर, परमेश्वराचा अवतार म्हणून बुद्धाचीहि पूजा करण्यात येत असे काश्मीरमध्ये शैवमताचा उगम केव्हा किंवा कसा झाला याचा इतिहास अद्यापि अंधारात आहे. इतिहासपूर्व हरप्पा सस्कृतीमध्येदेखील शिवपूजेचे अवशेष अथवा खुणा प्राच्यविद्या-विशारदांना आढळत आल्या आहेत. शिव ह्या देवतेचा उगम काश्मीर-मध्येच झाला किंवा तिचा शिरकाव नजीकच्या सिंधच्या खोऱ्यांतून झाला हे कळण्यास मार्ग नाही कल्हणाची ' राजतरंगिणी ' म्हणजे काश्मीरमधील राजघराण्याची कालानुक्रमवार सूची होय. तीत उपलब्ध असलेल्या माहितीवरून काश्मीरमध्ये शैव-संप्रदाय फार पुरातन कालापासून सर्वत्र प्रचलित असावा असे दिसते. राजतरंगिणी-मध्ये शिवदेवालयांच्या सस्थापनेसंबंधी अनेक उल्लेख आहेत. राज-तरंगिणीमध्ये कल्हण लिहितो की, अशोकपूर्व काळांतहि काश्मीरमध्ये विजयेशाचे मदिर होते शिवपूजेविषयी हा सर्वात जुना उल्लेख होय. स्वत. अशोकाने अशोकेश्वराची दोन शिवमंदिरें बांधिली होती व तो स्वत. भूतेश्वराचा म्हणजे शिवाचा भक्त होता. बौद्ध धर्माचे काश्मीरमध्ये आगमन होण्यापूर्वी (ख्रि पू. सन २७३–२३२) काही काळ काश्मीर-मध्ये ज्याचें शिवपूजा हें प्रधान अंग होतें असा एक धर्म प्रचलित होता. ह्या शिवपूजेमध्ये शिवाबरोबरच त्याची अर्धांगी म्हणून पार्वतीची अथवा शक्तीचीहि पूजा करण्यात येत असे. ह्या पूजाप्रकारांत शिव व शक्ति ह्यांना भूतमात्राचे जनक म्हणून पूजण्यांत येई. पुरुष व स्त्री ही जी जननशक्तीची रूपे त्याची शिव व शक्ति ही प्रतीकेच होत. अशा तऱ्हेने फार प्राचीन काळापासून शिवपूजा व शक्तिसंप्रदाय ह्याचा निकटचा सबंध असल्याचे दिसून येते. शिवशक्ति-संप्रदाय हा फार प्राचीन काळापासून वैदिक धर्माच्या बरोबरीने भारतामध्ये सर्वत्र प्रचलित होता

कालान्तराने ह्या सप्रदायाचें खास असे वाङ्मय निर्माण झाले. त्या वाङ्मयाला आगम आणि तत्रे असे म्हणतात ह्या वाङ्मयाची वाढ वैदिक धर्मग्रथाबरोबरच होत आलेली असावी भारतासारख्या देशांत वैदिक धर्माच्या परिसरांत ज्याप्रमाणे निरनिराळ्या संप्रदायाची वाढ

झाली, त्याचप्रमाणे शैवसंप्रदायामध्ये अनेक पोटसंप्रदायाची वाढ झालेली दिसून येते वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील सप्रदायाप्रमाणेच शैवमतानुयायी निरनिराळे संप्रदायदेखील अद्वैत, द्वैत, द्वैताद्वैत, विशिष्टाद्वैत इत्यादि भिन्नभिन्न मते मानतात.

बौद्धधर्माची प्रतिक्रिया निरनिराळ्या कालखडात तत्त्वज्ञानविषयक निरनिराळी मते काश्मीरमध्ये येऊन पोहोचली आणि त्या सर्वांचा प्रभाव काश्मीरमध्ये उगम पावलेल्या शैव-मतानुयायाच्या तत्त्वज्ञानावरहि पडलेला दिसून येतो वर सांगितल्याप्रमाणे खिस्ती सनापूर्वीच बौद्धधर्माने काश्मीरमध्ये प्रवेश केला व त्याचें तेथे मोठ्या उत्साहाने स्वागतहि झाले सम्राट् अशोकाच्या काळापासून (खि. पू २७३ ते २३२) काश्मीरमध्ये बौद्ध धर्म हा खंबीर स्थान प्राप्त झालेला होता. कनिष्काने बौद्ध धर्मतत्त्ववेत्त्याची परिषद् भरविली ती काश्मीरमध्येच, आणि त्या विद्वत्परिषदेत बौद्धधर्माच्या महायान व हीनयान ह्या दोन मतसप्रदायाना मान्यता देण्यात आली काश्मीरमध्ये बौद्धधर्माचा प्रसार काही शतके फार प्रभावीपणे झाला ही गोष्ट खरी असली तरी तेथे शैवमत एक जिवंत शक्ति म्हणून आपला प्रभाव राखून होतेच.

काश्मिरी शैवमत व त्याचे तीन संप्रदाय : सातव्या शतकात काश्मीरमध्ये शैवमताचे पुनरुत्थान झाले, आणि आठव्या व नवव्या शतकांत बौद्धधर्म हळूहळू नष्ट पावला. 'शिवसूत्रे' हा काश्मीरमधील शैवमताचा पाया होय. ही सूत्रे वसुगुप्त नांवाच्या सत्पुरुषाने नवव्या शतकात उजेडात आणली शिवसूत्रे म्हणजे सस्कृत भाषेतील ७७ कारिकांची सहिता होत. ह्या कारिकात केवळ शैवसप्रदायाची मूलभूत तत्त्वेंच सांगितली आहेत असे नसून, त्याच्या सिद्धीचा मार्गहि दाखविलेला आहे. काश्मिरी शैवमत हे केवलाद्वैती होते वेदान्तात ब्रह्माचे वर्णन 'नेति नेति' असे केलें आहे. उलट, काश्मिरी शैवमतात ईश्वरवाद निरुपिला आहे. शैवमताप्रमाणे परमार्थ-सत्य हे अखिल विश्वाचे सर्जनतत्त्व असून तेंच वस्तुमात्रामधील सार अथवा सत् होय. ते परमार्थतत्त्व चिन्मय व आनदमय आहे ते विश्वमय असूनहि विश्वोत्तीर्ण आहे. ते स्थलकालातीत व नामरूपातीत असून अक्षर व भेदातीत आहे शिव (म्हणजे परमसत्य) व जीव हे एकरूप आहेत पुरुष (अथवा पशु) हा विश्वमय परमसत्याचा एक अश असल्याने तोहि शिवरूपच आहे. पुरुष ही उपाधींनी व अविद्येने संकलित झालेली परमतत्त्वाची अवस्था होय पशु अथवा पुरुष व ब्रह्म अथवा परातत्त्व याच्या एकरूपत्वाची जाणीव झाल्याने शिव हा पुरुषमात्राला त्याची मूळ केवलाद्वैती पूर्णत्वस्थिति प्राप्त करून देतो ही अवस्था म्हणजेच मोक्ष पुरुषाला त्रिविध मलाची उपाधि लागल्याने त्याला आपल्यातील दिव्यत्वाची विस्मृति होते ह्या त्रिविध मलांचा निरास झाल्याने जीवाला स्वत.च्या विशुद्ध दिव्यत्वाचा साक्षात्कार होतो

भट्ट कल्हट (इ. स. नववें शतक), सोमानंद (वसुगुप्ताचा समकालीन , इ. स. ८५० ते ९००), उत्पलदेव (इ स. ९०० ते ९५०), अभिनवगुप्त (इ. स. ९५० ते १०१५) या आचार्यांनी व त्यानतरच्या क्षेमराजादि आचार्यांनी ह्या विचारसूत्राची वाढ केली ही वाढ तीन दिशांनी झाली व त्या वाढीतून काश्मिरी शैवसप्रदायाच्या आगमशास्त्र, स्पंदशास्त्र व प्रत्यभिज्ञाशास्त्र ह्या तीन शाखाचा उगम झाला. आगमशास्त्रामध्ये शैवमताची मूलतत्त्वें सांगितली असून, योगमार्गाने मोक्ष अथवा सिद्धि प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग दाखविला आहे. ह्या योगसाधनेला शैवयोग अथवा शैवसमावेश अशी संज्ञा आहे वरिष्ठ व कनिष्ठ सिद्धि अथवा गूढशक्ति प्राप्त करून देणाऱ्या व मोक्षाची प्राप्ति करून देणाऱ्या सयमाच्या अथवा मनोधारणेच्या यौगिक पद्धती शैवसप्रदायाच्या योगशाखेत सांगितल्या आहेत त्याना 'शाम्भवोपाय' (इच्छोपाय), शक्त्युपाय (ज्ञानोपाय), व अणवोपाय (क्रियोपाय) अशी नावे आहेत. ह्या त्रिविध उपायाच्या त्रिसूत्रीला 'त्रिक'-पद्धती म्हणतात. स्पदशास्त्रामध्ये ह्या तीन योगपद्धतीचे विवरण केलें आहे प्रत्यभिज्ञापद्धतीमध्ये मोक्षसिद्धीसाठी केवळ ज्ञोनापासनेचा मार्ग सांगितलेला असून, त्या पद्धतीत योगसाधनेला स्थान नाही. या निरनिराळ्या मतामध्ये कितीहि भेद असले तरी भारतीय तत्त्वज्ञानाचा गाभा सर्वत्र एकच असल्याचे दिसून येते उदा. – जन्ममृत्यूचे आवर्त ही मनुष्यमात्राची नियति आहे. ह्या आवर्तातून म्हणजेच अवस्थान्तराच्या अथवा पुनर्जन्माच्याद्वारा पूर्वकर्मांचें तो क्षालन करीत असतो. असें करीत असताना मनुष्यमात्राला ज्या अवस्थातून जावें लागतें, जे भोग भोगावे लागतात, त्याच्या फेऱ्यातूनच मुक्त होण्याची इच्छा मनुष्यमात्राच्या ठिकाणी जागृत होते ती ह्या नियतीमुळेच. ज्या परातत्त्वाचा मनुष्यमात्र हा एक अशरूप अवतार आहे, त्या परातत्त्वाशी पुनश्च एकरूप होणें म्हणजेच मुक्ति अथवा मोक्ष आणि कर्मसंन्यस्त, निष्कर्मी, अन्त केंद्रित व भोगरहित जीवन हेच मोक्षप्राप्तीचे एकमेव साधन होय.

शितिकंठाची शिकवण बाराव्या शतकांत काश्मिरी भाषेंत शैवसप्रदायाच्या तत्त्वाची शिकवण देण्यास प्रथमत. शितिकठाने प्रारंभ केला. 'महान्याय-प्रकाश' ह्या त्याच्या ग्रथात त्याने शैवमतातील प्रत्यभिज्ञा शाखेच्या शिकवणुकीतील मूलभूत मतांचा स्वीकार केला, परंतु त्याने शैवसप्रदायाच्या योगसाधनेवर व तात्त्विक क्रियाकांडावर विशेष भर दिला आहे. शैवसप्रदायाच्या तीन शाखा म्हणजे एकाच केवलाद्वैत मताची तीन अगे होत त्या वेळच्या प्रचलित कुल, कौल व शाक्त पथाच्या मताचा, त्याचप्रमाणे काही वैयाकरणांनी प्रतिपादिलेल्या भाषाविषयक तत्त्वज्ञानाचा बराच प्रभाव त्या वेळच्या शैवमतावर पडलेला होता. त्याने प्रतिपादिलेल्या शैवमतात देवनागरी मुळाक्षरविषयक तत्त्वज्ञान व त्यांच्यामधील गूढ अभिप्रेत तत्त्वे याचें निरूपण केलेलें आहे. शितिकठाने प्रतिपादिलेल्या शैवमताचा भारतात दक्षिण प्रदेशापर्यंत सर्वत्र प्रसार झाला; इतकेंच नव्हे, त्याच्या शिकवणुकीची पाळेमुळे चीनमध्येहि खोलवर शिरली ती इतकी की, गूढ क्रियाकाडाचें आकलन करून घेण्यासाठी चीनमधील साधक भारताची यात्रा करीत. शितिकठाने शैवमताचा विचार व आचार याचे निरूपण विशेषेकरून षट्चक्रांच्या अनुरोधाने केलेलें आहे; आणि त्यांच्या पूजाप्रकाराचे विवरण कुल, क्रम, शाक्त इत्यादि तात्त्विक सप्रदायांच्या आचारानुसार केलेले आहे. शितिकंठाच्या ग्रंथातील गूढ कल्पनाचे आकलन करणे दुर्घट आहे. ह्या सदर्भात त्याच्या एका कारिकेचा खालील अर्थ चिंतनीय आहे :

"परमेश्वर म्हणजे परमोच्च परातत्त्व. परमेश्वर म्हणजे अविनाशी, सर्वज्ञानी विश्वातीत शब्द होय. तो कुल, कौल, शिव, क्रम इत्यादि मताच्या आचार्यांच्या रूपाने अवतीर्ण होत असतो"

शितिकंठाच्या विचाराची वानगी म्हणून आणखी एक कारिकाहि उद्धृत करण्यात येते. त्या कारिकेमधील गूढ भाषेत ग्रंथकार म्हणतो

की, परातत्त्व हे अक्षर व अनाकलनीय असते, ते व्यापक असते. ते बोधप्रक्रियेचे अधिष्ठान. स्वर व अव्यये यानी साधित झालेल्या शब्दामध्ये ते अन्त शक्तीच्या रुपाने वास करीत असते. ' अहली ' म्हणजे अ पासून ह् पर्यंतची नागरी मुळाक्षरे. ' अहली सन् गुणम् ' म्हणजे शब्द व त्यातील अभिप्रेत विचार शब्दोच्चारणाच्या क्रियेच्याद्वारा षड्चक्रातून संक्रमित होत असतो वस्तुत एकच विश्वातीत शब्द, एकच परातत्त्व अगणित रूपानी व्यक्त होत असते यौगिक मताप्रमाणे योगी ज्या शारीरिक व मानसिक क्रियावर प्रभुत्व सपादन करतो, त्याच्याद्वारा त्याला स्वत च्या कायिक व मानसिक क्रियावर तावा मिळवितां येतो. इतकेच नव्हे तर, त्याला विश्वज्ञानावर आश्चर्यकारक अशी नियामक सत्ता मिळवितां येते आणि अखेर त्याच्या आत्म्याचा परातत्त्वात, कैवल्यात म्हणजे शिवस्वरूपात विलय होतो.

मानवी शरीरात असख्य नाड्या आहेत, त्यापैकी सुषुम्ना, इडा व पिगला ह्या सर्वात महत्त्वाच्या होत सुषुम्नानाडीच्या मध्यभागी चित्रा नावाची नाडी असते कमलाच्या आकाराची म्हणून मानलेली सहा चक्रे असतात ती सुषुम्ना नाडीशी अवकाशांनी संलग्न होतात ही सुषुम्ना नाडी पाठीच्या कण्यात असते मूलाधार हे पहिले चक्र होय. ह्या चक्राला त्रिकोणी अधिष्ठान असते तेथे कुंडलिनीचा (किवा कुल-कुंडलिनीचा) वास असतो. ही कुंडलिनी म्हणजे शक्ति अथवा चिच्छक्ति, सर्व विश्वजाताची निर्माती व आत्म्याची शक्ति होय. काही गूढ योगसाधनाच्याद्वारा कुडलिनीच्या सहाहि चक्राना चेतना देतां येते किवा ती उद्दीपित करता येते. अशा रीतीने साधकाला दैवी व सूक्ष्म सामर्थ्ये प्राप्त होतात अशा योगसाधनेच्या प्रकाराचे व तदनुषंगिक विचाराचे उल्लेख 'महानयप्रकाश' ह्या ग्रथात आढळतात. शितिकंठाच्या काळापासून (बारावे शतक) तो लल्ला योगेश्वरीच्या काळापर्यंतचा (चौदावे शतक) जो कालखड, त्या कालखडात लिहिला गेलेला काश्मिरी भाषेतील अन्य कोणताहि ग्रथ सध्या उपलब्ध नाही.

मध्ययुगीन हिंदुधर्मसुधारणा-युग व लल्लाचें कार्य : सास्कृतिक व राजकीय अशा दोन्ही दृष्टींनी चौदा व पधरा ही दोन शतके हा काश्मीरच्या इतिहासातील महत्त्वाचा कालखड होय. हा कालखंड धुमश्चक्रीचा होता ह्या दोनशे वर्षात काश्मीरमध्ये हिंदूच्या सत्तेचा लय होऊन मुसलमानी सत्ता प्रस्थापित झाली ह्या राजकीय स्थित्यतरावरोबरच काश्मीरमध्ये मध्ययुगीन हिदुधर्मसुधारणेची लाट पसरली. लल्लाच्या म्हणीत अथवा वचनात ह्या सुधारणायुगाचे पडसाद उमटलेले दिसतात. हिदु धर्माच्या ह्या विकासक्रियेस इस्लामचाहि हातभार लागलेला होता ह्या दोनशे वर्षाच्या काळात काश्मीरमध्ये सर्वत्र इस्लामचा प्रसार झाला; आणि इस्लामी विचाराचे प्राबल्य सर्वत्र पसरले. महमद पैगबराने धर्मप्रवर्तन केल्यानंतर सुमारे १५० वर्षांनी अरबस्तानमध्ये इस्लामच्या परिवारातच अन्त.साक्षात्कार-वादी (ग्नॉस्टिक) सुफी मताचा उदय झाला सुफी हे सनातनी नसून संग्राहक वृत्तीचे होते. सुफी मताने प्रथम इराणमध्ये आपला प्रभाव पाडला व तेथून काश्मिरात प्रवेश केला चौदाव्या शतकाच्या शेवटच्या पंचवीस वर्षात सय्यद व त्याचे अनुयायी काश्मिरात येऊन स्थायिक झाले. त्यानीच सुफी तत्त्वज्ञानाचा ओघ काश्मिरात आणला. सय्यद अली हमदानी हा प्रथम १३७९ ते १३८० मध्ये व नंतर १३८५ ते १३८६ मध्ये काश्मीरमध्ये आला होता. त्या वेळी लल्ला हयात होती. तिने शेख नूर-उत्-दिन व इतर काही इस्लामी साधुसंत यांच्यावर आपला प्रभाव पाडला होता. या इस्लामी संतांच्या वचनात लल्लाच्या विचाराचा ठसा खोलवर उमटलेला दिसतो.

काश्मीरमध्ये मानवतावादाचा प्रसार करणारी लल्ला ही आद्य तत्त्ववेत्ती होय तिचा जन्म चौदाव्या शतकाच्या आरंभी पांद्रेठाणजवळ सेमपूर येथे एका काश्मिरी ब्राह्मण कुटुंबात झाला होता तिचे वडील शैवमताचे अनुयायी होते. तिने आपल्या वडिलाकडून व सिद्ध बायू ह्या आपल्या गुरूकडून शैवमताची व इतर तत्त्वज्ञानाची शिकवण आत्मसात् केली होती; आणि ती काश्मीरमधील मानवतावादाची आद्य प्रवर्तक म्हणून पुढे आली हिंदु व मुसलमान जनता तिच्याकडे मानवतावादाची उद्गाती व एक आध्यात्मिक गुरु आणि मित्र म्हणून पाहूं लागली

बुद्धाप्रमाणेच लल्लानेहि आपल्या तत्त्वज्ञानाचे प्रवचन जनतेच्या भाषेत म्हणजे काश्मिरी भाषेतच केले आणि काश्मिरी भाषेतून प्रवृत्ति-मार्गी शैवमताचे विवरण केले. तिच्या म्हणी अथवा वचने वस्तुनिष्ठ, सुटसुटीत, स्वयपूर्ण व प्रासंगिक अशा आहेत. त्या म्हणी धर्मवचनां-प्रमाणे जनमानसावर कोरल्या गेल्या असून सर्वतोमुखी होऊन राहिल्या आहेत

लल्लाचें प्रगतिशील तत्त्वज्ञान : लल्लाच्या प्रभावी शिकवणुकीने काश्मीरमध्ये मानवी बधुभावाच्या युगाला सुरुवात झाली. जातिभेद, धर्मभेद, जन्मभेद इत्यादि कल्पना अर्थशून्य वाटू लागल्या मानव हाच स्वत.चा गुरु, भाग्यविधाता व भविष्याचा शिल्पकार होय. परमात्म-तत्त्वाचा व अंतिम मोक्षाचा शोध घेत असताना व ध्येयसिद्धीचा मार्ग आक्रमीत असताना मानवाची स्वत वर श्रद्धा असली पाहिजे, ही तिची शिकवण होती ती म्हणते, "प्रत्येक जीवमात्र म्हणजे तूच आहेस. जो सर्वांची विनम्रवृत्तीने व कनवाळूपणाने सेवा करतो तोच खरा संत होय." तिने पुढील वाक्यांत मानवतावादाचा संदेश दिला आहे :

आपपरभाव जयाचे निमाले
समान मानिले दिनरात ।।
द्वैतातीत झाले मुक्त ज्याचे मन
तया दे दर्शन सर्वोत्तम ।।

लल्ला ही जरी हिदु होती, तरी कबिराप्रमाणे तिनेहि धार्मिक कर्मकांडाचा व वचनदुराग्रहाचा निषेधच केलेला आहे. तिच्या एका वचनात तिने मूर्तिपूजेचे वैयर्थ्य दाखविले आहे :

देवमूर्ती तो पत्थर। रास दगडाची मंदिर
तेथे भिन्नत्व कोठले। एकी एक सामावले
अगा सर्वज्ञ सागा मला। तुम्ही पूजिता कोणाला
मन आणि प्राणवायू। करा केंद्रित निश्चये

लल्लाची आध्यात्मिक प्रगति पुष्कळच झाली होती आध्यात्मिक उन्मनावस्थेत तिला मूर्तिपूजा तुच्छ वाटते. परमार्थ-तत्त्वाच्या सिद्धीसाठी व इद्रियांवर तावा मिळविण्यासाठी ती योगसाधनेचा पुरस्कार करते. सर्वभूतसाक्षात्कारी परमेशाची महती तिने पुढीलप्रमाणे गायिली आहे :

स्वर्ग तूंचि पृथ्वी तूंची।
तूचि रात्र दिन तूंची॥
जीवमात्र अवघा तूची।
फुलें पूजेची हीहि तूची॥

('लल्लाची वाणी', या आर. सी. टेंपल याच्या ग्रंथांतून, पान १९०).

लल्लाच्या मते आत्मसाक्षात्कार हाच जन्ममृत्यूच्या आवर्तांतून मुक्त होण्याचा एकमेव उपाय होय. जिवाशिवाच्या एकरूपत्वाचा अनुभव हेच तिच्या मते सर्व तत्त्वज्ञानाचें सार आहे.

"ज्यांना प्रकाशाचें, आनंदमय आत्म्याचें ज्ञान झालें आहे तेच खरे जीवन्मुक्त होत. अज्ञानी लोकमात्र जन्ममरणाच्या जाळ्याला गाठीवर गाठी, शेकडो गाठी मारीत असतात."

तिच्या उन्मनावस्थेंत ती परमात्म्याशी एकरूप होण्यासाठी, परमात्मतत्त्वांत विलीन होण्यासाठी, सद्‌वस्तु-साक्षात्कारासाठी तळमळतांना आढळते :

शोधोनि धुंडोनि श्रमले मी लल्ला,
सामर्थ्याच्या सीमा पार झाल्या
भुकेल्या नेत्राना बंद दिसे द्वार,
निर्धार तो माझा दुणावला
नाही मी सोडिला लवमात्र ठाव
उभी मी निश्चल जेथे तेथें
निश्चल मी उभी तान्हेल्या डोळ्यांनी
घेतसे पाहोनी देवा तूज
किती दिनरात घेवोनिया ध्यास
केला मी प्रवास दूरवरी
अवचित दर्शन स्वगृहीच देशी
लाभे पुण्यक्षण जीवनाचा

"मीं फुलांनी बहरलेल्या या बागेत प्रवेश केला आहे. माझ्यावर श्रद्धा असेल तर तूहि माझ्यामागे ये." "तू जेव्हा येथे येशील तेव्हा तुला तत्स्वरूपाचा साक्षात्कार होईल."

लल्लाचाच समकालीन असा मानवतावादाचा आणखी एक पुरस्कर्ता शेख नुर-उद्-दिन काश्मीरमध्ये होऊन गेला. त्याचा जन्म इ. स. १३७७ मध्ये कैमुथ नांवाच्या खेड्यांत एका ब्राह्मण कुटुंबांत झाला. तो येशमन ऋषि नांवाच्या संन्याशाचा शिष्य बनला. त्यानेच त्याला इस्लाम धर्माची दीक्षा देऊन त्याचे नाव सालारदिन असें ठेविलें व तोच पुढे शेख नुर्-उद्-दिन या नांवाने प्रसिद्धीस आला. हें नांव त्याला मीर महंमद हमदानीने दिले. यशमन ऋषीने त्याला सुफी मताच्या तत्त्वांची व साधनेची ओळख करून दिली. लल्लाच्या सहवासामुळे त्याचा शैवमताशीदेखील परिचय झाला होता.

सुफी हे सुधारक प्रवृत्तीचे मुसलमान होते. त्यांच्यामध्ये शैवपंथीय हिंदूंच्या यौगिक आसनाशी साधर्म्य असलेल्या प्राणायामाच्या पद्धतीहि प्रचलित होत्या. सुफी हे पुनर्जन्मवादी होते. मरणानतर माणूस देहान्तर करून पुन्हा ह्या जगांत प्रवेश करतो असे ते मानीत. परमात्म्याचे खोल व अखंड चिंतन करून त्याच्याशी एकरूप होणें हाच जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यांतून मुक्त होण्याचा एकमेव मार्ग होय असें त्यांचें मत होतें. त्यांच्या मतें मानवी आत्मा हा परमात्म्याचा अंश होय. प्रेमाचा व ध्यानधारणेचा ते उपदेश करीत. त्याचा भर 'तौहिद' या तत्त्वावर असे. त्यांनी एक प्रकारच्या केवलाद्वैताची (वाहदन्-अल्-वदजद्) कल्पना मांडली. ह्या मताप्रमाणे 'वस्तुजाताचें अस्तित्व हेच परमात्म्याचें साररूपी अस्तित्व होय.' उपनिषदांचें सार तरी हेच. सुफीच्या मतें परमेश्वर हा कैवल्यरूप असून साऱ्या वस्तुजाताचें उगमस्थान आहे. परमेश्वराहून निराळें दिसणारें व्यक्तिमत्त्वाचें अस्तित्व ही परमेश्वराची इच्छा अथवा लीला होय. पराकोटीस पोहोचलेला माणूस म्हणजे परमार्थ-तत्त्वाचा अशमात्र होय. तो परमेशाचें प्रतीक होय. सद्‌वर्तन, परमेश्वर-चिंतन व मानवसेवा हाच मुक्तीचा सोपा मार्ग होय अशा तऱ्हेने सुफीमत आणि उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान यांत पुष्कळच साम्य आहे.

शेख नुर्-उद्-दिन हा सुफी होता. परमेश्वराशी एकरूप होण्याची तळमळ व्यक्त करतांना तो प्रेमी जीवांची भावनिर्भर भाषा वापरतो.

"प्रेमी तोच की, जो प्रेमाने जळत असतो; ज्याचा आत्मा अग्निदग्ध सोन्यासारखा चकाकत असतो मानवाचें हृदय जेव्हा प्रेमाने पेट घेतें तेव्हाच त्याला अनताची प्राप्ति होते.

' सर्वस्वाचा त्याग करून मी तुला विलगून राहिलों. तुझ्या शोधांत सारा दिवस घालविला; पण जेव्हा का तू माझ्या अंतर्यामी पकडला गेलास तेव्हा तुझ्या स्वरूपी गुंगून गेलों."

शेख नुर्-उद्-दिन हा विश्वाच्या क्षणभंगुरत्वावर भर देतो. जीवना-संबंधी ऐकान्तिक निराशावाद त्याच्या ठिकाणीं आढळतो. मानवाशीं सतत झगडणाऱ्या व त्याला हैराण करणाऱ्या पाशवी वासनारूपी सैतानावर मात करण्यासाठी तो आत्मसंयमाचा उपदेश करतो. लल्ला-प्रमाणेच तो धार्मिक रूढि व व्रतवैकल्यांची निंदा करतो. परमेश्वराशीं एकरूप होण्याचा ध्यास घेऊन मन एकाग्र केल्याशिवाय व इंद्रियदमन केल्याशिवाय नमाज पढणें व्यर्थ होय असेंच तो म्हणतो.

"तुला सत्याचा कानोसा घ्यावयाचा आहे ना? मग तुला पंचें-द्रियांचे दमन केलेंच पाहिजे. तूं विनम्र होतोस म्हणजे आपला पार्थिव देह वाकवितोस; परंतु तो पार्थिव देह तुला तारूं शकणार नाही. तूं शिवाशी तल्लीन होशील तेव्हाच तुझ्या प्रार्थनेचा काही उपयोग होईल."

धार्मिकतेचा आव आणणाऱ्या भिक्षुकाचा त्याने पुढील शब्दांत अधिक्षेप केला आहे :

"तुझी ती माळ सापासारखी आहे. कुणी भगत दिसला की तूं ती ओढायला लागतोस. एकामागून तू सहा थाळ्या खाऊन फस्त केल्या असशील. तूं जर पुजारी, तर डाकू तरी म्हणू कोणाला?"

रूपभवानी ऊर्फ अलकेश्वरी : सन १६३५ ते १७२१ ह्या काळांत काश्मीरमध्ये वर उल्लेखिलेल्या दोन संतांच्या मागून रूपभवानी ह्या नांवाची साध्वी होऊन गेली. तिने काश्मिरी भाषेत अद्वैतवादी शैवमताची शिकवण दिली. काश्मिरात अनेक ठिकाणी संन्यस्त-वृत्तीने तिने कालक्रमणा केली. तिने रचलेली ९६ गीतें उपलब्ध

आहेत व ती 'रूपभवानी-रहस्योपदेश' ह्या नांवाखाली प्रसिद्ध झालेली आहेत ती काश्मिरी शैवसंप्रदायातील योगपंथाची उपासक होती. तिच्या व्याख्यामध्ये तिने राजयोग, निरनिराळे समाधिप्रकार आणि अहंभावाचें निरसन ह्यांवर भर दिलेला आहे. 'तद् अहं' हा अनुभव येणे हेच सर्वोच्च ज्ञान अथवा पूर्ण ज्ञान होय. तिने योगसाधन कशा रीतीने केले ते ती आपल्या गूढवाणीत सागते :

"मीं माझ्या देहाच्या कनिष्ठ स्तरापर्यंत बुडी मारली आणि मग मीं प्राणवायु वर आणला. मी पृथ्वीपासून, पाषाणापासून हे रहस्य शिकलें. त्यानंतर नाद होऊन माझी कुंडलिनी जागी झाली. मीं मुखाने मदिरा-प्राशन केलें; आणि अंतरांत श्वास कोंडून धरला. मी तुपाचें हवन केले. मी माझे सर्व अवयव पूत केले"

परमानंद आणि त्याची परंपरा : इ. स. १७९१ ते १८७९ च्या दरम्यान काश्मीरमध्ये परमानंद नांवाचा सतकवि होऊन गेला. तो माट्टण येथे राहत असे. त्याच्या कविता व त्याचे इंग्रजी अनुवाद मास्तर झिआदा कौल ऊर्फ मारतरजी यानी 'परमानंदसूक्तिसार' या नांवाने प्रसिद्ध केल्या आहेत. त्याच्या कवितांत खोल तत्त्वज्ञान असून त्या गूढवादी व भक्तिपर आहेत त्याच्या पुढील गीतार्थांत शैवमताच्या छटा आढळतात :

"आत्मा म्हणजे देह नव्हे, मन नव्हे, बुद्धि नव्हे, यमनियम नव्हे, योगसिद्धीहि नव्हे. योगसामर्थ्यपण नव्हे. मात्र आत्मा ही माया नाही. मनोभ्रम नाही

त्याला काही लोक शिव म्हणतात, तर काही त्याला शक्ति हें नाव देतात. तो अजय आहे, तो तेजोमय आहे; जसा दिवसाचा सूर्य आणि रात्रीचा चंद्र.

तो सत्-चित्-आनंदस्वरूप आहे तो अणुरेणूंत वास करीत असतो.

तो मनांतील द्वैतभाव नाहीसे करतो. त्याचें कारण तो सत् आहे. तो अभावरूपी वस्तूंना अस्तित्व व चेतना देतो."

विश्वात्म्याला उद्देशून तो म्हणतो :

"तुझ्या ठिकाणी अविभाज्यपणे वसत असलेल्या मायेमुळे तूं सर्व ठिकाणी असतोस. तू देहात असून देहातीत आहेस. आपल्या अस्तित्वा-साठी छाया सूर्याच्या सद्भावावर अवलंबून असते."

परमानंदापासून विद्यमान गूढवादी कवि मास्तर झिआदा कौलपर्यंत वहाव खार, अझीझ दरवेश, ख्वाजा हवीव, गुलाम हसन गनाई, अब्दुल कुअस, रसजी विदानी, कृष्ण रझदन, लक्ष्मण भट जगम, दायाशम गज, पीर अझीझ अल्लाह् हकानी, शमस फकीर, गुलाम महंमद शनासाझ इत्यादि गूढवादी कवीची परंपरा आपणांस आढळून येते. ते सर्व ध्यानवादी आहेत. त्या ध्यानसाधनेचा हेतु आत्म्याचा परमात्म्या-वरोवर संयोग घडवून आणणे हाच होय. पुरुपाला म्हणजे व्यक्तिमात्राला बंधमुक्त होण्याला योगसाधनेची जरुरी असते. त्या योगसाधनेवर हिंदु कवि भर देतात. त्यांच्या काव्यांत अत साक्षात्कारवादावरोवर वेदान्त-तत्त्वज्ञानांतील विचार आढळून येतात; परंतु त्यांत मुख्यत. शैवमत प्रतिपादिलेले असते. मुस्लिम कवि हेदेखील सुफीमताचा आश्रय करतांना दिसून येतात. त्यांच्या काव्यात 'अहं सत्यम्' (अन्-अल्-हक्) अशी घोपणा केल्यावद्दल फाशी देण्यांत आलेल्या मन्सूरच्या आख्यायिकेचा उल्लेख वऱ्याच ठिकाणी आढळून येतो. त्याच्या काव्यातदेखील परमेश्वराशी एकरूप होऊन राहण्याची तळमळ व ज्ञानावस्था यांचा उल्लेख आढळतो मदिरागृह, साकी आणि अंतिम प्रेमसाफल्य ही प्रतीके आढळतात. थोडक्यांत म्हणजे आत्म्याचा परमात्म्याशी एकरूप होण्याच्या मार्गांचा शोध हे काश्मीरमधील हिंदु व मुसलमान तत्त्व-ज्ञानांतील मुख्य विचारसूत्र आहे. मग कैवल्यप्राप्तीचे मार्ग कितीहि भिन्न असोत.

काही गूढवादी काव्यें : अलीकडील हिंदु व मुसलमान तत्त्व-ज्ञान्याच्या व कवीच्या काव्यांत वर उल्लेखिलेला विचाराचा धागा सर्वत्र कसा आढळून आला, हें दाखविण्यासाठी त्यांच्या काव्यांतील काही उताऱ्यांचे अर्थ खाली दिले आहेत :

कवि वहाव खार लिहितो :

"हजरत मन्सूर म्हणाला, 'अहं सत्यम्'. त्याला त्याच्या अंतर्यामी प्रेमाचा साक्षात्कार झाला. शब्दांनी हे गूढ सांगतां येण्यासारखे नाही. गा! आनदनिर्भर होऊन गात सुटा. देवदूतदेखील आनंदाने नाचूं लागले आहेत. गा, आनंदाने वेडे होऊन गा."

वहाव खारच्या काव्यांत गूढानुभवाचे उल्लेख अनेक ठिकाणी आढळतात : 'अहं सत्यम्' चा घोप करून हौतात्म्य पत्करलेल्या मन्सूरच्या आख्यायिकेचा उल्लेख त्याच्या काव्यांत आढळतो. दुसऱ्या एका गूढ गीतांत तो लिहितो :

"मी जेव्हापासून माणसाच्या जीवनाचें रहस्य उलगडू लागलों आणि (परमेश्वरस्वरूपी) लीन झालो. तेव्हा देवदूतदेखील आनंदाने नाचूं लागले. गा, आनंदाने वेडे होऊन गा."

समाधीच्या अवस्थेसंबंधी व 'अहं सत्यम्'च्या साक्षात्काराच्या अनुभवासंबंधी अझीझ दरवेश हा संतकवि लिहितो :

"आपला अहंभाव वाकव आणि त्याचा सेतु करून संसार-सागर ओलांडून जा; आणि तेथें गेल्यावर परमात्म्यांत विलीन होऊन जा.

तेथे हिंदु-मुसलमान हा भाव नाही.

ऐक ऐक! तें आनंदाचें गोड गीत ऐक."

संत कवि ख्वाजा हवीव याने सत्यसंशोधनाच्या साधकाच्या अवस्थेत अनुभवलेल्या दिव्य प्रेमाचें आणि कैवल्यावस्थेचें ('फना'चें) वर्णन मदिरा व मानवी प्रीति यांच्या प्रतीकाच्याद्वारा पुढील शब्दांत केलें आहे :

"ज्याला आत्मस्वरूपाचा साक्षात्कार होतो, तो मदिरेचें पात्र उघडतो. त्याचा आनंद ओसंडू लागतो. तो धुंद होतो. त्याला आपल्या कनिष्ठ कोटीचा विसर पडतो. त्याला हिंदु कोण व मुसलमान कोण याचें भान राहत नाही."

गुलाम हसन गनाईच्या काव्यांत गूढानुभवाचे उल्लेख पुष्कळच आढळतात :

"मी आणि माझी प्रिया एकरूप आहोंत, असें मन्सूर म्हणाला. लोकांनी ते ऐकलें; पण त्यांना त्या उद्गाराचा वोध झाला नाही. फासावरदेखील तो आपल्या प्रियेला बिलगून राहिला आणि त्याने आपले उद्गार खरे केले."

दुसऱ्या एका गीतांत तो लिहितो :

"कवीला प्रेमज्वराची व्यथा झालेली आहे. प्रियेच्या आलिंगना-वाचन त्याला दुसरे औपध नाही साकी! घेऊं दे, मला एक घोट घेऊं दे."

अब्दुल कुडास रस-जीविदानी म्हणतो :

"धिक्कारिलें तुवां जरी वारंवार,
प्रीति ही अपार तुझ्यावरी
धावून जाईन वेगे दूर दूर
धावशील देवा कोठवरी..."

हिंदु कवि लक्ष्मणभट नगम लिहितो :

"मोठ्या पहाटेला सोडिलें मी घर,
होती तुझी ओढ अनावर
तुडविल्या पायी उन्हाच्या रे ज्वाळा,
तुझ्या रे दयाळा प्रेमापायी."

दुसरा एक हिदु कवि दयाराम गंजू लिहितो :

"इंद्रियमोहाच्या जटिल अरण्यीं,
धावे वेडावुनी जीव माझा
सिह जैसा शोधी सावज आपुलें,
तैसें मीं धुंडिले देवा तूज
श्वापदाच्या वाणी इंद्रिये ही माझी
पाठीशी लागली सोडीनात."

गुलाम हसन बेग अरिफ लिहितो :

"ऐका, डोंगरावरून वाहणारा हा झरा गातो आहे मी धडाडत धावत आहें, तो शांततेचा स्वर्ग गाठावा म्हणून. त्या अफाट सागरांत तो शांततेचा स्वर्ग मला भेटेल."

ह्या गीतांत अरिफने 'तौहिद' अवस्थेचा उल्लेख केला आहे. पीर अझीझ अल्लाह हदानी लिहितो :

"मी तुझ्याशी एकरूप होण्याची आस धरतों; पण ती सिद्धि महाकठीण आहे. सर्पाची सळसळ कोणाला हाताने धरून आवरतां आली आहे?

ऐका, या गाणाऱ्या, आक्रंदणाऱ्या हदानीला ऐका. तो तुमच्या वाटेवर आपल्या शरीराची कुर्बानी करीत आहे."

मकबूल शहा फुलावरी लिहितो :

"सुरम्य उद्यानी फुललेल्या फुला,
काटा शिरे माझ्या अंतरांत।
कोकीळावाणी मी आक्रंदोनी गाई
येई लवलाही सख्या माझ्या॥"

शमस फकीर याने योगसाधनेच्याद्वारा म्हणजे श्वासोच्छ्वासावर ताबा ठेवून, ध्यानधारणा करून येणाऱ्या कैवल्यानंदाचें वर्णन खालीलप्रमाणे केलें आहे :

"श्वास घेतां घेतां तुझा हो आठव,
तेणेंची अंतरी जाग आली
निरोधूनि श्वास झालों अंतर्मुख
गवसलें रत्न तेजोराशी."

"एकदा ध्यान केलें, की परमेश्वरचिंतनावस्थेचा अवधि वाढतो. दोन वेळां ध्यान केल्याने माणूस गंभीर होतो. तिनदा ध्यान केल्याने मनःशुद्धि होते. चौथ्यांदा ध्यान केल्याने माणसाला कैवल्याचा लाभ होतो."

मास्तर झिआदा कौल या गूढवादी भक्तकवीने ईश्वरसाक्षात्काराची मानवाच्या अंतरीची आस खालील गीतार्थात वर्णिली आहे :

"सखा! तो मला आपल्या प्रीतीच्या शपथेची खूण देऊन गेला; पण मी तिचें जतन केलें नाही. मीं तिला पात्र ठरले नाही. मी ती खूण आपल्या हृदयात ठेवावयास पाहिजे होती. मी प्रीतीसाठी माझें हृदय अर्पण करीन; पण शुद्ध आहे का? धड आहे का? त्याला तडे गेले आहेत. त्यावर अवमानाचे डाग पडले आहेत. अशा या हृदयाचा त्याला काय बरं उपयोग? मला शब्द सोडून गेले आहेत. माझ्या प्रियकराने माझी काय अवस्था केली आहे, ती मी कशी सांगू?"

वरील विचारप्रणालींचें व विचारविकासाचें मूल्यमापन : काश्मिरी भाषेत काश्मीरमधील तत्त्वज्ञानाचा जो विकास झाला त्याचा वर हा जो आढावा आम्ही घेतलेला आहे, त्यावरून दोन गोष्टी स्पष्ट होतात. काश्मिरी तत्त्वज्ञान्यांनी भारतीय तत्त्वज्ञानामधील अद्वैतमतावर भर दिलेला आहे; पण तसें करीत असतांना त्यांनी शांकरमतानुयायी वेदान्त्याप्रमाणे केवळ परतत्त्वाच्या ज्ञानावर भर न देता, त्यातील प्रवृत्तिपर अंगावर भर दिलेला आहे. त्यांनी जगातील तत्त्वज्ञानांत प्रथमच मानवतावादाच्या म्हणजेच विश्वबंधुत्वाच्या कल्पनेस स्थान दिले. ह्या मानवबंधुत्वाच्या कल्पनेने धर्मभेद व जातिभेद यांच्यावर मात करून, काश्मीरमध्ये समतेचें वातावरण निर्माण केलें. लल्लाने भारतीय तत्त्वज्ञानात ही जी भर टाकली त्यामुळे जातिभेद, वर्णभेद, धर्मभेद व स्थानभेद ह्यांचें उच्चाटन करण्यासाठी ज्यांनी आपला आवाज उठविला, त्या कबिरादि संतांच्या संप्रदायाची ती अधिष्ठात्री ठरली. लल्लाच्या समतेच्या शिकवणुकीमुळे काश्मीरमध्येच नव्हे, तर इतरत्रदेखील समतेच्या व विश्वबंधुत्वाच्या तत्त्वज्ञानाला एक प्रकारचा उठाव मिळाला.

शैवमताचा सुफीमतावर एवढा प्रभाव पडला की, सुफीसारखा मुस्लिम, हिंदूप्रमाणे परमेश्वरस्वरूप होण्याच्या मार्गावर आला; व हिंदूप्रमाणेच मरणोत्तर परमेश्वरस्वरूपी विलीन झाला. परमेश्वर ही एकच सद्वस्तु असून ती आत्मस्वरूप आहे, ही शिकवण देणें हे त्याचें जीवनकार्य बनलें. या बाबतीत त्याने ज्या साधनेचा अथवा उपासनामार्गाचा अवलंब केला त्याचें हिंदूच्या योगसाधनेशीं बहुताशी साम्य आहे. पुनर्जन्माचें हिंदु-तत्त्व सुफी-मतांत अनुस्यूत झाले आणि त्याचा सुफी तत्त्वज्ञान्यांच्या मतावर प्रभाव पडत गेला. शहा सादिक कलंदर याच्या खालील पंक्तीवरून ही गोष्ट स्पष्ट होते :

"आम्ही पुढे गेलों आणि मागे आलो; आणि आम्हाला कळून चुकलें की, ह्या संसारपथाला अंत नाही."

संदर्भ-ग्रंथ : ग्रिअर्सन, जे. व बार्नेट, एल, डी : *लल्ला-वाक्यानि ऑर दि वाइज सेइंग्ज ऑफ लाल, डेड, ए मिस्टिक पोएटेस ऑफ एन्शंट काश्मीर* (लंडन, १९२०); टेम्पल, आर. सी. : *दि वर्ड ऑफ लल्ला दि प्रॉफेट* (लंडन, १९२४); शितिकंठ : *श्रीमहानय-प्रकाश*, संपा. मुकुंदरामशास्त्री (श्रीनगर, १९१८); कौल, जे. एल : *काश्मिरी लिरिक्स, ए सिलेक्शन फ्रॉम काश्मिरी पोएट्स* (श्रीनगर, १९४५).

आर. के. काव
जे. एल. के. जलाली

तत्त्वज्ञान, ख्रिस्ती धर्मातील : ख्रिस्ती धर्म हा जीझस ख्रिस्त याने प्रस्थापित केलेला असून तो बिब्लिकल जुडाइझमच्या (जुडाइझमचें तत्त्वज्ञान–जुने टेस्टॅमेंट) आधारे घडविलेला आहे. चर्चेस व त्यांचे निष्ठावंत अनुयायी यानी त्याचा आन्तरराष्ट्रीय क्षेत्रांत प्रसार केलेला आहे. सध्या त्याच्या सर्व अनुयायाना पुन. एकत्र आणण्याचे सर्वदूर प्रयत्न चालू असले तरी ख्रिस्ती धर्माचे निष्ठावत अनुयायी हे परपराप्रिय व काही परिवर्तनप्रिय अशा दोन प्रवृत्तीत विभागले गेले आहेत. येशू ख्रिस्ताच्या जीवनाच्या ऐतिहासिक साक्ष्यानुसार सर्व मानवांसाठी परमेश्वरास अभिप्रेत अशा रीतीने नि.श्रेयस मिळविण्याचा ख्रिस्ताचा मार्ग, त्याचा क्रॉसवरील मृत्यु आणि शब्द व कृति याच्या-मार्फत त्याने दिलेली शिकवण व ख्रिस्ताचें पुनर्जीवन यांच्यामागे तो धर्म स्वत स व्यक्त करतो ख्रिस्ती धर्म हा प्रामुख्याने जरी मुक्तीचा मार्ग असला तरी त्याचे प्रज्ञान (विस्डम) हें मूलतः दैवी आहे, अशी श्रद्धा आहे. कारण ख्रिस्त हा सशरीर झालेला ईश्वराचा शब्द होय, असें मानण्यांत येते.

ख्रिस्ती तत्त्वज्ञानाचे तीन अर्थ : (१) 'तत्त्वज्ञान' हें प्रज्ञानास समानार्थक आहे असे समजून, ख्रिश्चन धर्माने ईश्वर, मानव व जग यांसबधी जे विचार माडले आहेत त्या सर्वाचा सग्रह म्हणजे 'ख्रिश्चन तत्त्वज्ञान' असे आपण प्रथम समजू शकतो. (२) नंतर 'तत्त्वज्ञान' म्हणजे 'मीमासा' किंवा 'धर्माच्या सैद्धान्तिक श्रुतीचा शास्त्रीय अर्थ लावणें' असेहि आपण समजू शकतो. या शीर्षकाखाली 'धर्मदर्शनें' म्हणतात अशा ख्रिस्ती धर्माच्या असख्य व विविध प्रणालीकरणांना आणता येईल. ॲक्वायनसचें 'सुमा थिऑलॉजिका' हे पुस्तक ह्या प्रकारचे उत्तम उदाहरण आहे त्यांच्यांतील विविधता ही परंपरावादी व परिवर्तनवादी यांच्यातील केवळ भिन्नतेमुळे आलेली आहे असे नाही, तर ख्रिश्चन धर्माच्या थोर विचारावरील मूलश्रद्धा एकदा स्वीकारल्यानंतर खुद्द परंपरावाद्यामध्येसुद्धा त्या विचारांचा अर्थ लावण्याचे स्वातंत्र्य असते हे मानल्यामुळे ही विविधता आलेली आहे, (३) शेवटी, 'तत्त्वज्ञान म्हणजे अस्तित्वाचे शुद्ध बुद्धिनिष्ठ शास्त्र असेहि काटेकोर अर्थाने म्हणतां येईल. ख्रिश्चन धर्माशी सुसंगत असलेली सत्ये निश्चित करण्यांत तत्त्वज्ञानाचा जो भाग यशस्वी होतो व जें तत्त्वज्ञान ख्रिश्चन धर्माचे पुढे वाढवलेले रूप असते, त्यालाहि आधुनिक विचारप्रणाली-नुसार आपण 'ख्रिश्चन तत्त्वज्ञान' म्हणू शकतो.

ख्रिस्ती धर्माचा इतिहास ज्या तीन कालखंडांत विभागला जातो त्यांच्याशी हे तीन अर्थ स्थूलमानाने जुळतात; अर्थात् त्याच्यांत काहीशी परस्परव्यापकताहि आहे : (१) पहिल्या एक हजार वर्षाच्या कालखंडात ख्रिस्ती धर्मातील सर्व थोर विचाराचे स्पष्टीकरण व विश्लेपण करण्यात आले आहे. त्याच्यासंबधी विवाद झाले आहेत आणि त्यांचें वर्गीकरण करून ते उद्‌घोषित करण्यांत आले आहेत. उलट दुसऱ्या बाजूला चर्चच्या ग्रीक व लॅटिन फादर्सनी धर्मदर्शनाच्या प्रणालीतील महत्त्वाच्या भागांचा विस्तार केलेला आहे. (२) यानंतरचा पांचशे वर्षाचा कालखंड हा चर्चप्रधानतेचा होय. हा काल धर्मदर्शनांच्या समन्वयाचें सुवर्णयुग समजले जाते. याच वेळी बुद्धिनिष्ठ (प्रामुख्याने ॲरिस्टॉटलच्या) तत्त्वज्ञानाचा समृद्ध विकास झाला (ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानाचा ऊहापोह 'ॲरिस्टॉटल' या लेखांत केलेला आहे.) (३) तिसरा कालखंड हा साडेचार शतकांचा आहे. ह्या कालखंडात धर्मदर्शनाच्या बाहेर तत्त्वज्ञानाच्या प्रणालींचा धर्म-निरपेक्ष असा विकास झाला; आणि त्यांत बुद्धि व श्रद्धा यांच्यांतील परस्परसबंधाची समस्या नव्याने निर्माण झाली. मलेब्रँके आणि लाइब्निझ याच्या सदोष व चुकीच्या समन्वयाव्यतिरिक्त या तत्त्व-ज्ञानाचा कल हा ल्यूथरच्या प्रॉटेस्टंटवादाकडे आहे, तसाच बुद्धि व श्रद्धा यांच्या संपूर्ण विभक्तीकरणाकडे किंवा देकार्त व बर्क्ले यांच्या तत्त्वज्ञानांत व्यक्त झालेल्या शांततामय सहजीवनाकडे तो झुकलेला दिसतो. काही वेळां ह्यूम व कांट यांच्या तत्त्वज्ञानांत व्यक्त झाल्या-प्रमाणे त्याला संशयवादाचा रंग आलेला दिसतो; किंवा काही वेळां प्रबोधनाच्या तत्त्ववेत्त्यांच्या अतीतईश्वरवादांत व्यक्त झाल्याप्रमाणे बुद्धीने श्रद्धेचें संपूर्ण उच्चाटन करण्याकडे तो झुकलेला दिसतो. काही वेळां हेगेल व तत्सम तत्त्ववेत्त्यांच्या अन्त स्थितत्वाच्या तत्त्वज्ञानात बुद्धीने श्रद्धेस पूर्णपणें ग्रासून टाकण्यांत तो व्यक्त होताना दिसतो; किंवा किर्केगार्ड याच्या तत्त्वज्ञानात दिसते त्याप्रमाणे बुद्धीने श्रद्धेची जी गळचेपी केली तिच्यापासून श्रद्धेची सुटका करण्याकडे तत्त्वज्ञानाची प्रवृत्ति दिसते; किंवा शेवटीं पूर्ण तत्त्वज्ञान व ख्रिस्तीधर्म यांच्यातील स्वाभाविक सुसंवादाचें पुनर्विस्तारीकरण करण्याकडे तत्त्वज्ञानाचा कल झुकलेला दिसतो. यांत बुद्धीला स्वत.च्या अपूर्णत्वाची जाणीव आहे. ती सर्व प्रमुख इच्छा व मागण्या याची पूर्ति करून घेण्याचा जो प्रयत्न करते, तो यांत व्यक्त झालेला दिसतो. बुद्धिप्राधा यवाद, चिद्वाद, भासवाद, भौतिकवाद यांसारख्या प्रणालीमध्ये असणारा विरोध व परस्पर-व्यावर्तकता काढून टाकण्याचा प्रयत्न, ह्या पूर्ण तत्त्वज्ञानांत व्यक्त झालेला आहे. वर आपण जो भेद केलेला आहे, त्याच्यांतील तिसऱ्या अर्थाने ख्रिश्चन तत्त्वज्ञानाच्या घडणीचा प्रयत्न न्यूमन, ब्लॉन्डेल, 'नीति व धर्म याची दोन उगमस्थाने' हा ग्रंथ लिहिणारा बर्गसन, मार्सेल, लाव्हेल, मॅरिटन, मॅरेशाल आणि 'न्यू स्कूलमेन' पंथांतील इतर अनेक विचारवंत यांच्या तत्त्वज्ञानांत सापडतो. ते आपले निष्कर्ष सामान्यतः विश्लेषणाच्या मार्गाने ऐंद्रियप्रत्ययात्मक सृष्टि व सवेदनांतील सृष्टि याच्या विश्लेषणा-वर आधारतात. त्याचप्रमाणे मानवी बुद्धीचें जन्मजात गतिशास्त्र व व्यक्तिमत्त्वाच्या सर्व अंगोपांगांचे सखोल ज्ञान याच्या जाणिवेच्या विश्लेषणावरहि त्यांचे निष्कर्ष आधारलेले आहेत. (*या तिसऱ्या काल-खंडासाठी 'तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य दृष्टिकोण' हा लेख पहा*).

ईश्वर, जग व मानव यांसंबंधाच्या ख्रिश्चन प्रज्ञानाचे थोर विचार : (अ) ज्या दृश्य व अदृश्य वस्तूंनी हे विश्व बनले आहे त्या सर्वाचा ईश्वर हा एकमेव स्रष्टा होय ईश्वर हा सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असल्याने त्याने हें जग शून्यांतून निर्माण केले आहे. ह्याचा अर्थ असा की, पूर्वी-अस्तित्वांत असलेले कोणतेहि द्रव्य, आकार किंवा साधनें यांच्या मदतीशिवाय त्याने हे जग निर्माण केले आहे; म्हणजेच प्रत्येक वस्तु ईश्वराचा स्वत.चा अंश असते व ईश्वरात सहभागी असते. ईश्वराने हें जग मुक्त अशा स्वेच्छेने घडविलें आहे; म्हणजेच त्याने जग हें कोणत्याहि अपरिहार्यतेतून किंवा गरजेंतून निर्माण केलेलें नसून, तें केवळ त्याच्या आज्ञापक शब्दाच्या सामर्थ्यातून निर्माण झालें आहे. त्याच्या याच कार्यपद्धतीने तो जगाचें संगोपन करतो व सर्व वस्तूंना त्यांच्या नियंत उद्दिष्टाप्रत नेत असतो. तो वस्तूंना चांगल्या व वाईट कृत्यांचा योग्य तो मोबदला मिळेल अशा रीतीने त्याच्या नियत

उद्दिष्टांना पोहोचवितो. त्याचें कारकत्व सर्व प्राणिमात्रांना पूर्णतया निर्माण करीत असल्याने तो त्यांचें केवळ निमित्तकारण म्हणून त्यांच्या अतीत राहत नाही, तर तो त्यांचा गूढतम अंत.प्रेरक असतो व त्याच्याशिवाय प्राणिमात्र एक क्षणभरसुद्धा जगू शकत नाही.

ईश्वर हा त्याच्या स्वत पुरता पाहिल्यास सर्व प्रकारच्या शुद्ध पूर्णतांनी परिपूर्ण असतो. तो एकमेव, अद्वितीय, असंकीर्ण किंवा निर्गुण असतो व त्याच्यासारखा किंवा त्याच्याहून श्रेष्ठ असा दुसरा कोणीहि नसतो. यामुळेच आपण देवत्व, सारतत्त्व, बुद्धि, शक्ति, प्रेम यांसारख्या भाववाचक नामांनी त्याचें यथार्थपणे वर्णन करूं शकतों आणि त्याचप्रमाणे आपण त्याला ईश्वर, सत्ता, सर्वप्रज्ञावंत, सर्वशक्तिमान्, सर्वप्रेममय अशा मूर्त संज्ञा देऊं शकतों. शिवाय कसेंतरी करून त्याची पूर्तता दाखविण्यासाठी ईश्वराची अनेक नांवें आपण वापरली पाहिजेत. अशा नांवांत प्रमुख नांवें आहेत तीं अशी : सत्ता, चिन्मय, आत्मबोध, सत्य, शिव, आत्मसंकल्पक, आत्मप्रेमी, सुंदर, सुखी, शक्तिमान् आणि यांच्याशी संवादी अशी जी सापेक्षपदे आहेत ती जिवंत प्राण्यांच्या संदर्भात वापरावयाची असतात. इतके करूनहि पार्थिवतेतून निर्माण झालेली कोणतीहि संकल्पना किंवा कोणताहि शब्द या अनंत व अतुलनीय चैतन्याचें यथार्थपणें व्यक्तीकरण करूं शकत नाही; आणि या अर्थाने ईश्वर हा अवर्णनीय महत्तमच राहतो व त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान झालें नाही तरी "ईश्वर जें नाही हे जेव्हा कळतें तेव्हा तो आपणांस उत्तमपणें समजतो." ईश्वराला बव्हंशी पुढील अभाववाची पदे वापरण्यांत येतात : अनंत, अपरिमित, अनिर्मित, सनातन (अकालिक), अपरिवर्तनीय.

ईश्वराच्या आत्मजागरूकतेची पूर्णता व आत्मप्रेमाचे सुख इतके विशाल असतें की, त्याच्या अस्तित्वाच्या ऐक्यांत पिता, पुत्र व पवित्र आत्मा या तीन व्यक्तींची तो त्रिमूर्ति असतो. पित्यापासून पुत्र किंवा शब्द शाश्वतपणें स्रवत असतो, परंतु तो कारणसंबंधांतून नव्हे तर केवळ शुद्ध बौद्धिक कोटींतून निपजतो; कारण कारणसंबंधाला ईश्वरामध्ये स्थान असूं शकत नाही. उपपत्तीच्या सर्व प्रक्रियेंत पित्यापासून अपत्य निर्माण होतांना अपत्याच्या ठिकाणी जनकाचे गुणधर्म यावयास पाहिजेत. भौतिक निर्मितीच्या बाबतींत अशा गुणधर्मांचें एकरूपत्व दोघांमध्ये वेगळेपणाने दिसतें; पण दैवी व बौद्धिक निर्मितीत हे एकरूपत्व पूर्ण असण्यासाठी त्यांच्या स्वभावाचें केवळ एकरूपत्वच असूं शकते. जनक व जनित ह्या दोघांचें सारच समान असते. जरी संख्येच्या दृष्टीने ते दोन भिन्न असले तरी ते एकच दैवी वस्तु असतात. त्यांचा संख्यात्म भेद हा केवळ त्यांच्या संबंधाच्या (पिता-पुत्र) द्वित्वामुळे असतो; आणि ॲरिस्टॉटलपासून ही गोष्ट विख्यात आहे की, संबद्ध पदांच्या सत्यतेमध्ये संबंध हा स्वतः काहीहि भर घालत नसतो किंवा काहीहि कमी करीत नसतो. पुत्राला शब्द (लोगोस) असेंहि समजतात; कारण ही आध्यात्मिक निर्मिति समजण्यासाठी मन हें स्वत.स शब्दांच्याद्वारा व्यक्त करतें. हा सर्वांत जवळचा दृष्टान्त आपणांस वापरतां येईल. ज्या अर्थी ईश्वर हा पूर्ण आत्मविज्ञापनाच्या गुणाने ओळखला जातो त्या अर्थी तो आपल्या शाश्वततेंत स्वत:ला पूर्णपणे व्यक्त करीत असतो; म्हणजे स्वत.स व्यक्त करीत असतो तेव्हां तो पूर्णपणें देवता असतो व तितकाच तो स्वत.स व्यक्त केल्यावरहि दैवी असतो. त्याचें पूर्णत्व निरपेक्ष असण्यासाठी त्याचें आविष्करण हें संपूर्ण व असाधारण असावयास पाहिजे; आणि म्हणून त्याचा शब्द हा त्याचा 'निर्मित एकुलता एक पुत्र' असला पाहिजे

ज्या अर्थी ईश्वर हा आनंदपूर्ण प्रेम व तसेंच आत्माश्रयी चैतन्य असतो त्या अर्थी पिता व पुत्र यांच्या परस्पर पूर्णप्रेमापासून त्यांच्या प्रेमाचें 'पवित्र आत्मा' नांवाचे समसाररूप असलेलें असें असाधारण पद संभवते.

ह्या तिघांचें एकांत वर्णन करून सांगण्यासाठी ख्रिश्चन लोकांनी 'व्यक्तीच्या' कल्पनेचा उपयोग करून घेतलेला आहे, व ती कल्पना 'बुद्धिस्वरूपी संपूर्ण सुस्पष्ट आत्माश्रयी तत्त्व' अशा रीतीने समजली जाते. या अर्थाने ईश्वर हा केवळ निर्विशेष पूर्ण असतो व त्याच्या अंतर्गत तीन पुरुष एकरूप झालेले असतात. हे पुरुष ईश्वराचीं अंगें असूं शकत नाहीत; कारण जें अविभाज्य असते त्याला स्वत.ला अंगे असू शकत नाहीत. केवळ आपल्या अपूर्ण ज्ञानाच्या संदर्भात तशी अंगे असूं शकतात; पण वस्तुतः ते तीन पुरुष (व्यक्ति) असतात.

येशू ख्रिस्त हा मूर्तिमंत शब्द आहे. तो खरा मानव व खरा ईश्वर आहे. तो या दोन स्पष्ट रूपांत एक दैवी पुरुष आहे. तो स्रष्टा व सृष्ट प्राणी यांच्यांतील पूर्ण मध्यस्थ आहे त्याची ती दोन रूपें एकमेकांत मिसळत नाहीत किंवा एकीभूतहि होत नाहीत. त्याचें मानवी व दैवी रूप यांच्या प्रगाढ ऐक्यांत पूर्णतः अतीत व अपरिवर्तित राहतें; त्याच्या दैवी स्वरूपाच्या शाश्वत अस्तित्वाच्या आधारानेच आणि त्याच्यामार्फतच त्याचें मानवी रूप अस्तित्वांत राहतें.

ईश्वर व ख्रिस्त यांसबंधीची ही मूलभूत शिकवण रोमन कॅथॉलिक व तथाकथित 'सनातनी पौर्वात्य' चर्चेस ह्यांना समायिकरीत्या मान्य आहे. मात्र ख्रिस्ताच्या कल्पनेसंबंधी ज्याचा मतभेद आहे असे काही अल्पसंख्य नेस्टोरिअन्स यात समाविष्ट होत नाहीत. अँग्लिकन्स्ना ही शिकवण सर्वसाधारणपणे मान्य आहे; परंतु प्रॉटेस्टंट पंथांत जी परिवर्तनें झाली त्यांचा अँग्लिकन्स्वर काहीसा परिणाम झाला आहे. ते त्रिमूर्तीचा (ऐक्यतत्त्वाचा) अस्वीकार करतात, ईश्वराची संपूर्णतः स्वतंत्र सत्ता आग्रहाने प्रतिपादन करीत राहतात; त्यामुळे ईश्वरासंबंधी कोणत्याहि तात्त्विक विचारांना प्रतिबंध होतो. ('बार्थिझम' हें याचें एक उदाहरण आहे.). तसेंच कॅल्व्हिनिझममध्ये ईश्वरी प्रज्ञानाला संक्षेप देऊन त्याच्या निरंकुश इच्छाशक्तीवर भर दिला गेला आहे. ख्रिस्तासंबंधी विचार प्रकट करतांना त्याचें अस्तित्व कोणत्या स्वरूपाचें आहे, ते मूलभूत सत्तारूप आहे का पुरुषप्राय व्यक्तिरूप आहे, असे प्रश्न ते टाळतात आणि तात्त्विक संकल्पनांच्या परिभाषेंत निश्चित काहीहि म्हणत नाहीत. मात्र धर्मग्रंथांत ईश्वराचा पुत्र, मानवाचा पुत्र, स्वामी आणि प्रेषित ह्या ज्या ख्रिस्तासंबंधी अनेक संज्ञा वापरलेल्या आहेत, त्यामात्र त्यांना मान्य आहेत. मात्र त्यांचे परंपरावादाशी जे प्रमुख मतभेद आहेत ते माणसे व ख्रिस्त ह्यांच्यांत जे प्रत्यक्ष ऐक्य आहे त्या बाबतीत आहेत. मानवाचें ईश्वराशी ऐक्य, ल्यूथर मानतो त्याप्रमाणे कोणत्याहि कर्माशिवाय केवळ श्रद्धेने कॅल्व्हिनच्या मताने संपूर्ण पूर्वनियतीच्या, पाएटिस्टाना अभिप्रेत असल्याप्रमाणे संस्कार न घडवितां केवळ नीतीच्या मार्फत किंवा रिव्हायव्हलिस्टपंथ मानतो त्याप्रमाणे आकस्मिक ईश्वरी हाक आणि साक्षात्कार वगैरेंच्या मार्गांनी प्राप्त करून घेतां येतें.

(ब) **विश्व** . विश्व हे ईश्वराशी समकक्ष अशी निरुपाधिक अंतिम सत्ता नव्हे. उलट विश्व हे स्वत.च्या संपूर्ण अस्तित्वासाठी सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् अशा सद्वस्तूवर अवलवून असलेले असे एक अनिरुद्ध सर्जन होय म्हणून त्याचे सत्यत्व हे सपूर्णत सापेक्ष आहे. कारणता ही समानता व भेद हे दोन्ही व्यंजित करीत असल्याने सर्जनांतून स्रष्टा व्यक्त होत असतो; परतु तो केवळ अपूर्ण अर्थाने. विश्व हे एखाद्या उपाधीप्रमाणे ईश्वराला व्यक्त करते, त्याप्रमाणे झाकूनहि टाकतें. ते आपल्या मते सान्त, शुद्ध व अजड असे आत्मे आणि मनुष्यप्राण्यापासून ते थेट निर्जीव पदार्थापर्यंत सर्व जड पदार्थाना सामावते. विश्व हे ईश्वरावर केवळ त्याच्या निर्मितीकरिताच अवलवून असते असें नाही; तर त्याचें सातत्य, पूर्ति व अंत यांसाठीहि ते ईश्वरावर अवलंवून असते. याप्रमाणे ईश्वर हा त्याच्या सगोपक आणि नियामक व कारक शक्तीनी विश्वात सर्वत्न प्रगाढ रीतीने व्यापून राहिलेला आहे. ईश्वर हा विश्वाचा अन्तर्यामी आहे व तो विश्वातील प्राणिमात्नाचा त्याच्या विशिष्ट अंतर्गत नियमाच्या अनुरोधाने, त्याची परिपूर्णता गाठण्याच्या दिशेने त्यांच्यात सतत विकास घडवून आणीत असतो. अशा रीतीने ईश्वर प्रत्यक्षपणे अशिव निर्माण न करताहि (भौतिकतेच्या अस्तित्वामार्फत) भौतिक अशिव या विश्वांत राहू देतो, त्याचप्रमाणे जे नैतिक अशिव निर्माण केलेल्या जीवाच्या स्वतन्त्र इच्छाशक्तीपासून उत्पन्न होतें, ते नैतिक अशिवहि या जगात तो राहूं देतो. ईश्वर हा दोन्ही अशिवाचा सपूर्ण विश्वाच्या कल्याणासाठी उपयोग करून घेऊं शकतो.

(क) **मानव** : सर्वात श्रेष्ठ प्राणी बुद्धिमान् असतो, व तो म्हणजे मानव. त्याचा बौद्धिक आत्मा हें चित्तत्व (स्पिरिट) असते व तेच सर्व जडाला चैतन्य पुरविणारे असें त्याचे साररूप असतें. मानवामध्ये आध्यात्मिक व अमर अशा आत्म्याचें संप्रवेशन होत असल्याने मानवाच्या ठिकाणी हक्क व कर्तव्ये यांची क्षमता निर्माण होते; आणि त्याचा स्वतन्त्रपणे व जवावदारीने त्याने पाठपुरावा करावयाचा असतो. याप्रमाणे पूर्णाच्या सेवेसाठी केवळ साधन न बनतां मानव स्वत.च स्वत.चे उद्दिष्ट बनतो व तो स्वत.करिताच ईश्वराचाहि आवडता बनतो. ह्यामुळे त्याला एक प्रकारची प्रतिष्ठा प्राप्त होते, व तिच्यामुळे 'मानव हा ईश्वराच्या प्रतिमेप्रमाणे घडविलेला आहे' असें म्हटले जाते. त्याच्या या प्रतिष्ठेस अनुरूप होण्यासाठी त्याने नैतिक नियमांचे पालन केले पाहिजे मानव-व्यक्तीच्या स्वभावांत जी आध्यात्मिकता अनुस्यूत असते व जी त्याच्या शारीरिकतेवर अधिराज्य चालविते, तिचें एक अपरिहार्य व्यक्तीकरण म्हणजे नैतिक नियम होत. याप्रमाणे मानवाने आपले विचार व कृति यांमध्ये सर्वश्रेष्ठ अंतिम सत्ता जो ईश्वर तोच आपला स्रष्टा, स्वामी व अतिम अर्थ किवा श्रेय आहे हे मान्य केले पाहिजे. त्याचप्रमाणे इतर माणसे ही स्वत च अंतिम उद्दिष्टें आहेत असे समजून, त्याच्याविषयी आदर व प्रेम वाळगले पाहिजे. आपल्याप्रमाणेच त्यांना जगण्याचा, निकोप आरोग्य ठेवण्याचा, स्वत.च्या गरजा भागविण्यासाठी भौतिक वस्तु सपादन करण्याचा, सुव्यवस्थित शांतता, स्वातत्र्य व सत्य अनुभविण्याचा हक्क असतो व तो प्रत्येकाने इतराच्या वावतीतहि उचलन धरला पाहिजे. कुटुंवापासून राज्यसंस्थेपर्यंत प्रत्येक सामाजिक पातळीवर योग्य प्रमाणांत कारभार करण्याचा प्रत्येकास हक्क असला पाहिजे. अधिक जागतिक कल्याणाकरिता प्रत्येक मानवाने सत्याचा व इतर मूल्यांचा त्यांच्या अधिकृत उच्चनीच श्रेणीमध्ये पाठपुरावा करावयाचा असतो श्रेष्ठ नैतिक मूल्ये ज्या वेळी धोक्यांत असतात, तेव्हा सर्व प्रकारच्या अशिवांच्याविरुद्ध जरूर पडल्यास स्वत.चे जीवित धोक्यात घालूनहि झगडा केला पाहिजे. कोणत्याहि नैतिक नियमांच्याविरुद्ध होणारें कोणतेहि पाप हे ईश्वराविरुद्ध केलेला गुन्हाच असतो असें मानले पाहिजे; कारण ईश्वर हा मानवाच्या स्वभावाचा व म्हणून नीतीचा निर्माता असतो. पश्चात्ताप व क्षमाशीलता हे थोर गुण आहेत; परंतु ईश्वर त्यांचा अतिरेक करीत असतो व त्यांच्यामार्फत मानव आपल्या अमर आत्म्यास अध.पतनापासून वाचवू शकतो.

मानवी ज्ञानांत सवेदनशीलता व बुद्धिनिष्ठा यांचा मिलाफ असतो. आपली ज्ञानेंद्रियें आणि बुद्धि यांचा उपयोग करून स्वत.संवधीचे आणि जग व ईश्वर यांसवंधीचे ज्ञान तो वाढवू शकतो. हें त्याचें ज्ञान तर्कशुद्ध, साधार, चिकित्सापूर्ण व वास्तव असते, पण सदैव अपूर्ण असते. ह्या ज्ञानास पुष्टि देण्यासाठी तो ख्रिस्ताच्या ठिकाणी ईश्वराचें जें अधिकृत आविष्करण झालेलें होतें, त्याला स्वत च्या अनिर्वध पण बुद्धिनिष्ठ श्रद्धेची अनुमति देऊं शकतो. आनंदगर्भ अंतर्ज्ञानाच्या साहाय्याने जेव्हा मानवाचा आत्मा स्वत.मध्ये ईश्वर व जगांतील सर्व वस्तु पाहूं शकेल, तेव्हा त्याची खरी नियति प्राप्त करून घेण्याची शक्यता त्याला सापडेल. यामार्गे ईश्वराची आत्मजागृति आणि शाश्वत आत्मनियंत्नण यांत त्याला सहभागी होतां येईल.

मध्ययुगीन आणि आधुनिक कालांतील व्यवस्थित ईश्वरवाद : ह्या काळांतील अनेकविध ईश्वरवादी दर्शने सर्वस्पर्शी संश्लेषणे आहेत. त्यांच्यात ख्रिश्चन धर्मातील साक्षात्काराच्या थोर विचाराचें विश्लेषण केलेलें आहे व बुद्धिवादी रीतीने समर्थन करण्यांत आलेलें आहे. शुद्ध केलेल्या सत्ताशास्त्राने मिळालेल्या सूचनांना अनुसरून त्यांची या दर्शनांत पद्धतशीरपणें माडणी केलेली आहे. त्यांत मानवाचें अमर व सर्वश्रेष्ठ असें रूपान्तर करण्यासाठी मानवसमाजास आवाहन करण्यांत आलेले आहे. विकसनशील मानवाच्या इतिहासांत घडत आलेल्या स्वभावाची प्रगाढ जाणीवहि त्यांतून व्यक्त झालेली आहे. (त्यांची प्रमुख लक्षणे ही ऑगस्टीन, डायोनिशियस, अ‍ॅवेलार्ड, अल्वेरटस मॅग्नस, वोनाव्हेचर, अ‍ॅक्वायनस, डन्स स्कॉटस इत्यादीसारखे प्रमुख तत्त्ववेत्ते व ईश्वरवादी याच्यावरील लेखांत व्यक्त झालेली पाहावयास मिळतील.)

ख्रिश्चन तत्त्वज्ञानाचा आधुनिक विकास : या ईश्वरवादी दर्शनात वद्धमूल असलेले तत्त्वज्ञान विविधागी, पण एककेद्राभिसारी अशा तात्त्विक संशोधनांनी वनलेले आहे या सर्व संशोधनाची परिणति अशा निष्कर्षात झालेली आहे की, मनुष्य हा स्वभावत. या जगात ईश्वराच्या संभाव्य आत्मप्रकटनाकडे साक्षात्कारांमार्फत जाण्यास मोकळा असतो व तो गतिमानपणे त्याकडे झुकत असतो, आणि मरणोत्तर तो आनंदमय दिव्य दृष्टीच्या मार्गे त्या दिशेने जात असतो. न्यूमनचा 'ग्रामर ऑफ असेंट', व्लॉन्डेलचा 'अ‍ॅक्शन', मॅरेशालचा 'पॉइंट ऑफ डिपार्चर ऑफ मेटॅफिजिक्स', वर्गसनचा 'टू सोअर्सेस', लोनर्गनचा 'इन्साईट', रुझेलॉटचा 'इन्टलेक्चुअ‍ॅलिझम', या ग्रंथांतून व आणखी इतर अनेक लेखकाच्या लिखाणांतून, मानवाचा अपूर्ण स्वभाव आणि त्याची अतिभौतिक परिपूर्ति याचें परस्परपूरकत्व सोदाहरण स्पष्ट करण्यासाठी

विचार मांडले गेले आहेत. मानसशास्त्रीय, भासवादात्मक, सत्ताशास्त्रीय किंवा अतीतवादी विश्लेषणाच्या मार्गाने या ग्रंथकारांनी असें दाखविलें आहे की, माणसाची गूढतम व अतिव्यापक इच्छा ही त्याच्या प्रत्यक्ष आवाक्याच्या वरीच बाहेर जाते; आणि ती अस्तित्वाच्या पूर्णतेपर्यंत जाऊन भिडते; पण माणसाची ही जन्मजात इच्छा त्याच्या संपूर्ण गतिमानतेचें प्रमुख उगमस्थान असल्याने, ती असाध्याची इच्छा राहत नाही; तर ती उलट निश्चित अशा प्राण्याची इच्छा असते. मानव हा खरोखरच अशा मर्मदृष्टीस पात्र असतो, आणि आधी मानवाच्या श्रद्धेने व नंतर त्याच्या अंतर्ज्ञानाने मानवाची ईश्वरास प्राप्त करून घेण्याची जी इच्छा असते, ती तृप्त करण्याचे ईश्वर मुक्तमनाने ठरवूं शकतो. थोडक्यांत, तत्त्वज्ञानी म्हणून त्यांची अशी धारणा आहे की, सर्व तत्त्वचिंतनास जी इच्छा मार्गदर्शन करते, तिला केवळ तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत समाधान लाभू शकत नाही आणि पुढे जाऊन ती संभाव्य ईश्वरदत्त परिपूर्णतेची आकांक्षा धरते. याप्रमाणे श्रद्धेच्या सयुक्ततेचें पुरेसें समर्थन करण्यांत येतें.

संदर्भ-ग्रंथ : टिक्सेरोन्ट, जे. : *हिस्टरी ऑफ डॉग्माज*, ३ खं. (सेंट लुई, १९१०–१९१६); ट्रेस्मॉन्टन्ट, सी. : *दि ओरिजिन्स ऑफ ख्रिश्चन फिलॉसफी*, अनु. एम. पाँटिफेक्स (लंडन, १९६२); नेडोन्सेली, एम. : ईज देअर ए *ख्रिश्चन फिलॉसफी ?* अनु. आय. ट्रेथोवान (न्यूयॉर्क, १९६०); ट्रेथोवान, आय : *ॲन एसे इन ख्रिश्चन फिलॉसफी* (लंडन, १९५४).

आर. व्ही. डस्मेट

तत्त्वज्ञान, गुजरातींतील : प्रास्ताविक : भारतात बोलल्या जाणाऱ्या इतर प्रादेशिक भाषांप्रमाणे गुजराती भाषाहि प्राकृताचें रूपान्तर आहे. गुजराती भाषेचें हल्लीचें स्वरूप घडविण्यास सुरुवात झाली त्यापूर्वी गुजरातच्या लोकाची मातृभाषा 'गौर्जर अपभ्रंश' होती. गौर्जर अपभ्रंशाचा काळ सुमारें ९०० ते १२५० हा गणला जातो. अशा रीतीने गौर्जर अपभ्रंशांतून निर्माण झालेल्या गुजराती भाषेस तिच्या हल्लीच्या स्वरूपापर्यंत विकास होण्यास सुमारे ४०० वर्षे लागली; आणि म्हणून इ. स. १२५० पासून १६५० पर्यंतची गुजराती भाषा ही 'जुनी गुजराती' म्हणून समजली जाते. जुनी गुजराती भाषा हीसुद्धा गुजराती तर आहेच, आणि म्हणून, आपण इ. स. १२५० पासून आजपर्यंत तिच्यांत लिहिले गेलेले महत्त्वाचे चिंतनात्मक ग्रंथ आणि ग्रंथकार यांचा तात्त्विक दृष्टिकोणांतून परिचय करून घेण्याचा प्रयत्न करूं.

कवि नरसिंह मेहता आणि मीराबाई : गुजरातच्या चिंतनात्मक साहित्याची पहिली मौलिक देणगी आपणांस गुजरातचे आद्यकवि नरसिंह मेहता (१४१४ ते १४८१) यांच्यापासून मिळाली आहे. नरसिंह मेहता यांनी आपल्या पदांतून भक्तिरस तर वाहविलाच, पण त्यांतून भक्तीचें तत्त्वहि समजाविलें आहे. भक्तीला ज्ञान, वैराग्य, आणि नीतीच्या साहचर्याची अतिशय आवश्यकता असते, ह्या मुद्द्यावर त्यांनी वारंवार अतिशय भर दिला. अशा प्रकारच्या भक्तीचा सर्व सजीव प्राणिमात्रांस एकसारखा अधिकार असतो, भक्तीमुळे कर्माचा सहज नाश होतो, भक्तीच्यामार्फतच ईश्वराचें सर्व ठिकाणी दर्शन होऊं शकते वगैरे भक्तिमार्गाचे मूलभूत सिद्धान्त स्पष्ट करून शुद्ध भागवत-धर्माच्या प्रणालीस सांभाळून ठेवण्यांत नरसिंह मेहता यांनी महत्त्वाची कामगिरी बजावली आहे. शुद्ध भक्तिरसाने ओथंबलेल्या मीराबाईच्या (१४०३ ते १४७०) पदांनीहि भक्तीच्या आदर्श स्वरूपाची गुजरातला जाणीव करून दिली आहे.

नरसिंह मेहतांनी धर्मचिंतनाबरोबर तत्त्वचिंतनहि केलेलें आहे. त्यांच्या अतिशय लोकप्रिय बनलेल्या 'प्रभातिया'मध्ये आपणांस वल्लभाचार्यांच्या शुद्धाद्वैताशीं जुळणारा सर्वेश्वरवाद पाहावयास मिळतो. "पहा, आकाशांत कोण फिरतो आहे ?" "मी तोच आहे, मी तोच आहे" असे शब्द तो बोलत आहे. "अखिल ब्रह्मांडांत श्रीहरि, तूं एकच आहेस; विविध रूपानी तूं अनंत दिसतोस". चित्र आणि चैतन्याचा विलास ही एकरूप आहेत. ब्रह्म ब्रह्माबरोबर क्रीडा करीत आहे. आकार दिल्यानंतर विविध नामरूपें तयार होतात, शेवटी ते सर्व सोनेच असते, वगैरे ओळी गाणाऱ्या नरसिंह मेहताच्या मतें जगांतील सर्व जड पदार्थ आणि चिन्मय आत्म्याच्या रूपाने दिसलणारे तत्त्व हे शेवटी एकच आहे, व तें परमात्मा आहे. परमात्म्याविषयीचा नरसिंह मेहतांचा हा भाव पाहिला असतां त्यालाहि स्पिनोझाप्रमाणे 'ईश्वरोन्मत्त पुरुष' (गॉड-इन्टॉक्झिकेटेड मॅन) असे समजणें उचित मानावयास पाहिजे.

कवि मांडण बंधारा : नरसिंह मेहता आणि मीराबाई यांच्या कालानंतर गुजरातेंत श्रीमद् वल्लभाचार्य (इ. स. १४७९ ते १५३०) यांच्या संप्रदायाचा प्रचार झाला. या संप्रदायाने भक्तिमार्गाची परंपरा बळकट केली; पण त्याचबरोबर भक्तिमार्गाच्या कित्येक भयस्थानांना पण जागा करून दिली. अर्थात् वल्लभसंप्रदायाने उपदेशिलेल्या शृंगार-मिश्र कृष्णभक्तीचा सामान्य दर्जाच्या मुमुक्षूवर विपरीत परिणाम झाला होता, आणि त्यामुळे गुजरातेत धार्मिक जीवनांत नैतिक शैथिल्याचा प्रवेश झाला होता. याउपरान्त कर्मकांडाची जडता, संशय, अंधश्रद्धा, पाखंड वगैरेंचा जोरहि वाढलेला होता. याप्रमाणे चालू असलेल्या जीवनाचे निवान्तपणे निरीक्षण करून त्याचें कठोर परीक्षण करण्याची आवश्यकता निर्माण झाली होती. ह्या आवाहनास आपल्या काळांत मांडण बंधारा (इ. स. १५५० च्या आसपास) यानी 'प्रबोध-बत्तिशी' नांवाच्या काव्यकृतिद्वारा उद्घोषित केलें.

कवि अखा : मांडण बंधारा यांनी सुरू केलेल्या जीवन-आलोचनेस अधिक सखोल व धारदार करण्याचें कार्य मध्ययुगीन गुजरातचे समर्थ ज्ञानी कवि 'अखो' ऊर्फ 'अखा' (इ. स. १५९१ – १६५९) यांनी आपल्या 'छप्पा' द्वारा केलें. "एका मूर्खाला अशी सवय होती की, जो जो दगड त्याला दिसे त्याची त्याची तो देव म्हणून पूजा करी." "कपाळावर चंदन लावता लावतां त्रेपन्न वर्षे लोटली. जपमाळेचे मणी घासले गेले, तीर्थयात्रा करून करून पाय दमले, तरी हरि काही पावला नाही." "जो वरून मोठा वाटतो त्याला मोठा समजू नकोस, आणि जो क्षुद्र वाटतो तो तसा मुळीच नसतो." "मोठ्याच्या ठिकाणी राम दुप्पट भरलेला नसतो, आणि क्षुद्र मनुष्य रामाशिवाय पूर्णपणें रिकामाहि नसतो." "वैष्णवाचा पोशाख करून हिंडतात, आणि प्रसादाच्या वेळीं पत्रावळी भरून घेतात." "देहाभिमान होता तेव्हा वजन होतें पावशेर, विद्या शिकल्यावर तें एक शेर वाढलें. वादविवादात ते दहा शेर झालें, आणि गुरु झाल्यावर तें मणभर झालें." "ज्या गुरूंनी राम प्राप्त करून दिला, ते खरे गुरु आणि इतर गुरु त्यांना लांडग्याप्रमाणे

वाटले." इत्यादि अखाची वचने गुजराती समाजांत म्हणीच्या रूपाने दृढ बनली आहेत, आणि धर्माच्या नावाखाली चालणारा गोंधळ व दंभ याना अजूनहि उघडकीस आणीत आहेत. अशा रीतीने अखाने गुजराती मनाला सदैव इतके जिंकून घेतले की, त्याने धार्मिकता ही काही बाह्य आचाराची बाब नसते, तर ती आन्तरिक अनुभूतीशी निगडित असते, आणि ही आन्तरिक अनुभूति साधनाच्या शुद्धीशिवाय शक्य होत नाही, असे त्याच्यावर ठसविले.

अधर्म आणि अज्ञान याच्या केवळ उच्छेदनाने अखा संतुष्ट झाले नाहीत. धर्म आणि ज्ञानाचे खरें स्वरूप समजण्यासाठी त्यानी 'अखेगीता' 'अनुभवबिंदु', 'पचीकरण', 'गुरुशिष्यसंवाद', 'चित्तविचार-सवाद', 'कैवल्यगीता' वगैरे काव्यकृतीच्याद्वारा गुजराती भाषेत वेदान्ताच्या मूलभूत सिद्धान्ताचे सुस्पष्टपणे विवेचन केले. अखा हे वेदान्त्याप्रमाणे केवलाद्वैती होत आपल्या सिद्धान्ताचें वर्णन करतांना अखांनी कित्येक वेळा गौडपाद, शकराचार्य, सुरेश्वराचार्य, वाचस्पति-मिश्र वगैरे केवलाद्वैताच्या महान प्रतिपादकानी वापरलेल्या दृष्टान्ताचा व युक्तिवादाचा उपयोग केलेला आहे; पण एकदरीत अखानी केवला-द्वैताचे केलेले निरूपण शास्त्रप्रणालीहून सपूर्णपणे स्वतत्र आणि मौलिक असें आहे. "षड्दर्शनाविषयी अनेकाची अनेक मते आहेत त्यासाठी लोक आपापसात भाडणें करतात. एकाच्या मताचे दुसरा खंडन करतो. एक दुसऱ्यापेक्षा स्वत स श्रेष्ठ समजतो. अखा म्हणतो की, "विवाद हे एखाद्या अधाऱ्या विहिरीसारखे आहेत. भांडणाचा शेवट करून कोणी मेला नाही" असे म्हणून खडन-मडनाच्या पद्धतीवर प्रहार करणारा कवि स्वत. खडन-मडनाच्या भानगडीत पडणार नाही, हे स्वाभाविक आहे अशा रीतीने अखानी स्वत ला मिळालेल्या अनुभूतींचा, प्रतीतीचा आधार घेऊन केवलाद्वैत सिद्धान्ताचे वर्णन केलेलें आहे. अखांच्या मौलिकतेची त्वरितच जाणीव करून देणारी गोष्ट अशी आहे की, ते केवलाद्वैती असूनहि 'अह ब्रह्मास्मि'च्या श्रवण, मनन व निदिध्यास याच्या ज्ञानमार्गी साधनेचा ते स्वीकार करीत नाहीत. अर्थात् अखानी स्वत चा जन्म व शिक्षण यानी प्राप्त झालेल्या संस्कारांमुळे ज्ञान आणि वैराग्यरूपी पंख असलेल्या आत्मसमर्पणाच्या भावनेने ओथंबलेल्या भक्तीलाच अंतिम अद्वैताच्या अनुभूतीचे साधन मानले आहे. याप्रमाणे अखा केवलाद्वैती असूनहि त्यानी भक्तिमार्गाचें प्रतिपादन केलेले आहे. केवलाद्वैत आणि भक्ति याचा संयोग साधण्याच्या बाबतीत अखांची विचारसरणी 'अद्वैतसिद्धि' आणि 'भक्तिरसायन' यांचे कर्ते मधुसूदनसरस्वती यांच्याशी जुळणारी आहे; परंतु त्या दोन तत्त्वचिंतकां-मध्ये महत्त्वाचा फरक असा आहे की, सगुण परमेश्वराच्या विचारा-बाबत मधुसूदनसरस्वती हे विशिष्टाद्वैती समजले जातात; परंतु अखा हे केवलाद्वैती दृष्टिकोणाचा कधीहि त्याग करीत नाहीत. अर्थात् जीवभावाचा संपूर्णपणे लोप व्हावा हेच अखांच्या मते अतिम ध्येय आहे. या ध्येयासाठी जर कोणी अखाना 'शून्यवादी' म्हटलें तर तें विशेषण स्वीकारण्यासहि ते तयार आहेत; आणि ह्या ध्येयाची प्राप्ति करून घेण्याचें एकमात्र उत्तम साधन अखाच्या मते ज्ञान, वैराग्य आणि आत्मसमर्पणयुक्त आणि सर्वत्र हरिभाव पाहणारी 'सर्व खलु इदं ब्रह्म' ची भावनाशील भक्ति हे आहे "भक्त रोमरोमांत हरीचा जप करीत असतो मग फक्त परब्रह्म उरते व भक्त (स्वतः) विलीन होतो", असा भक्तिसिद्ध झालेला भक्त आणि भगवान् यांचें अद्वैत साधता येत नाही, पण कृष्णाचेंच कृष्णाबरोबर अद्वैत समजले जातें. अखांच्या मतें भक्तिरसायनाने अद्वैताची सिद्धि होत नाही; पण भ्रमाचे निवारण झाल्यावर शाश्वतपणे सिद्ध होणारी अशी अद्वैताची केवळ प्रतीतीच असते. अखांच्यामध्ये पाहावयास मिळणारी शुद्ध भक्ति, तिचें आणि केवलाद्वैताच्या परपरेचें वर्णन गोपाळदास याच्या 'गोपाळ-गीता', भक्त बुटाची 'पदो' आणि नरहरीची 'वशिष्ट सारगीता' 'ज्ञानगीता' आणि 'ज्ञानकक्को' वगैरे अखांच्या समकालीनांच्या कृतीत पण झालेले आहे. ह्याच प्रकारचे चिंतनात्मक साहित्य अखांच्या शिष्यपरंपरेने निर्मिलें आहे, आणि तें 'सनोनी वाणी' (संतांची वाणी) नावाच्या ग्रंथांत प्रकाशित झालेले आहे.

धीराभक्त आणि इतर केवलाद्वैती कवि : गुजराती साहित्याच्या केवलाद्वैती परपरेत अखांनतर धीराभक्त (इ. स. १७५३–१८२५) याचें स्थान एखाद्या सीमास्तंभासारखे आहे. धीराभक्ताने माया, काया, तृष्णा, मन, गुरु, आत्मा वगैरेंच्या स्वरूपाचे आलकारिक रीतीने ज्ञानमार्गीय साधनांचे सुगम असें कथन केलेले आहे. 'ब्रह्मज्ञानी' आणि 'आत्मध्यानी' गुरु, त्याचप्रमाणे मुमुक्षु शिष्य ह्यांच्यामध्ये प्रश्नोत्तरी मांडत असतां, धीराभक्ताच्या 'प्रश्नोत्तर-मालिकेत' ब्रह्म, माया, अविद्या, जगत्, जीव, मोक्षप्राप्तीचीं साधने, मोक्षाची स्थिति वगैरे वेदान्ताच्या महत्त्वपूर्ण प्रश्नांची चर्चा करण्यात आलेली आहे. ह्या सर्व चर्चांत धीराभक्त बऱ्याच अशी शंकराचार्यांच्या केवलाद्वैत-सिद्धान्ताचे अनुसरण करतात.

धीराचे समकालीन निरान्त (इ. स. १७७०–१८४६) आणि बापूसाहेब गायकवाड (इ स. १७७३–१८४३) हे पण केवलाद्वैताचे पुरस्कर्ते आहेत. त्याचे वैशिष्ट्य असें आहे की, ते चित्तशुद्धीचें साधन म्हणून भक्तीच्या इतर कोणत्याहि प्रकारांपेक्षा 'नामस्मरणा'ला अधिक महत्त्व देतात आणि मोक्षप्राप्तीसाठी गुरुकृपेस अत्यावश्यक समजतात. याप्रमाणे निरान्त आणि बापूसाहेब यांच्या विचारसरणींत केवलाद्वैत आणि कबीर-सप्रदायाच्या सिद्धान्ताचे संमिश्रण आहे. शांकर-वेदान्ताच्या परंपरेचें प्रतिपादन करणाऱ्या इतर गुजराती कवींत (१) भाणसाहेब (इ. स. १६९८–१७५५), (२) रविसाहेब, (३) दामोदराश्रम, (४) जीवणराम, (५) प्रीतमदास (इ. स. १७१९–१७९८), (६) छोटम (इ. स. १७५३–१८२५) आणि (७) भोजाभक्त (इ. स. १७८५–१८५०) हे विशेष उल्लेखनीय आहेत. ह्या कवींनी लिहिलेल्या केवलाद्वैताचें कथन करणाऱ्या सलग व प्रदीर्घ काव्यांत भाणसाहेबाचें 'हस्तामलक', जीवणरामांचें 'नवचातुरी', प्रीतमदासांचें 'ज्ञानप्रकाश' आणि 'ज्ञानगीता', व छोटमांचें 'पचीकरण', 'आत्मानात्मविवेक' आणि 'अजगरबोध' वगैरे काव्यें विषयाची स्पष्टता व कथनाची मौलिकता या दृष्टींनी फार महत्त्वपूर्ण आहेत.

मध्यकालीन जैन तत्त्वचिंतक : वैष्णव धर्माप्रमाणेच जैनधर्म हासुद्धा गुजरातचा एक जिवत धर्म होऊन राहिलेला आहे. जैन धर्माचे तात्त्विक आणि धार्मिक दृष्टीने स्पष्टीकरण करणाऱ्या साहित्यरचनेत आनंदघन (इ स. १६०६–१६७४), यशोविजय (इ. स. १६२४–१६८७) आणि देवचद (इ. स. १६६४–१७४८) यांची कामगिरी विशेष उल्लेखनीय आहे. आनदघन हे समन्वयवादी जैन योगी होते.

त्यानी 'चोवीशी' आणि 'आनंदघनब्रह्मोतरी' या नांवांनी ओळखल्या जाणाऱ्या पदांतून जैनदर्शनाच्या मूळ सिद्धान्ताचे संक्षिप्त कथन करून जैन तत्त्वज्ञानांत सर्वदर्शनांचा समन्वय झालेला आहे, असें दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. याप्रमाणे आनंदघनांनी षड्दर्शने ही जैनदर्शनाचीं जणू अंगें आहेत, ह्या भावनेस जैन-परंपरेंत प्रस्थापित केलेलें आहे व ती अद्यापि चालू राहिली आहे. यशोविजय हे संस्कारसंपन्न आणि श्रुति-योगसंपन्न धुरंधर असे आचार्य होते पंडित सुखलालाजीनी त्यांच्याविषयी लिहिलें आहे : "केवळ आमच्याच दृष्टिकोणांतून नाही, तर कोणाहि तटस्थ विद्वानाच्या दृष्टिकोणातून जैन-संप्रदायात उपाध्यायजींचें (यशोविजय यांचे) स्थान हें वैदिक-संप्रदायांतील शंकराचार्याप्रमाणे आहे." यशोविजयानी न्याय, योग आणि तत्त्वज्ञान यांसंबंधीच्या प्रत्येक विषयांत शेवटपर्यंत पोहोचून त्यांच्यावरील स्वत.चे विचार समभावपूर्वक व निर्भयपणें मांडण्यासाठी अनेक ग्रंथ लिहिले आहेत. त्यांचे अतिशय महत्त्वाचे ग्रंथ संस्कृतात आहेत; परंतु ह्यांव्यतिरिक्त त्यांनी प्राकृत, मारवाडी व गुजराती भाषांतपण कित्येक मौल्यवान् ग्रंथ लिहिले आहेत. 'द्रव्यगुणपर्यायिनो रास', 'समाधिशतक', 'जशविलास', 'सम्यक्शास्त्र-विचार-सारपात्र', 'विचारबिंदु', 'पट्स्थानक चोपाई', 'आठदृष्टिनी सज्जाय' वगैरे गुजराती कृतीत यशोविजयांनी जैनांची तत्त्वमीमासा, धर्ममीमांसा आणि नीतिमीमांसा यांसंबंधीच्या विषयाचें सूक्ष्म विवेचन केलेलें आहे. 'यशोविजय गुर्जर साहित्यसंग्रह' भाग १ व २ यांमध्ये यशोविजयाच्या सर्व गुजराती कृतींचा संग्रह करण्यात आलेला आहे.

वल्लभसंप्रदायामार्फत प्रसार होऊ लागलेल्या भक्तिमार्गाच्या प्रभावामुळे जैनधर्मांतहि भक्तिमार्गाला अनुकूल अशी आचारपरपरा शिरूं लागली होती. त्याला अनुलक्षून जैन दृष्टीने भक्तीचें तत्त्व स्पष्ट करण्याची आवश्यकता निर्माण झाली होती. अध्यात्मयोगी पंडित देवचंद्रांनी आपल्या 'ऋपभजिन-स्तवन' या ग्रंथांत जैन-भक्तिमीमांसा मांडून ही आवश्यकता पूर्ण करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. देवचंद्रांच्या म्हणण्याप्रमाणे जैनधर्मांत ईश्वरकृपेस किंवा भक्त व ईश्वर यांच्यांतील स्वामि-सेवक भावाला कोणतेंहि स्थान नसताना त्यांत भक्तीस वाव आहे. ह्याचें कारण असे आहे की, मनुष्यस्वभावांत नैसर्गिकपणें वसणाऱ्या प्रीतीच्या तत्त्वाला कोणत्यातरी आधाराची आवश्यकता असते. कोणत्यातरी ऐहिक पदार्थांत ह्या प्रीतीचा आधार शोधण्याऐवजी जर वीतरागास प्रेमाचा आधार मानण्यांत आला, तर तें प्रेम किंवा त्या भक्तिद्वारा मोक्ष मिळणें शक्य होते. वीतराग किवा तीर्थंकर यांत प्रेमाचे हार्द, त्याने आपलासा केलेल्या मार्गाचें अनुकरण करण्यांत सामावलेलें असल्याने, या प्रेमाच्या मार्गाने म्हणजे तीर्थंकराने मान्य केलेल्या मार्गाचें अनुसरण करण्याच्या पुरुषार्थद्वारा जैन स्वत. तीर्थंकर बनून जात असतो. ज्याप्रमाणे शेळ्यांच्या कळपांत जाऊन पडलेल्या सिंहाला, इतर सिंह पाहिल्यानंतर जशी स्वत.च्या सिंहपणाची ओळख पटते, त्याप्रमाणें जैन मुमुक्षु तीर्थंकरांच्या भक्तीच्यामार्फत स्वत.च्या स्वरूपाचें ज्ञान प्राप्त करून घेत असतो. तसेंच कर्म आणि मोक्षाच्या बाबतींतहि जैन-सिद्धान्ताशीं भक्तीचा मेळ घालणें पूर्णपणें अशक्य नाही, असें दाखविण्याचा देवचंद्रांनीहि प्रयत्न केलेला आहे.

श्रीस्वामिनारायण : धर्माच्या नांवाने चालणाऱ्या अधार्मिकतेवर अखा वगैरेंनी प्रहार केले होते, हें आपण पाहिलें आहे. ही अधार्मिकता आणि दंभ याचें समूळ उच्चाटन करून, त्यांच्या ठिकाणी विशुद्ध धार्मिक जीवनाची एक महान् प्रणाली निर्माण करण्याचा भगीरथ पुरुषार्थ सहजानंदस्वामी ऊर्फ श्रीस्वामिनारायणांनी (इ. स. १७८१-१८३०) आपलें जीवन व कार्य यांच्याद्वारा साकार केला. त्यानी धर्म, ज्ञान, वैराग्य आणि भक्ति या चार अंगाचा पराकोटीचा व भागवत धर्माच्या आदर्शांना साकार करणारा 'स्वामिनारायण-संप्रदाय' स्थापन केला. श्रीस्वामीनी आपल्या ह्या नव्या सप्रदायांत शूद्र, स्त्रिया आणि अहिंदु ह्यांनाहि आदरपूर्वक जवळ केले; आणि धार्मिक जीवनांत प्रत्येक मनुष्य-व्यक्तीला एकसारखा अधिकार असतो, हा सिद्धान्त परिणामकारक रीतीने आचरून दाखविला स्वामिनारायण-संप्रदाय हा गुजरातच्या खेड्यापाड्यांत पसरलेला आहे; आणि तो आजतागायत गुजरातच्या आध्यात्मिक जीवनांत सातत्याने जिवंत सामर्थ्य देऊन राहिलेला आहे. तसें पाहिले तर स्वामिनारायणाचे जीवनकार्य तत्त्वचिंतकाचें नसून, ते एका अधर्मोद्धारकाचें आणि सद्धर्मसंस्थापकाचें होते; आणि एवढें असूनसुद्धा त्यांनी सागितलेलें तत्त्वज्ञान अखिल जागतिक महान् तात्त्विक विचारसरणींत स्वत.स गौरवाचे स्थान प्राप्त करून घेऊं शकेल इतके तें संपूर्ण व समन्वयी आहे, ही आश्चर्याची गोष्ट आहे. श्रीस्वामिनारायणांना स्वतःला आलेला व्यक्तिगत अलौकिक अनुभव हा त्यांच्या तत्त्वसिद्धान्ताचा मूळ आधार आहे. ह्या तत्त्वसिद्धान्ताचें विवेचन करणारा असा कोणताहि ग्रंथ त्यांनी लिहिला नाही; परंतु त्यांच्या जिज्ञासु अनुयायांनी त्यांना विचारलेल्या प्रश्नांना उत्तरादाखल त्यांनी जें काही कथन केलें, त्या त्यांच्या वचनांचा वृत्तान्त तारीखवार रीतीने त्यांच्या 'वचनामृत' नांवाच्या प्रथम गुजराती गद्यग्रंथांत संगृहीत करण्यात आलेला आहे. या वचनामृतांचा बारकाईने अभ्यास केला असतां ज्ञानमीमांसा (एपिस्टेमॉलॉजी), सत्ताशास्त्र (मेटॅफिजिक्स), धर्ममीमांसा (फिलॉसफी ऑफ रिलिजन) आणि नीतिमीमांसा (एथिक्स) ह्यासंबंधीचे श्रीस्वामीनारायणांचे विचार सुस्पष्टपणें निदर्शनास येतात. ज्ञानमीमांसेत श्रीस्वामी-नारायणाचा दृष्टिकोण वास्तववादी (रिॲलिस्टिक) आहे. त्यांनी प्रत्यक्ष, अनुमान आणि अन्त.स्फूर्ति किंवा अलौकिक अनुभूति ही तीन प्रमाणें स्वीकारलेली आहेत आणि ही तीन परस्परांस बाधक नसून पूरक आहेत, असें समजून सकल ज्ञानाची अखंडितता व त्याच्या सातत्याचा सिद्धान्त यांस पाठिंबा दिलेला आहे.

सत्ताशास्त्रात श्रीस्वामिनारायणानी (१) जीव, (२) ईश्वर (पिंडाऐवजी ब्रह्मांड ज्याचें क्षेत्र आहे असें जीवसमान तत्त्व), (३) माया (प्रकृति), (४) अक्षरब्रह्म आणि (५) परब्रह्म ह्या पांच तत्त्वाचा स्वीकार केलेला आहे. यांपैकी पहिली चार तत्त्वें स्वतःचें अस्तित्व व कार्य यासाठी परब्रह्मावर अवलंबून असतात. मात्र परब्रह्म स्वतः संपूर्ण, स्वतंत्र, एक आणि अद्वितीय असें तत्त्व आहे. श्रीस्वामी-नारायणांनी इतर तत्त्वाच्या परब्रह्मावरील अवलंबनाचें उपपादन शरीर-शरीरि-संबंधाच्या परिभाषेत केलेलें आहे. तसें सत्ताशास्त्राच्या दृष्टीने श्रीस्वामिनारायण हे विशिष्टाद्वैती आहेत. मात्र त्याचें विशिष्टा-द्वैत हे रामानुजाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैताहून कित्येक मूलभूत बाबतीत वेगळे आहे. श्रीस्वामिनारायण आणि रामानुजाचार्य ह्या दोघांच्या

विशिष्टाद्वैताच्या बाबतीतील सर्वांत अधिक महत्त्वाचा भेद प्रत्यक्ष शरीर-शरीरि-संबंधाच्या स्वरूपाविषयीचा आहे. रामानुजाचार्यांच्या मताप्रमाणे आत्मा ज्याला आधार देतो, ज्यावर नियंत्रण ठेवतो व ज्याचा स्वत.च्या हेतूसाठी उपयोग करतो, ते 'शरीर' असतें. स्वामिनारायणीय दृष्टीने पाहिल्यास शरीर-शरीरीचें हे स्वरूप ईश्वराचे पूर्णत्व व परत्व याना न्याय देत नाही; एवढेच नव्हे तर, शरीर म्हणजे जीवात्मा हा शरीरी म्हणजे परमात्मा ह्याच्यासमोर इतका काही गौण व साधनभूत होऊन जातो की, त्याला स्वत.चे असे वेगळे अस्तित्व व व्यावर्तक असा हेतु असतो, हे बुद्धिगम्य रीतीने सागणे अशक्य होऊन जातें. यामुळे श्री-स्वामिनारायणानी, रामानुजाचार्यांनी शरीर-शरीरीसबधी जें काही उपपादन केलेले आहे ते अमान्य करून त्याचा नवीन रीतीने विचार केलेला आहे श्रीस्वामिनारायणाच्या मते जड व चेतन सृष्टीला परब्रह्म किवा पुरुषोत्तमाचे शरीर समजण्यासाठी तीन कारणे आहेत. यातील पहिले कारण असे आहे की, परब्रह्म हे जड व चेतन सृष्टीत स्वत.ची अंतर्यामी शक्ति म्हणून व्यापून राहिलेले आहे चेतन सृष्टि व्याप्त असल्याने ती शरीर समजली जाते दुसरें, जडसृष्टि व चेतनसृष्टि ही स्वत च्या अस्तित्वासाठी सपूर्णपणे परब्रह्मावर अवलबून राहते. उलट, परब्रह्म कोणत्याहि रीतीने इतर कोणत्याहि तत्त्वावर अवलबून असत नाही याप्रमाणे परब्रह्म सपूर्णपणे स्वतंत्र असल्यामुळे आणि जड व चेतनसृष्टि ही पूर्णपणे परतंत्र असल्याने शरीर समजली जाते. शेवटी ऐश्वर्याच्या दृष्टीने पाहता परब्रह्म अतिशय समर्थ असते. तें शरीरी समजले जाते आणि त्याच्याशी तुलना करता जड पदार्थ तसेच चिन्मय आत्मे अतिशय असमर्थ असतात, आणि त्यामुळे त्याना परब्रह्माचें शरीर समजण्यात येते. थोडक्यात असे म्हणतां येईल की, या दोघांच्या ठिकाणी जे शरीरपण असते ते व्याप्यपण, अधीनपण व असमर्थपण यामुळे असते. श्रीस्वामिनारायणाच्या मताप्रमाणे जर शरीर-शरीरि-संबंधाविषयीचें हे मत मान्य करण्यात आले तर परब्रह्माचे पूर्णत्व व परत्व यांना किंचितहि बाध येत नाही एवढेच नव्हे तर, त्यात प्रत्येक आत्म्याची वैयक्तिक विशेषता आणि हेतुमूलकता यांना खऱ्या अर्थाने वाव मिळतो; व असें असूनहि विश्वाच्या एकतेस कोणताहि अपाय होत नाही. याप्रमाणे हे स्पष्ट होते की, स्वामिनारायणीय विशिष्टाद्वैत हे मध्वाचार्यांचें द्वैत आणि रामानुजाचार्यांचे विशिष्टाद्वैत, त्याचप्रमाणे अमूर्त एकतत्त्ववाद (ॲब्स्ट्रॅक्ट मोनिझम) आणि निरुपाधिक बहुतत्त्ववाद (अन्क्वॉलिफाइड प्ल्युरॅलिझम) यांचा समन्वय साधणारा एक विशेष प्रकारचा ईश्वरवाद आहे. श्रीस्वामिनारायणाच्या मते त्यांच्या सिद्धान्तांत योग, सांख्य, पचरात्र आणि वेदान्त याच्या एकपक्षीय दृष्टिकोणांचा समन्वय होणार असल्यामुळे, त्यांच्याद्वारा परब्रह्म किंवा ईश्वराचे सगुण आणि निर्गुण स्वरूप, त्याचे अतस्त्व – अतर्भूतत्व (इमॅनन्स) आणि परत्व (ट्रॅन्सेण्डन्स), अवतारवाद आणि जग व ईश्वराचा सबध वगैरे बाबीविषयक असणाऱ्या मूलभूत प्रश्नांना बुद्धिगम्य उत्तर मिळू शकते.

श्रीस्वामिनारायणाच्या मते परब्रह्म हे एक व असामान्य प्रकारचें (सुइ जनरिस) केवळ एक स्वतत्र तत्त्व आहे. ते जगताच्या अंतर्यामी-पण आहे व त्याच्यापलीकडेहि आहे. परब्रह्माचें पर आणि अतर्यामी स्वरूप ही परब्रह्माच्या स्वभावाची दोन अगे नाहीत, पण एक आणि अविभाज्य अशा परब्रह्माच्या स्वरूपाचे वर्णन करावयाचे ते दोन संदर्भ आहेत परब्रह्माची अखडितता आणि निर्विकारीपणा यांवर श्रीस्वामिनारायणांनी खूप भर दिलेला आहे निरश व निर्विकारी असे परब्रह्म हे अनंत कल्याणकारी गुण धारण करणारे आणि दिव्य आकारयुक्त अशी व्यक्ति आहे. परब्रह्माच्या साकार स्वरूपाच्या विवरणासाठी व समर्थनासाठी श्रीस्वामिनारायणांनी परिणामकारक प्रयत्न केलेले आहेत. परब्रह्म हे स्वत. संपूर्ण, स्वतंत्र आणि नित्यतृप्त असतानाहि केवळ जीवांच्या कल्याणासाठी ते अनंतकोटी ब्रह्मांडांची उत्पत्ति, स्थिति आणि प्रलय यांच्या प्रवृत्तीचा अंगीकार करीत असते. सृष्टीचे हे नैतिक नियामक तत्त्व (मॉरल गव्हर्नर) जरूर पडल्यास कोणत्याहि ब्रह्मांडांत पाहिजे त्या स्वरूपाने अवतार धारण करीत असते. अवताराचे प्रयोजन, अवताराची कार्यपद्धती, अवताराची कसोटी, विविध अवतारांचें अतिम तादात्म्य वगैरे प्रश्नांवर प्रकाश टाकून श्रीस्वामिनारायणानी अवतारमीमासा ही एक अत्यंत मौल्यवान् अशी देणगी दिलेली आहे. परब्रह्मपुरुषोत्तम मायेच्या संपूर्णपणे अतीत असल्याने मायिक इद्रियानी व अंत.करणाने त्यांच्या स्वरूपाचे ज्ञान होऊं शकत नाही. परब्रह्माचे ज्ञान केवळ अलौकिक अनुभूतिद्वाराच होऊं शकते. ह्या प्रकारच्या साक्षात्काराद्वारेहि परब्रह्माचे संपूर्ण ज्ञान होऊं शकत नाही, कारण परब्रह्माचें स्वरूप अनत आणि अगाध आहे. मुक्तात्म्याना परब्रह्माच्या स्वरूपाचे ज्ञान निरतर विकसित होत राहत असूनहि ते कधीच पूर्णतेची अतिम सीमा गाठू शकत नाही. याप्रमाणे मुक्तात्म्यांना-सुद्धा परब्रह्म ज्ञेय-अज्ञेय असे राहते. श्रीस्वामिनारायणाच्या मतें परब्रह्म हे शंकराचार्यांच्या ब्रह्माहून उच्चतर तत्त्व आहे. श्रीस्वामिनारायण ह्यांच्या अक्षरब्रह्माचे श्रीशंकराचार्यांच्या ब्रह्माशी बरेच साम्य आहे अक्षरब्रह्माच्या विचारांतहि श्रीस्वामिनारायणांनी मौलिकतेचे बरेच अंश प्रदर्शित केले आहेत.

परब्रह्माहून भिन्न अशा जीवांची विशिष्ट सत्ता, प्रयोजनशीलता आणि अनेकतेचा श्रीस्वामिनारायणानी स्वीकार केलेला आहे. जीव हे अनंतकाळापासून बद्ध आहेत; पण ते योग्य प्रकारच्या नैतिक आणि धार्मिक साधनाद्वारा स्वत च्या मूळ सच्चिदानंद ब्रह्मस्वरूपाचा आणि परब्रह्माचा साक्षात्कार करून घेऊं शकतात. मोक्षाच्या स्थितीविषयी श्रीस्वामिनारायण असें मानतात की, केवळ ज्ञानमार्गीय साधना करणारे मुमुक्षु मोक्षावस्थेत जे सच्चिदानदाचे घनस्वरूप आहे अशा अक्षर-ब्रह्माच्या तेजात विलीन होऊन जातात, म्हणजे ब्रह्मसुपुप्ति पावतात. ह्याउलट, जे मुमुक्षु धार्मिक उपासनेचा मार्ग अनुसरतात ते मोक्षावस्थेत आपल्या मूळ स्वरूपाचा आणि ईश्वर किंवा परब्रह्माच्या सानिध्याचा आपल्या विशिष्ट रीतीने अनुभव घेत असतात. आपण आधी पाहिल्या-प्रमाणे परब्रह्माचे स्वरूप अनंत आणि अगाध असल्याने, मोक्षावस्थेतहि मुक्ताच्या ईश्वरासंबंधीच्या ज्ञानांत अहर्निश वाढ होत राहिल्याने कधीहि विकासाची अतिम सीमा गाठली जात नाही किंवा त्याचा पूर्णविराम होत नाही ; परंतु मुक्त जीवाला परब्रह्माच्या ह्या रूपाचें नवे ज्ञान आणि त्याचा नवा आनंद निरतर मिळतच राहतो. श्रीस्वामिनारायणाच्या मताप्रमाणे ज्ञानमार्गाने प्राप्त होणाऱ्या मोक्षावस्थेपेक्षा उपासनेच्या-द्वारा प्राप्त होणारी मोक्षावस्था कितीतरी अधिक श्रेष्ठ असते. याप्रमाणे श्रीस्वामिनारायणानी आपल्या मौलिक रीतीने भक्तिमार्गाचा आविष्कार केलेला आहे.

जगतासंबंधी स्वामिनारायणीय दृष्टिकोण सपूर्णपणे वास्तववादी

आणि हेतुवादी आहे. त्याच्या मते परब्रह्माहून भिन्न अशी माया किंवा प्रकृतीपासून परब्रह्माच्या अंतर्हितकारणतेमुळे (इमॅनन्ट कॉझॅलिटी) जगाची वास्तविक रीतीने उत्क्रान्ति झालेली आहे आणि ही उत्क्रांति मात्र परब्रह्माची लीला नसून, ती जीवांचे भोग व मोक्षासाठी परब्रह्माने अनुसरलेली केवळ पदार्थवादी हेतुमूलक प्रवृत्ति आहे. सृष्टीच्या ह्या हेतुमूलकतेच्या संदर्भात श्रीस्वामिनारायणांनी अनिष्टाचें अस्तित्व, व्यक्तीचें संकल्पस्वातंत्र्य, कर्माचा नियम, आणि त्याचा निसर्गाच्या नियमाशीं व ईश्वरकृपेशी असणारा संबंध वगैरे प्रश्नांचें फारच चांगल्या रीतीने स्पष्टीकरण केलेले आहे. ह्यावरून असें स्पष्ट होतें की, अहेतुक लीलावाद त्याचप्रमाणे ब्रह्मविवर्तवाद किंवा मायावाद श्रीस्वामिनारायणांना मान्य नाही. ह्याच रीतीने त्यांनी ब्रह्मपरिणामवादावर टीका करून निरंश आणि निर्विकारी परब्रह्माला जगाचें उपादान-कारण मानणें अयोग्य मानले आहे. याप्रमाणे श्रीस्वामिनारायण माया किंवा प्रकृति-परिणामवाद मान्य करतात. जरी ते येथेहि साख्याप्रमाणे प्रकृतीला स्वतंत्र समजत नाहीत, तरीपण तिच्या उत्क्रान्तीकरिता परब्रह्माची अंतर्हित कारणता ते अनिवार्य मानतात.

धर्मतत्त्वमीमांसेंत श्रीस्वामिनारायणाची मुख्य देणगी म्हणजे त्यांनी धार्मिक जीवनाचें केलेलें पृथक्करण ही होय. त्यांच्या मतें धर्म हा एक प्रकारचा जीवनमार्ग आहे; आणि विचार, कृति, भावना ह्या मानवजातीच्या विविध अंगांना संतुष्ट करतील अशी ज्ञान, नीति आणि भक्ति ही तीन या जीवनमार्गाची आवश्यक अंगे आहेत. ज्ञान, नीति आणि भक्ति यांची प्राप्ति वैराग्याशिवाय अशक्य असल्याने स्वामिनारायणीय धर्ममीमांसेप्रमाणे धार्मिक जीवनांत ज्ञान, नीति, भक्ति आणि वैराग्य ही चार अंगे अत्यावश्यक ठरतात. याप्रमाणे वैदिक धर्माच्या ज्ञानमार्ग, धर्ममार्ग आणि भक्तिमार्ग यांचा, त्याचप्रमाणे हेगेल, कांट आणि स्लेयरमाकर यांच्या धर्ममीमांसेचा श्रीस्वामिनारायणांनी समन्वय केलेला आहे. प्रवृत्ति आणि निवृत्ति यांच्या प्रश्नासंबंधी श्रीस्वामिनारायणांनी निवृत्तीपेक्षा आपणां स्वतःस निर्लेप ठेवून करण्यांत येणाऱ्या कार्याला अधिक श्रेयस्कर मानलें आहे.

नीतिमीमांसेत श्रीस्वामिनारायणांनी सुखवाद आणि बुद्धिवाद यांच्या एकांगी बुद्धिवादाचा त्याग करून पूर्णतावादाचा स्वीकार केलेला आहे; आणि परस्परांशी सुसंगत असतील अशा मुक्ति आणि भुक्ति यांच्या प्रयत्नांना नैतिक मानले आहे. 'शिक्षापत्री' नांवाच्या एका लहानशा पुस्तिकेंत श्रीस्वामिनारायणानी त्यांच्या सर्व अनुयायांना उद्देशून कित्येक धर्माज्ञा दिलेल्या आहेत. ह्या आज्ञांचें स्वरूप तपासून पाहता हे त्वरित स्पष्ट होते की, श्रीस्वामिनारायणांनी अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, सौजन्य, शौर्य, विद्यानुराग, कर्तव्यनिष्ठा, दीनवात्सल्य वगैरे सद्गुणांना मूलभूत सद्गुण (कार्डिनल व्हर्च्यूज) मानलें आहे. या सर्व सद्गुणात अहिसा आणि ब्रह्मचर्य यांवर श्रीस्वामिनारायणानी 'वचनामृत' आणि 'शिक्षापत्री' या दोहोवर बराच भर दिला आहे. अहिंसेचें स्वामिनारायणीय विवरण इतकें विस्तृत आहे की, त्यात भगवान् बुद्धांनी उपदेशिलेल्या मैत्री व करुणा, त्याचप्रमाणे येशू ख्रिस्ताने उपदेशिलेले बंधुप्रेम आणि क्षमा यांच्या भावनांचा समावेश झालेला आहे. अहिंसेच्या उपासकांना व्यवहारांत कित्येक वेळां सत्याग्रहाच्या पद्धतीचा अवलंब करावा लागतो, या बाबतचीहि स्पष्टता श्रीस्वामिनारायणांनी स्वत:चें जीवन व उपदेश याद्वारा केलेली आहे. अहिसा आणि ब्रह्मचर्याविषयीच्या श्रीस्वामिनारायणांच्या विचारांचा बराचसा प्रभाव महात्मा गांधींवर पडलेला आहे. हें इतकें स्पष्ट आहे की, त्याची क्वचितच स्पष्ट करण्याची जरूर पडावी. स्वामिनारायणांच्या धर्ममीमांसेच्या मूलभूत सिद्धान्तांचा उपदेश करणारें विपुल साहित्य मुक्तानंद (इ. स. १७६१–१८३०), निष्कुलानंद (इ. स. १७६६–१८४८), ब्रह्मानंद (इ. स. १७७२–१८४९), प्रेमानंद (इ. स. १७७९–१८४५) वगैरे स्वामिनारायणीय कवींनी निर्मिले आहे.

कवि दयाराम : वल्लभ संप्रदायाच्या भक्तिमार्गांतील व्यावहारिक दोष दूर करण्याचे प्रयत्न अखा आणि श्रीस्वामिनारायण यानी केले. तसेंच या संप्रदायाने उपदेशिलेले भक्तीचें शुद्ध शास्त्रीय स्वरूप लोकांना समजेल अशा रीतीने सांगण्याचा प्रयत्न कवि दयाराम (इ. स. १७७७–१८५२) यांनी आपल्या 'भक्तिपोषणां'त केला याशिवाय गुरुशिष्य-संवादरूपाने आपल्या 'रसिक-वल्लभ' या शीर्षकाने लिहिलेल्या काव्यग्रथांत दयारामांनी वल्लभसंप्रदायाचें शुद्धाद्वैती वेदान्तमत मोठ्या उत्साहाने मांडलें; आणि शांकरवेदान्ताच्या मूळ सिद्धान्ताचे प्रभावीरीत्या त्यांनी खंडन केलें आहे.

शैव आणि शाक्त संप्रदाय : वैष्णवभक्तीच्या परपरेबरोबरच मध्ययुगीन गुजरातेत शैव आणि शाक्त भक्तीहि समान्तररीतीने प्रवर्तित होती. सैद्धान्तिक दृष्टीने पाहता शैव आणि शाक्त फक्त मोक्षच मानतात असे नव्हे, तर सायुज्य मोक्ष मानतात. तसे पाहता शैव आणि शाक्त यांचा सिद्धान्त शांकरमताहून मुळांत भिन्न आहे; परतु हा भेद गुजरातेत शैव व शाक्त यांनी सदैव लक्षात घेतला नाही; आणि म्हणून शांकरमताहून भिन्न असें विशिष्टाद्वैत किंवा शुद्धाद्वैत याचें प्रतिपादन करणारे उल्लेखनीय साहित्य गुजरातीत निर्माण झालेले नाही. याप्रमाणे शैव आणि शाक्त याच्यासंबधीचे गुजरातीत निर्माण झालेले साहित्य बऱ्याच अंशी भक्तिप्रधान आहे. शैव आणि शाक्त भक्तीचे सूक्ष्मतेने व्यक्तीकरण करणाऱ्या कृतीत भक्तवल्लभ धोळा ऊर्फ वल्लभभट्ट (इ स १६४०–१७५१) यांचें 'आनंदनो गरबो', रणछोडजी दीवान (इ. स. १६७८–१७५१) यांची 'शिवगीता' व 'चंडीपाठना गरबा', नाथ भवनांचें (इ. स. १६८१–१८००) 'अबा आननो गरबो' वगैरे पुस्तकें उल्लेखनीय आहेत. साम्यरसवादी तान्त्रिक मीठु महाराज (इ. स. १७३८–१७९१) हे शाक्तसिद्धान्त, तंत्रविद्या आणि सगीतशास्त्राचे अभ्यासी होते. त्यांनी संगीतकलेस काव्यकलेची जोड देऊन त्यांचा श्रीचक्राच्या विद्येशी समन्वय साधला होता त्यानी गुजरातीत त्याचप्रमाणे संस्कृतांत विपुल लेखन केलेलें आहे. अर्धनारीश्वराच्या भावनेवर श्रीचक्राची पद्धती आधारून रासरसाचे वर्णन करणारी 'रासरस' ही त्याची मुख्य गुजराती कृति आहे. मीठु महाराजांची शिष्या जनीबाई हीपण तत्त्वविद्येची एक सुबुद्ध रसिक कवयित्री होती. आपल्या शाक्तकवितांमध्ये जनीबाई असें स्पष्ट म्हणते की, श्रीविद्येचें मर्म हें सासारिक इद्रियानुभवात नाही; पण ते सूक्ष्म आध्यात्मिक दृष्टीत आहे.

आधुनिक युगाचा आरंभ : श्रीस्वामिनारायण आणि दयाराम यांच्या मृत्यूनंतर गुजराती लोकांस इंग्रजी शिक्षणद्वारा पाश्चात्त्य संस्कृतीचा परिचय झाला आणि त्या संस्कृतीचा व्यक्तिस्वातंत्र्यवाद

आणि बुद्धिवाद यांनी आकर्षित होऊन सुशिक्षित वर्गाने सामाजिक व धार्मिक सुधारणांची सुरुवात केली. ह्या सुधारणांसंबंधीची नीतिमीमांसा कवि दलपतराम (इ. स. १८२०–१८९८) आणि कवि नर्मदाशंकर (इ. स. १८३३–१८८६) यांनी केलेली आहे सामाजिक आणि धार्मिक परंपरांची शाश्वत आणि नैतिक मूल्ये टिकून राहतील, अशा रीतीने सावकाशपणें सुधारणा घडवून आणण्याच्या मध्यममार्गी संरक्षक नीतीचें कवि दलपतरामांनी समर्थन केले; तर नर्मदाशंकरांनी प्रेम आणि शौर्याने भरलेल्या 'प्रतापी नीतीचा' नवीन आदर्श पुढे मांडला वर्गसन यांनी, 'मर्यादित नीति' (क्लोज्ड मोरॅलिटी) आणि 'अमर्यादित नीति' (ओपन मोरॅलिटी) यांमध्ये केलेला फरक हा काही अंशी नर्मदाशंकरांनी 'सामान्य नीति' आणि 'प्रतापी नीति' यांत केलेल्या फरकाशी जुळणारा आहे. नर्मदाशंकरांच्या मतें औदार्य, प्रेम, शौर्य, स्वाभिमान वगैरे भावनांतून निर्माण होणाऱ्या बौद्धिक नियंत्रणाविरहित अशा प्रतापी नीतिद्वाराच समाजावर खरा आणि शाश्वत प्रभाव पडू शकतो.

प्रार्थना-समाज : ख्रिस्ती मिशनऱ्यांची आक्रमक प्रवृत्ति आणि ब्रिटिश अधिकाऱ्यांची भारतीय संस्कृतीविषयीची भावना यांची प्रतिक्रिया म्हणून शेवटी सुशिक्षित वर्गाने राजकारणांत आक्रमक व सामाजिक आणि धार्मिक बाबतीत संरक्षक धोरण अंगीकारलें आहे. ह्या धोरणास अनुसरून भोलानाथांनी (इ. स. १८२२–१८८६) १८७१ मध्ये अहमदाबादला 'प्रार्थना-समाजाची' स्थापना केली. प्रार्थना-समाजाने स्वीकारलेल्या धर्ममीमांसेचे लाक्षणिक सिद्धान्त : निराकार पण सगुण एकेश्वरवाद, अमूर्त ईश्वराचा अनन्याश्रय व त्याची मानसिक भक्ति, गुरुपूजा, मूर्तिपूजा व कर्मकांडी उपासनेस विरोध, पापभीरुता, सदाचार, त्याचप्रमाणे परोपकाराचा दृढ आग्रह वगैरेंना पाठिंबा देणारे साहित्य भोलानाथांनी आणि त्यांचे शिष्य महिपतराम (इ. स. १८२९ ते १८९१) यांनी लिहिलें.

रमणभाई नीलकंठ : प्रार्थना समाजिस्टांची तत्त्वमीमांसा आणि नीतिमीमांसा याचें विवेचन रमणभाई नीलकंठ यांनी (इ. स. १८९८–१९२८) 'धर्म आणि समाज' पुस्तक १ व २ यांत संगृहीत केलेल्या त्यांच्या निबंधांतून केलेलें आहे. जीव, जगत् आणि ईश्वर या तिन्ही अंतिम तत्त्वांमधील भेद आणि त्यांच्या वास्तविक अस्तित्वाचा स्वीकार करून रमणभाईंनी मार्टिनोच्या पर-ईश्वरवादाची (डिझाइन) आठवण करून देणाऱ्या विचारसरणीचें प्रतिपादन केलेले आहे; आणि त्या अनुषंगाने त्यांनी अनुभववाद, नास्तिकवाद, अज्ञेयवाद, संशयवाद त्याचप्रमाणे अद्वैतवेदान्त यांवर टीका केलेली आहे. अद्वैत-वेदान्ताविरुद्ध रमणभाईंच्या टीकेचा मुख्य मुद्दा असा आहे की, माणसाचा सहज रीतीने धर्मनिष्ठेशी आणि नीतिनिष्ठेसहित अद्वैत-वेदान्ताशी मेळ घालतां येईल असे नाही. आपल्या नीतिमीमांसेंत रमणभाईंनी कांटचा अंत स्फूर्तिवाद व बुद्धिवाद यांचा स्वीकार केलेला आहे आणि सुखवाद व उपयुक्ततावादाची समीक्षा करून 'कर्तव्यासाठी कर्तव्य' ह्या सिद्धान्तास पाठिंबा दिलेला आहे. कांटप्रमाणे रमण-भाईंनीहि नीतिनियमांना अपवाद व त्यांचा भंग यांना क्षम्य मानलेलें नाही. कांटपासून वेगळे होऊन रमणभाई असेहि मानतात की, माणसाला कर्तव्याचें ज्ञान अंत:स्फूर्तिद्वारा होत असूनहि त्या ज्ञानास अनुरूप असें आचरण तर ईश्वरप्रार्थनेद्वारा मिळणाऱ्या सामर्थ्याने शक्य होतें. ईश्वरनिरपेक्ष कर्ममार्ग आणि केवळ ज्ञानमार्ग यांत नैतिक दौर्बल्य येत असल्याचें कारण रमणभाईंच्या मतें हें आहे की, त्या मार्गात सदाचरणास लागणाऱ्या सामर्थ्यासाठी ईश्वराच्या प्रार्थनेचा आश्रय घेण्यांत येत नाही. असें सामर्थ्य ईश्वर माणसास सहजासहजी देत नाही. यासाठी माणसाने पात्रता मिळवावयाची असते. निश्चयस्वातंत्र्य व नियतत्व-वाद या प्रश्नांसंबंधी रमणभाईंची भूमिका आत्म-नियतत्ववादासारखी (सेल्फ-डिटर्मिनिझम) आहे. ईश्वरप्रार्थनेने सदाचरणास सामर्थ्य मिळत असतें; पण पापांचा क्षय होत नसतो. कर्माचा सिद्धान्त अटळ असल्यामुळे माणसाला त्याच्या कर्माचें फळ मिळतच असतें. तरीहि त्या बदलांचा त्याच्या परिस्थितीशीं संबंध असतो त्यापेक्षा, आन्तरिक वृत्तीशी आणि अनुभवांशी अधिक संबंध असतो. मनुष्य जर प्रार्थना करून पापांबद्दल पश्चात्ताप होईल, तर त्या पश्चात्तापाद्वाराच त्याला पापाची शिक्षा मिळत असते. याप्रमाणे रमणभाईंनी प्रतिपादिलेली प्रार्थना एक प्रकारची आत्मसुधारणेची पद्धती बनून राहिली आहे. अर्थात् ती अधमोद्धारक अशा ईश्वराची कृपा मिळविण्याचें साधन राहत नाही. रमणभाईचा अमूर्त ईश्वर हा खरोखर जगाच्यापलीकडे असतो. त्याने जड पदार्थ आणि चिन्मय आत्मे यांसाठी सुरुवातीपासून नियम प्रस्थापित करून ठेवलेले आहेत. त्यांच्यामार्फत जगाची नैतिक व्यवस्था चालू राहत असते. जगांत नैतिक शासनच चालू आहे, हे मत प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न रमणभाईंनी त्यांच्या निबंधांत तर केला आहेच; पण त्याव्यतिरिक्त 'राईनो पर्वत' या नाटकद्वाराहि त्यांनी जगाचें नैतिक शासन निर्देशित केलें आहे. रमणभाई कर्माचा सिद्धान्त स्वीकारतात; पण पुनर्जन्माच्या मान्यतेस 'कल्पित मत' समजतात. त्यानी असें लिहिलें आहे की, जेव्हा देहाच्या नियमांचा भंग होतो तेव्हा देहास व जेव्हा आत्म्याच्या नियमांचा भंग होतो तेव्हा आत्म्यास शिक्षा होत असते. आत्म्याला मिळणारें बक्षीस किंवा होणारी शिक्षा ही त्याची शांति किंवा अशांति असते; आणि शांति किंवा अशांतीचा अनुभव देहाशिवायहि येऊं शकतो. अशा रीतीने रमणभाईंनी प्रार्थना-समाजिस्टांचे विचार आणि कांट त्याचप्रमाणे मार्टिनो यांची नीति-मीमांसा आणि धर्ममीमांसा यांचे सिद्धान्त यांचा एकत्र मेळ घालण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. ह्या संकलनांतून समन्वय घडवून आणणें तार्किक-रीत्या अशक्य झाल्याने ते जिला विरोध करीत होते, अशा कृत्रिम एक-वाक्यतेंत (सिन्क्रेटिझम) ते स्वत:च फसले आहेत. त्यांच्या लिखा-णांची मोठ्यांत मोठी सेवा ही आहे की, त्यांच्याद्वारा गुजराती भाषेस तत्त्वचर्चेसाठी योग्य तो आकार आला; आणि पाश्चात्त्य विवाद-शैलीचा तिला प्रत्यक्ष परिचय झाला.

नरसिंहराव आणि कान्त : रमणभाईप्रमाणेच नरसिंहराव दिवेटिया (इ. स. १८५९ –१९३७) आणि मणिशंकर रत्नजी भट्ट ऊर्फ कान्त (इ. स. १८६७–१९२३) यांनीहि अद्वैतसिद्धान्तास विरोध करून ईश्वरवादी विचारसरणीस पाठिंबा देणारें लिखाण केलें. नरसिंहरावांनी आपल्या सौंदर्यनिष्ठ दृष्टीने जड व चैतन्य यांमधील तसेंच आत्मा व परमात्मा यांमधील फरकाचे स्वरूप समजावून सांगितलें आहे; तर कान्तांनी स्वीडनबोर्ग यांच्या ख्रिस्ती ईश्वरवादी दृष्टिकोणास अनुलक्षून अद्वैतवादांत आणि मायावादांत उद्भवणाऱ्या तात्त्विक आणि नैतिक अडचणींचें सुंदर विवेचन केलेलें आहे.

अद्वैत-वेदान्ताची आधुनिक परंपरा : सुज्ञ गोकुलजी (इ. स.

१८२४–१८७८), मन:सुखराम सूर्यराम (इ. स. १८४०–१९०७), मणिशंकर कीकाणी (इ. स. १८२२–१८८४), श्रीमन्नृसिंहाचार्य (इ. स. १८५४–१८९८), मणिलाल ननुभाई द्विवेदी (१८५८–१८९८) वगैरेंनी अद्वैतसिद्धान्ताविरुद्ध घेण्यांत येणाऱ्या आक्षेपांत असलेले गैरसमज दूर करून अद्वैतवेदान्त हा नीतीच्या किंवा व्यवहाराच्याविरुद्ध असा सिद्धान्त नाही, याबाबत स्पष्टता करण्याचा प्रयत्न केवलाद्वैती विचारसरणीच्या विवरणामार्फत केलेला आहे.

मणिलाल द्विवेदी : वर उल्लेखिलेल्या वेदान्ताच्या पुरस्कर्त्यांत मणिलालांचें स्थान अद्वितीय आहे मणिलाल यांनी 'सिद्धान्तसार', 'सविवरण गीता-भाषान्तर', 'आत्मनिमज्जन' वगैरे पुस्तके आणि 'सुदर्शन गद्यावली' मध्ये संगृहीत केलेल्या निबंधात आपल्या अभेद-मीमांसेचें किंवा केवलाद्वैताचें समर्थ व मौलिक रीतीने प्रतिपादन केलेले आहे. मणिलाल यांच्या मते झीनोपासून थेट हेगेलपर्यंतचे सर्व पाश्चात्य तत्त्वचिंतक आणि जगातील सर्व धर्म यांचा तुलनात्मक आणि साक्षेपी अभ्यास केला असतां हें स्पष्ट होतें की, धर्मदृष्टि आणि तत्त्व-दृष्टि यांचें सर्वोच्च शिखर तर आर्य-अद्वैतदर्शनानेच सिद्ध केलेलें आहे. ह्या अद्वैतसिद्धान्तास न मानणारे प्रार्थनासमाजी यांनी, तसेंच जीव व ईश्वर यांमध्ये आत्यंतिक भेद आहे, असा आग्रह धरणाऱ्या इतर सर्व तत्त्वज्ञानांवर मणिलालांनी कडक टीका केलेली आहे. उपनिषदात एकवाक्यता सिद्ध करणाऱ्या जुन्या प्रणालीस अनुसरून मणिलालानी गीतेच्या वचनांची एकवाक्यता सिद्ध करण्याचा आणि गीतेचीं वचने अभेदबोधकच आहेत, असें दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. मणि-लालांच्या मतें गीतेंत अद्वैतसिद्धान्ताचें नुसतें पूर्वरूपच नाही, तर खुद्द अद्वैतवादाचाच उपदेश केलेला आहे. गीतेच्या कित्येक श्लोकांचा अभेद प्रकाशांत मणिलाल यांनी लावलेला अर्थ, त्यांची मौलिकता, तर्कशक्ति आणि अभेदशक्ति याचें सुंदर उदाहरणच बनलेला आहे. मणिलाल यांच्या अद्वैतसिद्धान्ताचें वैशिष्ट्य हे आहे की, त्यांत ज्ञानमार्ग आणि निवृत्तिपरायणतेचा सतत निषेध करण्यांत आलेला आहे; आणि 'प्रेम' किंवा 'अभेद' यांच्या भावनायुक्त कर्तव्यपरायणतेस अभेद साक्षात्काराचें सर्वोत्तम साधन समजण्यांत आलेलें आहे. मणिलालांनी आग्रहाने आणि अनेक रीतींनी असें दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे की, जी अद्वैत-भावना 'वेदान्त' या नांवाने ओळखली जाते, ती केवळ 'शुष्क तर्कजाल'-रूप नसून ती 'प्रेम' आणि 'कर्तव्य' यांच्या मनोहर खांबावर उभारलेली इमारत आहे. याप्रमाणे मणिलाल यांच्या नीतिमीमांसेचा मुख्य मंत्र स्वार्पण आणि कर्तव्य आहे. " स्वार्पण म्हणजे अभिमानाची वृत्ति टाकून स्वत.ला जें ज्ञान झालेलें असेल तें सर्व स्वत.च्या आचरणांत व्यक्त करणें, हाच स्वार्पणपूर्वक कर्तव्य करण्याचा अर्थ आहे. " याप्रमाणे मणिलालांनी उपदेशिलेल्या नीतीत ज्ञान आणि आचार यांतील द्वैताला जागाच नाही. ह्याचप्रमाणे त्यांनी हेहि स्पष्ट केलेले आहे की, ह्या प्रकारच्या नीतीत स्वहित आणि परहित यांमधील विरोधाचें तसेच कर्मफलाच्या चिंतेचें संपूर्णपणें शमन होत असते; कारण की, व्यापक समष्टिभावनेने किंवा अभेदभावनेने केलेले कर्म हें स्वरूपानुसंधाना-विषयीची क्रिया असल्याने त्यामार्फत परहिताचें पोषण होऊन आणखी वरून अभेदानुभवाचें सुखहि अनुभवायला मिळते, आणि त्यामुळे कर्मफलाच्या इच्छेचा अभाव स्वाभाविकपणें राहतो. मणिलाल यांच्या मताप्रमाणे गीतेचा भक्तियोग आणि निष्काम कर्मयोग ह्यांचें खरें रहस्य या प्रकारच्या स्वार्पणांत किंवा प्रेमयुक्त कर्तव्यपरायणतेंतच सामावलेलें आहे. त्यांच्याच शब्दांत सांगावयाचें झाल्यास असें सांगतां येईल की, समष्टीच्या दृष्टीने कर्तव्यभावनेला आपल्या साध्यांत ठेवण्याचा मार्ग श्रीकृष्णाने गीतेत अतिशय स्पष्टपणें दाखविलेला आहे. स्वत: ज्या ठिकाणी, ज्या स्थितीत, सामर्थ्यासहित ज्या प्रकारें असू तें स्थान, स्थिति, सामर्थ्य आणि प्रकाराचें जें अनुकूल कर्तव्य असेल तें करण्यांतच प्रत्येक व्यक्ति समष्टिदृष्टीने आपापलें जें कर्तव्य असेल तें करीत असते, हें भगवंतानी वारंवार सांगितलें आहे. ह्याचसाठी अर्जुनाला वाट्यास आलेल्या युद्धांतून पळून जाऊन त्यागांत मोक्ष समजण्याची बुद्धि झाली होती, तिचा निषेध करून त्या प्रसंगीं युद्धांतच कल्याण आहे, असें पटविलें आहे. ही गोष्ट लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे की, मणिलाल यांनी गीतेचें ह्या दृष्टीने विवरण करण्यांत लोकमान्य टिळक (इ. स. १८५६–१९२०) यांच्या गीतारहस्याच्या उपदेशाची पूर्वसूचना केली आहे.

सुफी कवि : मणिलालांच्या 'आत्मनिमज्जन' नांवाच्या काव्य-कृतीत अद्वैत-वेदान्त आणि सुफी मत यांच्या संमिश्र छायायुक्त गझली आणि कविता याचा संग्रह आहे. ह्याच प्रकारच्या काव्याचें सर्जन 'बाळा-शंकर' (इ. स. १८५८–१८९८), 'कलापी' (इ. स. १८७४–१९००), 'मस्तकवि' त्रिभुवन प्रेमशंकर (इ. स. १८६५–१९२३) आणि 'सागर' नांवाने ओळखले जाणारे जगन्नाथ दामोदरदास त्रिपाठी (इ. स. १८८३–१९३६) यांनीहि केलेलें आहे.

गोवर्धनराम त्रिपाठी : मणिलाल यांचे समकालीन आणि गुजराती भाषेचे युगसर्जक साहित्यकार गोवर्धनराम (इ. स. १८५५–१९०७) यांनीहि आपल्या लक्ष्यालक्ष्य मीमांसाद्वारा अद्वैतवादाचें प्रतिपादन केलेलें आहे. गोवर्धनरामांच्या लक्ष्यालक्ष्यवादांत शंकराचार्य, वल्लभा-चार्य, स्पिनोझा आणि हेगेलची तत्त्वमीमांसा, तसेंच शंकराचार्य, स्टोइक-संप्रदाय आणि गीतेच्या नीतिमीमांसा अशा कित्येक सिद्धान्तांचा समन्वय करण्याचा मौलिक प्रयत्न झालेला आहे. लक्ष्यालक्ष्यवाद शांकरवेदान्तात करण्यांत येणाऱ्या जीव-ईश्वर आणि ब्रह्माच्या भेदाचा आणि त्या तीन तत्त्वांच्या अंतिम अद्वैताचा स्वीकार करतो. शांकर-वेदान्त आणि लक्ष्यालक्ष्यवाद यांच्यामध्ये मूलभूत फरक असा आहे की, लक्ष्यालक्ष्यवाद हा जीव-ईश्वर (लक्ष्य) यांना मायिक न समजतां त्यांना ब्रह्मतत्त्वाचें (अलक्ष्याचें) वास्तविक स्फुरण म्हणून त्याचा स्वीकार करतो. गोवर्धनरामांच्या मतें ब्रह्मरूप अलखसागराचें जीव आणि ईश्वर हे दोन लख-तरंग आहेत वल्लभाचार्याप्रमाणे ब्रह्मतत्त्वास आविर्भावतिरोभाव स्वभावाचें समजून गोवर्धनराम यांनी म्हटलें आहे की, ब्रह्मतत्त्वांत या लखतरंगांचे उद्भव व लय होतच राहतात. आपल्या तरंगरूपी अशा ह्या सृष्टीत ब्रह्म किंवा अलक्ष्यतत्त्व व्यापलेलें असूनहि ते त्याच्याहि अतीत असते. अंतिमतत्त्वाचें अंतस्त्व (इमॅनन्स) आणि परत्वाविषयीच्या गोवर्धनरामांच्या विचारांवर स्पिनोझा आणि हेगेल याच्या विचारसरणीचा प्रभाव चटकन लक्षांत येतो, असा आहे. ईश्वरसृष्टि आणि जीवसृष्टि याच्यांत व्यापून राहिलेल्या गूढ, नित्य आणि परात्पर ब्रह्माचें ज्ञान होणें हाच गोवर्धनरामांच्या मताप्रमाणे मोक्ष आहे. या मोक्षप्राप्तीच्या साधनासंबंधी गोवर्धनरामांनी सांगितलें आहे की, 'गार्हस्थ्यधर्म, राजधर्म, स्त्रीधर्म इत्यादि जन्मापासून

प्राप्त झालेल्या लक्ष्यधर्मांचें पालन करण्यांत सामावलेल्या कर्मयोग-द्वारा समष्टीच्या महेच्छेंत व्यक्तीच्या प्रत्येक इच्छेचा होम होत असतो, आणि या रीतीने जीव व ईश्वर यांचे अद्वैत सिद्ध होत असते; परंतु ही अद्वैतसिद्धि पर्याप्त नाही तिच्या पूर्तीसाठी ज्ञानयोग आवश्यक आहे. कारण लक्ष्य आणि अलक्ष्य याचे अद्वैत सिद्ध करण्यासाठी ज्ञानयोग अनिवार्य आहे याप्रमाणे गोवर्धनरामाच्या मते स्टोइक संप्रदायाची नीतिमीमासा किंवा गीतेचा कर्मयोग जीव-ईश्वराचें अद्वैत सिद्ध करतो. अशा रीतीने कर्मयोग आणि ज्ञानयोग ह्या दोघाना एकमेकाच्या पूर्तीची आवश्यकता असते ह्या आवश्यकतेवर लक्ष केंद्रित करून लक्ष्यालक्ष्यवाद जीव-ईश्वर-ब्रह्म हे तीन कोटीचे अद्वैत दोन योगांच्याद्वारा साधण्याचा आदेश देतो यावरून गोवर्धनरामाच्या सांगण्याप्रमाणे हें स्पष्ट होतें की. लक्ष्यालक्ष्यमीमासेचा 'त्रियोग' योग ' हाच परम योग आहे.

आनंदशंकर ध्रुव : मणिलाल आणि गोवर्धनरामाप्रमाणे आनंदशकर (इ. स. १८६९–१९४२) यांनीहि अद्वैतवादाचेंच समर्थन केलेले आहे. आनदशकराचा दृष्टिकोण हा मणिलालांचा प्रमाद्वैत किंवा अभेदवाद आणि गोवर्धनराम याचा लक्ष्यालक्ष्यवाद यापेक्षा शंकराचार्यांच्या केवलाद्वैताशी अधिक मिळताजुळता आहे. आनंदशंकरानी केवलाद्वैताचें विवेचन करणारा असा कोणताहि संपूर्ण ग्रथ लिहिलेला नाही; पण 'आपणो धर्म' नांवाच्या पुस्तकात सगृहीत केलेल्या अनेक निबधांत ऐतिहासिक, तुलनात्मक आणि समीक्षात्मक पद्धतीचा उपयोग करून केवलाद्वैताची श्रेष्ठता दर्शविण्याचा आणि त्याच्याविरुद्ध घेतल्या जाणाऱ्या आक्षेपाचें निराकरण करण्याचा सुदर प्रयत्न त्यांनी केलेला आहे. थेलीसपासून प्लेटोपर्यंतचे जगत्तत्त्वमीमासक, देकार्त व त्याचे द्वैतवादी अनुयायी, स्पिनोझापासून हेगेलपर्यंतचे सर्व एकतत्त्ववादी, मिल्ल, काट आणि स्पेन्सरसारखे अज्ञेयवादी, बर्ट्रँड रसेलसारखे वास्तववादी, तसेंच अॅलेक्झँडर आणि बर्गसनसारखे विकासवादी याचा थोडक्यात परिचय देऊन आनंदशंकरांनी या सर्व पाश्चात्त्य तत्त्वचितकाच्या विचारसरणीचें केवलाद्वैती दृष्टीने मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. त्याचप्रमाणे सर्व भारतीय दर्शनांची संक्षिप्त समीक्षा करण्याचाहि त्यांनी प्रयत्न केलेला आहे. याप्रमाणे सर्व भारतीय तत्त्वज्ञाने आणि पश्चिमेच्या मुख्य-मुख्य विचारधारा यात अद्वैतदर्शनाचे स्थान, हें दार्शनिक चिंतनाच्या सर्वोच्च शिखरासारखे आहे, ह्या मताची प्रस्थापना करण्याच्या प्रयत्नद्वारा आनंदशंकरानी त्यांच्या शब्दात सागावयाचे झाल्यास हें स्पष्ट करून दिले आहे की, आपले तत्त्वज्ञान ही एक जीर्ण विद्या नाही; परतु पश्चिमेच्या सध्याच्या तत्त्वज्ञानावरोबर उभें राहून संपूर्ण पृथ्वीच्या विकासात भाग घेऊ शकते, अशी एक जिवत वस्तु आहे.

पारशी तत्त्वचिंतक : कवि अरदेशर फरामजी खवरदारांनी (इ. स. १८८१–१९५३) आपल्या 'दर्शनिका' नांवाच्या काव्यकृतीत सृष्टीची अस्थिरता, विकासाची वेदना, सृष्टीचे अंतिम ध्येय, मानवजीवन आणि मृत्यूचे स्वरूप, धार्मिक मतभेदाचे मूळ, स्नेहाचा विश्वधर्म वगैरे विषयाचा विचार करून, हिंदु आणि झरथुष्ट्र धर्माचा समन्वय साधणाऱ्या तत्त्वदृष्टीचें आणि परार्थवादी नीतिमीमासेचे प्रतिपादन केलेले आहे. त्यांनी कर्म, पुनर्जन्म आणि आत्म्याची अमरता यासबधीच्या हिंदु विचाराशी आणि कल्याण-अकल्याणाच्या स्वरूपासंबधाच्या झरथुष्ट्री विचारांचा मेळ घालून नैतिक पुरुषार्थाच्या मार्गाने विश्वावर अहूरमझदाचें राज्य किंवा स्नेहाचे साम्राज्य स्थापण्याची प्रभावी रीतीने शिफारस केलेली आहे, आणि असा आशावाद प्रकट केलेला आहे की, "एक दिवस, मग तो कित्येक लाख वर्षांनी का असेना, असा येईल की, जेव्हा स्नेहाचे साम्राज्य स्थापन होईल."

प्रा. फिरोज कावसजी दावरांनी 'मोतपर मनन' नांवाच्या ग्रथात ईश्वरवादी दृष्टिकोणाला अनुसरून मृत्यूची अपरिहार्यता आणि मंगलता याचें विवरण केलेलें आहे, आणि जीवाच्या मरणोत्तर अवस्थेचे वर्णन तुलनात्मक धर्माच्या पद्धतीने केलेलें आहे तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने या ग्रंथातील सर्वात महत्त्वाची चर्चा कर्म आणि पुनर्जन्म याच्या सिद्धान्ताबाबत आहे ह्या सिद्धान्ताविरुद्ध करण्यांत आलेल्या युक्तिवादाचें परीक्षण करून, ह्या सिद्धान्ताचें समर्थन करण्याचा प्रयत्न प्रा दावर यांनी प्रशंसनीयरीत्या केलेला आहे.

निरूपण-ग्रंथ : मणिलाल, गोवर्धनराम आणि आनंदशंकर ह्यांच्या युगात भारताच्या विविध दार्शनिक परंपरांच्या मूलभूत सिद्धान्तांचे सप्रमाण वर्णन करणारी कित्येक पुस्तकें लिहून नर्मदाशंकर देवशकर मेहता (इ. स. १८७१–१९३९) आणि दुर्गाशंकर केवलराम शास्त्री यानी गुजरातच्या चिंतनात्मक साहित्याची मौल्यवान् सेवा केलेली आहे. नर्मदाशंकर मेहतानी 'हिंदु तत्त्वज्ञानाचा इतिहास', 'उपनिषद्-विचारणा', आणि 'शाक्त-संप्रदाय' या तीन पुस्तकांद्वारा ऐतिहासिक दृष्टि आणि तटस्थ तार्किक विवेचनाच्या पद्धतीस अनुसरून भारताच्या सर्व दार्शनिक परंपराच्या मूलभूत सिद्धान्ताचें आणि प्रत्येक परंपरेच्या समर्थ पुरस्कर्त्यांच्या विशिष्ट दृष्टिकोणाचें सुस्पष्ट आणि स्वतंत्र कथन केलेले आहे. ही गोष्ट विशेष लक्षांत ठेवण्याजोगी आहे की, डॉ. राधाकृष्णन आणि प्रा. दासगुप्त यांचे भारतीय तत्त्वज्ञानाचे ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यापूर्वी नर्मदाशंकर मेहतानी 'हिंदु तत्त्वज्ञानाचा इतिहास'-विषयींचें कार्य पूर्ण केले होतें. 'वैष्णव धर्माचा संक्षिप्त इतिहास' लिहिणाऱ्या दुर्गाशंकर शास्त्रीनीहि वैष्णव आणि शैवसंप्रदाय यांच्या सर्व आचार्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक आणि धर्मविषयक सिद्धान्ताचें सुंदर विवरण केलेलें आहे.

महात्मा गांधी . आनंद शंकराच्याच कालखडांत गुजरातच्या जीवनात व साहित्यात गाधीयुग सुरू झाले होतें. महात्मा गाधीची (इ. स. १८६९–१९४८) सामाजिक व राजकीय विचारसरणी ह्या लेखाच्या क्षेत्रांत समाविष्ट होऊं शकणारी नसल्याने, आपण त्यांच्या फक्त तत्त्वज्ञानाच्या महत्त्वाच्या प्रश्नांचाच येथे निर्देश करू.

गांधीजीनी आपल्या तात्त्विक भूमिकेचे स्पष्टपणे प्रतिपादन करण्याच्या हेतूने कोणताहि ग्रथ लिहिलेला नाही; परंतु 'हिंदुधर्म', 'व्यापक धर्मभावना', 'धर्मकथन', 'अनासक्तियोग' वगैरे पुस्तकें आणि इतर अनेकविध लेख यातून त्यानी जीव, जगत्, ईश्वर, धर्म, नीति वगैरेसंबंधी स्वत ची मते प्रकट केलेली आहेत. या सर्वावर विचार केला असतां असे दिसून येतें की, जीव, जगत् आणि ईश्वराचें स्वरूप यांसबधीच्या त्याच्या मतावर जन्मापासून आणि त्यांच्या संस्कारातून त्यांना प्राप्त झालेल्या वल्लभाचार्यांच्या शुद्धाद्वैती दृष्टीचा बराच खोल परिणाम झालेला होता. त्यांच्या मताप्रमाणे ईश्वर अनत, अविकारी आणि ज्ञानस्वरूप आहे. ईश्वराच्या ह्या स्वरूपाची एकाच शब्दात

कल्पना द्यावयाची असल्यास असें म्हणतां येईल की, तो ‘सत्य’ आहे. ह्या अर्थानें सत्य हेंच परमेश्वर आहे. ईश्वर निर्विकारी असूनहि तो सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् कर्ता, अंतर्यामी आणि न्यायी नियामक आहे तो इंद्रियें, अंत.करण आणि वाणी याच्यापलीकडे असतो; व म्हणून ईश्वराच्या स्वरूपाचे वर्णन करतांना आपली विधाने अपूर्ण व परस्पर-विरोधी असतात. तरीहि ईश्वराचे स्वरूप अनंत असल्याने त्याच्या-संबंधीच्या परस्परविरोधी विधानांचाहि एकाच वेळी स्वीकार करतां येऊ शकतो. ह्या अर्थी गाधीजी स्वत.ला अनेकान्तवादी किंवा स्याद्वादी समजतात. गांधीजी ईश्वराचें ‘लोकशाहीचा महान् पुरस्कर्ता’ म्हणून वर्णन करतात; कारण ईश्वराने आपणास इष्ट व अनिष्ट यामध्ये निवड करावयास स्वातंत्र्य ठेवलेले आहे. याप्रमाणे त्यानी अनिष्टाचें खरें अस्तित्व आणि निश्चयस्वातंत्र्याचा स्वीकार केलेला आहे. ईश्वराचें ज्ञान अलौकिक अनुभूतिद्वाराच होऊ शकते. अशा प्रकारचा अनुभव नसल्यास ईश्वराचा स्वीकार श्रद्धेनेच करावयाचा असतो. तरीहि ही श्रद्धा आधळी नसते, ती बुद्धिगम्य असते. ही बुद्धिगम्यता दाखविणारी ईश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धता देण्याचा प्रयत्न गाधीजीनी आपल्या ‘हिंदुधर्मा’त केलेला आहे.

गाधीजीच्या मताप्रमाणे जग पूर्णतया मिथ्या नाही; पण ते ईश्वराचीच खरी अभिव्यक्ति आहे. त्याचप्रमाणे जीव हे मिथ्या नसून खरे आहेत, आणि तरीहि जीव ईश्वरापासून पूर्णपणें भिन्न नाहीत. याबाबत स्पष्टीकरण करताना गांधीजीनी म्हटले आहे, “आदम खुदा नहि, लेकिन खुदाके नूरसे आदम जुदा नहि।”

ईश्वराचा साक्षात्कार हे गांधीजीच्या मते मानवजीवनाचें परम-ध्येय आहे. त्या ध्येयास पोषक अशा सर्व प्रवृत्ति धर्म्य; आणि ह्या ध्येयास बाधक (घातक) अशा सर्व प्रवृत्ति अधर्म्य होत. गांधीजीच्या मते हें ध्येय साध्य करण्यासाठी साधकाने स्वत.च्या समग्र व्यवहारामध्ये सत्य व अहिंसेचा अतिशय दृढ आग्रह बाळगला पाहिजे आपल्या स्वत स ईश्वरास शरण जावयास लावले पाहिजे व प्रत्येक जीवात वसणाऱ्या ईश्वराला प्रसन्न करण्यासाठी सर्व जिवंत प्राणिमात्राची निष्कामभावाने सेवा केली पाहिजे. ह्या कठीण, नैतिक आणि आध्यात्मिक साधनेसाठीच बळाची आवश्यकता असते; व त्याची प्राप्ति ईश्वरप्रार्थना आणि ब्रह्मचर्य, अस्वाद, अस्तेय, अपरिग्रह वगैरे व्रताच्या पालनानेच होऊं शकते. याप्रमाणे गांधीजीच्या मते तप, संयम, नीति आणि भक्ति ही धार्मिक जीवनाची अपरिहार्य अंगे होत. गांधीजीच्या ह्या धर्ममीमांसेवर श्रीस्वामिनारायणाच्या विचारसरणीचा प्रभाव स्पष्टपणें दृग्गोचर होतो.

काकासाहेब कालेलकर आणि किशोरलाल मश्रुवाला . गांधी विचारप्रणालीच्या चिंतकांत दत्तात्रय बाळकृष्ण कालेलकर (१८८६) आणि किशोरलाल घनश्यामलाल मश्रुवाला (१८९०–१९५३) हे विशेष उल्लेखनीय आहेत. गुजराती नसतानाहि ‘सवाई गुजराती’ म्हणून नांवाजलेले काकासाहेब कालेलकर ह्यांनी आपल्या चिंतनात्मक ग्रंथांत आणि निबंधांत ‘सत्यं शिवं सुंदरम्’ ह्या त्रिविध मूल्यांचा ज्यामध्ये समन्वय झालेला असेल, अशा पूर्ण जीवनाचा पुरस्कार करून, एक प्रकारच्या पूर्णतावादी नीतिमीमांसेचे प्रतिपादन केलेलें आहे. किशोरलाल मश्रुवालानी महात्मा गांधींचा सर्वोदयवाद, स्वामिनारायणांची आचारशुद्धि आणि केदारनाथांची साधनपद्धती यांपासून प्रेरणा घेऊन स्वत.च्या स्वतंत्र विचारसरणीचें प्रतिपादन ‘जीवनशोधन’, ‘गीतामंथन’, ‘समूळी क्रान्ति’ वगैरे ग्रंथांतून केलेलें आहे. मश्रुवालांनी शास्त्रवाक्यांचा आधार घेतलेला आहे; परंतु स्वत.ची विचारशक्ति व अनुभवदृष्टि ह्यांनी तपासल्याशिवाय कोणत्याहि शास्त्रवाक्याचा स्वीकार केलेला नाही. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने पाहतां मश्रुवाला विशिष्टाद्वैती आहेत. मायावाद आणि लीलावाद याना विरोध करून त्यांनी एक प्रकारच्या स्वभावमूलक परिणाम-वादाचें प्रतिपादन केलेलें आहे. अंतिमतत्त्वाला रामानुजाप्रमाणे ‘शरीरधारी’ म्हणण्याऐवजी ‘स्वभावधारी’ म्हणणे, हे मश्रुवालांना अधिक योग्य वाटते. धर्मतत्त्वमीमांसेत मश्रुवालानी एकेश्वरनिष्ठा, अनन्याश्रय आणि निर्हेतुक भक्ति ह्यांचा पुरस्कार केलेला आहे. त्यांच्या मतें प्रत्येक धर्म सार्वजनिक प्रेय आणि श्रेय ह्यांना पोषक असला पाहिजे; आणि त्याची इमारत सर्वधर्मसमभाव आणि सदाचाराच्या दृढ पायावर उभारलेली असली पाहिजे. मश्रुवालाची नीतिमीमांसा ही सत्त्वसशुद्धीला जीवनध्येय म्हणून स्वीकारते. ‘सत्त्वसंशुद्धि’ म्हणजे माणुसकीने भरलेले जीवन. हे जीवन स्वसुखाचा शोध करण्या-ऐवजी जगाच्या हितात रममाण होत असते. याप्रमाणे मश्रुवालाच्या मताप्रमाणे सत्त्वसंशुद्धीचें हार्द जगताविषयीच्या कर्तव्यनिष्ठेत सामावलेलें आहे. अर्थात् जगाचे हित साधण्यांतच व्यक्तीला धन्यता लाभत असते. अशा रीतीने मश्रुवालाची नीतिमीमासा केवळ परार्थवादी आहे. मश्रुवालाच्या या परार्थवादाचें स्पष्टीकरण व्यक्तित्वाच्या स्वरूपा-विषयीच्या त्यांच्या विचारातून मिळते. त्यांच्या मते व्यक्ति ही ‘जगताच्या महायंत्राचें एक अंग आहे.’ ‘ब्रह्माडाचा एक अवयव’ म्हणूनहि व्यक्तीचें अस्तित्व शाश्वत असते, असे निश्चितपणे व नि.शक रीतीने सागता येईल असें नाही; कारण की, ‘मरणोत्तर स्थितीसंबंधी जें काही स्पष्टीकरण करण्यात येईल, ते फक्त संभवनीय वाटणारा तर्क आहे.’ अशा रीतीने मश्रुवालानी व्यक्तीची स्वायत्तता आणि तिच्या सातत्याच्या सिद्धान्ताचा स्वीकार केलेला नाही; आणि त्यामुळे त्यानी कर्म आणि त्याचे फल यांच्या बाबतीतहि व्यक्तीच्या-ऐवजी समग्र समाजास ध्यानांत घेण्याचा आग्रह धरलेला आहे. अकृताभ्युपगम आणि कृतप्रणाशाविषयीच्या अडचणीना मुळीच महत्त्व न देता त्यांनी असे मत प्रदर्शित केलेले आहे की, “व्यक्तीला भोगाव्या लागणाऱ्या परिणामांत कित्येक परिणाम हें स्वसंकल्पजनित असतात, काही परसंकल्पजनित असतात, आणि काही उभयजनित असतात. मनुष्य स्वत.च्या व्यक्तित्वाच्या दृष्टीने नव्हे, पण ब्रह्मांडाचा एक अवयव म्हणून जर विचार करील तर त्याला ह्याचे कारण स्पष्टपणे समजूं शकेल.” व्यक्तित्वाच्या स्वरूपासंबंधी मश्रुवालाच्या ह्या विचारांवरून स्पष्ट होतें की, त्यांच्या नीतिमीमांसेंत कोणत्याहि प्रकारचा स्वार्थवाद किंवा व्यक्तिवाद ह्याला थोडाहि अवकाश नाही.

श्रीअरविंद वगैरेंचे आधुनिक अनुयायी : अंबालाल पुराणी (१८९४–१९६५), सुंदरम् (१९०८) वगैरेंनी श्रीअरविंदाच्या तात्त्विक आणि धार्मिक दृष्टिकोणाचे विवरण करणारे साहित्य निर्मिले आहे. बुद्धिवादी आणि सुशिक्षित वर्गात प्रिय होत चाललेल्या अरविंद-तत्त्वज्ञानासमोर शांकरवेदान्ताची शास्त्रीय परंपरा जतन करून ठेवण्याचा प्रयत्न स्वामी माधवतीर्थांनी त्यांच्या ‘वेदान्त आणि योग’ नांवाच्या ग्रंथात अरविंद-शिष्यांना पूर्वपक्षांत घालून केलेला आहे.

याशिवाय त्यानी 'देश आणि काळ' नावाच्या ग्रंथात वेदान्ताच्या विवर्तवादासमोर प्रा. आइन्स्टाइनच्या सापेक्षतावादाचा समन्वय साधण्याचाहि प्रयत्न केलेला आहे. ज्याप्रमाणे स्वामी माधवतीर्थांनी शंकराचार्यांच्या केवलाद्वैताचे प्रतिपादन करणारे ग्रंथ रचलेले आहेत, त्याचप्रमाणे वल्लभाचार्यांच्या शुद्धाद्वैताचे प्रतिपादन करणारी पुस्तके मगनलाल ग. शास्त्री (१८९३–१९३५), गोविंदलाल ह. भट्ट (१८९४–१९६५), केशवराम का. शास्त्री (१९०५) आणि जेठालाल गोरधनदास शाह (१८९३) वगैरेंनी लिहिलेली आहेत. सिद्धान्ती-प्रतिपक्षी संवादरूपाने लिहिलेल्या 'विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त-सग्रह' नांवाच्या पुस्तकद्वारा स्वामी हरिप्रसाददासजींनी स्वामिनारायणाच्या विशिष्टाद्वैताचे प्रतिपादन करण्याचा मौलिक प्रयत्न केलेला आहे; तरीहि श्रीस्वामिनारायणाच्या तात्त्विक सिद्धान्ताचे सार स्वामी हरिप्रसाददासजी ग्रहण करू शकले नाहीत.

आधुनिक जैन चिंतक. श्रीमद् राजचद्र (१८६८–१९०१), मंगळ-विजय (१८७७–१९४२), न्यायविजय (१९८९), पडित सुखलालजी (१८८०), आणि दलसुखभाई मालवणिया (१९१०) वगैरे विचारवंतानी जैन न्याय, त्याचप्रमाणे जैन तत्त्वज्ञान आणि धर्म याच्या मूलभूत सिद्धान्ताचे प्रतिपादन करून ती प्रस्थापित करण्याचे प्रयत्न केलेले आहेत. वर निर्देशित केलेल्या जैन विचारवंतात श्रीमद् राजचद्र आणि पंडित सुखलालजी याची साहित्यसेवा विशेष महत्त्वाची आहे श्रीमद् राजचद्र हे जन्मसंस्कारानी वैष्णव होते, परंतु त्यानी जैन-साधनाद्वारा आध्यात्मिक विकास करून घेतला होता; आणि म्हणून जैनदर्शन हेच संपूर्ण तत्त्वज्ञान आहे आणि इतर सर्व दर्शने त्याच्याशी तुलना करता अपूर्ण आहेत, अशी त्याची श्रद्धा बनली होती; आणि ती श्रद्धा त्याच्या जीवनात आणि लेखनात ओतप्रोत भरून राहिली होती. याप्रमाणे जैन दर्शनांत इतर सर्व तत्त्वज्ञानाचा समावेश होतो, अशा आनंदघन वगैरेंनी जैनपरपरेत प्रतिष्ठित केलेल्या विचारसरणीचा श्रीमद् राजचंद्र यानी पुन्हा पुरस्कार केलेला आहे. ह्या समन्वयात्मक जैन दृष्टीवर आधारून श्रीमद् राजचंद्रानी जीव, अजीव, मोक्ष, अनेकान्त वगैरे प्रश्नांची अतिशय सखोल आणि वेधक चर्चा केलेली आहे. जगताच्या स्वरूपाविषयीच्या चर्चेत त्यानी वेदान्ताचा मायावाद, सांख्ययोगाचा प्रकृतिवाद याचें, आणि कोणत्याहि ईश्वरवादात असणाऱ्या अडचणीचे सुंदर दिग्दर्शन केलेले आहे याप्रमाणे जैन तत्त्वज्ञानासंबधीचा श्रीमद् राजचद्र ह्याचा पक्षपात अतिशय स्पष्ट असूनहि त्यांनी अनेकदा असा उपदेश केलेला आहे की, जैन व वेदान्त वगैरे विविध तत्त्वज्ञानामधील सैद्धान्तिक मतभेदास पूर्णत: गौण समजून मुमुक्षूने तर सर्व दर्शनांत समानपणे उपदेशिलेल्या साधनेवरच स्वत.चे लक्ष केंद्रित करावयास पाहिजे. 'श्रीमद् राजचद्र' या नावाच्या ग्रंथांत त्याच्या लहानमोठ्या सर्व प्रवचनाचा, पत्राचा व पुस्तकांचा सग्रह करण्यात आलेला आहे. त्याच्या सर्व ग्रंथांत 'आत्मसिद्धी'स सर्वोच्च स्थान आहे. लहान-लहान दोहा-छंदात गुरुशिष्य-संवादरूपाने लिहिलेल्या 'आत्मसिद्धी-'त श्रीमद् राजचंद्रानी आत्म्याचे अस्तित्व, त्याचे नित्यत्व, कर्म आणि पुनर्जन्म, मोक्ष व त्याचे मार्ग वगैरे मुद्द्यांवर स्वत.च्या विचाराचें मंडन आणि प्रतिपक्षाच्या विचाराचे खंडन, अतिशय शात चित्ताने प्रभावीपणे व सुसंगतपणें केलेलें आहे.

भारताच्या सर्व तत्त्वज्ञानाचे प्रखर अभ्यासी आणि 'अध्यात्म-विचारणा', 'भारतीय तत्त्वविद्या' वगैरे गुजराती पुस्तकाद्वारा भारतीय दर्शनांच्या सर्व प्रणालीचें ऐतिहासिक, तुलनात्मक व तटस्थ दृष्टीने प्रतिपादन करणारे प्रज्ञाचक्षु पंडित सुखलालजी स्वत. कोणत्याहि एका वादास बद्ध नाहीत. 'दर्शन आणि चिंतन' भाग १ व २ यांत संगृहीत केलेले त्याचे अनेकविध चिंतनपर निबंध सत्यान्वेषणासाठी त्यांनी केलेल्या स्वतंत्र प्रयत्नांचें सुंदर दर्शन घडवितात. असें असूनहि पंडित सुखलालजीची गणना जैन तत्त्वचिंतकात एवढ्यासाठी करण्यांत आलेली आहे की, 'सन्मतितर्क' (सिद्धसेन दिवाकरकृत मूळ प्राकृत ग्रंथ), 'तत्त्वार्थसूत्र' (उमास्वाति वाचककृत मूळ संस्कृत ग्रंथ), 'वेदवाद द्वात्रिंशिका' (सिद्धसेन दिवाकरकृत मूळ संस्कृत ग्रंथ) वगैरे ग्रंथांचे संपादन आणि विवेचन याच्याद्वारा, तसेच 'दर्शन आणि चिंतन' यांत संगृहीत केलेल्या जैन धर्म आणि तत्त्वज्ञान यांविषयी चाळीस निबंधद्वारा त्यांनी गुजराती भाषेत जैनदर्शनाची ज्ञानमीमासा, तत्त्व-मीमांसा, धर्ममीमासा आणि नीतिमीमासा याचें सुस्पष्ट प्रतिपादन केलेले आहे. एवढेंच नव्हे तर, जैनांच्या सांप्रदायिक रूढ समजुतीना धक्के बसतील अशी कित्येक नवीन विधानेंहि त्यांनी केलेली आहेत.

गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाचीं व्यापक वैशिष्ट्य-लक्षणें : गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाच्या वर दिलेल्या माहितीवरून त्यांची कित्येक व्यापक वैशिष्ट्यलक्षणें स्पष्ट होतात. गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाचे मूल्यमापन करतांना ही विशेष लक्षणें ध्यानात ठेविली पाहिजेत. यांतील पहिलें विशेष लक्षण हें आहे की, तत्त्वज्ञान हें जीवनाची समीक्षा असतें. सॉक्रेटीसचे हे मत गुजरातच्या तत्त्वचिंतनासाठी अक्षरश. सत्य आहे. अखा, स्वामिनारायण, रमणभाई, मणिलाल, गोवर्धनराम, आनंदशकर, किशोरलाल आणि श्रीमद् राजचंद्र ह्या सर्वांची विचारधारणा प्रचलित जीवनप्रणालीच्या प्रखर समीक्षेतून निर्माण झालेली आहे. ह्या प्रकारच्या समीक्षात्मक भूमिकेंतून निर्माण झालेलें तत्त्वचिंतन केवळ शास्त्र-प्रमाणाने स्वीकारून चालणार नाही, हें पूर्णपणें स्वाभाविक आहे. अशा रीतीने गुजरातच्या तत्त्वचिंतकांनी शास्त्रवाक्यांचें भाष्य करण्याच्या पद्धतीऐवजी स्वतंत्र बौद्धिक प्रतिपादन करण्याची पद्धती रूढ केलेली आहे. याप्रमाणे हे स्पष्ट होतें की, अनुभूतीला जबाबदार राहून स्वतंत्र बौद्धिक प्रतिपादनाच्या पद्धतीचें अनुसरण हें गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाचे दुसरे विशेष लक्षण आहे. पद्धतीच्या या अभिनव स्वतंत्रतेचा परिणाम म्हणून गुजरातच्या तत्त्वचिंतनांत मौलिकतेचा गुण स्वाभाविक रीतीने शिरलेला आहे; आणि त्यामुळेच गुजरातच्या वेगवेगळ्या तत्त्वचिंतकांनी केवलाद्वैत, शुद्धाद्वैत, विशिष्टाद्वैत किंवा जैन दर्शनाची शास्त्रीय परपरा यांचा संपूर्णपणें व सरळ रीतीने स्वीकार करण्याऐवजी या सिद्धान्तांचा आविष्कार आपल्या स्वत:च्या मौलिक रीतीने केलेला आहे. ज्याप्रमाणे पद्धतीच्या स्वातंत्र्यामुळे गुजरातच्या तत्त्वचिंतनात मौलिकतेचा आविष्कार झालेला आहे, त्याचप्रमाणे जीवनसमीक्षा आणि जीवनसुधारणेच्या हेतूच्या स्पष्टतेमुळे गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाची भूमिका सदैव समन्वयात्मक राहिलेली आहे. अशी समन्वयात्मक दृष्टि हें गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाचें तिसरें विशेष लक्षण आहे. आपण असे पाहिले आहे की, गुजरातच्या मोठ्या भागाच्या तत्त्वचिंतकानी विविध दार्शनिक परपरानी प्रकट केलेल्या सत्याचा समभावपूर्वक स्वीकार करून, त्या सर्वांचा समन्वय साधण्याचा प्रभावी पुरुषार्थ केलेला आहे.

जेथून मिळेल तेथून सत्याचें स्वागत करण्याची तत्परता दाखविणारें तत्त्वचिंतन केवळ पुस्तकांत पडून राहूं नये, तर ते प्रत्यक्ष आचरणातहि आले पाहिजे, ही त्वरित लक्षात येण्यासारखी गोष्ट आहे ह्याचा अर्थ असा आहे की, गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाने प्रजा-जीवनासाठी जिवत सामर्थ्य पुरविलेले आहे. अशा प्रकारे जीवन-अभिमुखता हें गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाचे चौथें विशेष लक्षण आहे. ह्या वैशिष्टयपूर्ण लक्षणामुळे गुजरातच्या सांस्कृतिक विकासांत गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाने महत्त्वाचा भाग उचललेला आहे. ह्या अर्थाने गुजरातचे तत्त्वचिंतन हें व्यवहारवादी आहे. या प्रकारची व्यवहारवादी भूमिका गुजरातच्या तत्त्वचिंतनांत थेटपर्यंत शिरली आहे. जीवनविषयक आध्यात्मिक दृष्टीने गुजरातच्या तत्त्वचिंतनाचें पांचवे विशेष लक्षण आहे कोणाहि गुजराती तत्त्वचिंतकाने जडवादाचा किंवा सुखवादाचा कधीच पुरस्कार केलेला नाही. त्याचप्रमाणे आध्यात्मिक मूल्याच्या सापेक्षतेच्या सिद्धान्तास कधीहि दुजोरा दिलेला नाही. याप्रमाणे गुजराती तत्त्वचिंतन हे व्यवहारवादाला अनुकूल असें असले तरी अमेरिकन व्यवहारवादाप्रमाणे ते सापेक्षतावादी नाही. ही गोष्ट गुजराती मनाच्या मूलगामी आणि सर्वांगीण दृष्टीची द्योतक आहे. थोडक्यात, आलोचनात्मक तटस्थता, मौलिकता, समन्वयशीलता, जीवन-अभिमुखता आणि आध्यात्मिकता हे पांच गुण गुजरातच्या तत्त्वचिंतनात व्यापक रीतीने गुंफलेले पाहावयास मिळतात. ह्या गुणाचे स्वरूप व महत्त्व ह्याचा विचार केला असता हें चटकन् स्पष्ट होते की, ह्या गुणांच्यामुळे गुजरातचें तत्त्वचिंतन जगाच्या कोणत्याहि सन्मान्य विचारप्रणालीच्या रांगेंत उभे राहूं शकेल असे आहे; एवढेच नव्हे तर, अखिल जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या विकासात स्वत ची वैशिष्टयपूर्ण अशी भर घालू शकेल, असे तें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : देसाई, ई. सू. सपा. : *बृहत्काव्यदोहन*, १० *भाग* (मुंबई, १९०१), त्रिवेदी, वि र व देसाई, ब्र. मु. सपा. : *अखेगीता* (अहमदावाद, १९५७); शास्त्री, के. का. : संपा. रसिकवल्लभ, *एक अध्ययन* (अहमदावाद, १९६१), नीळकंठ, र म. . *धर्म अने समाज*, २ *भाग* (अहमदाबाद, १९३५); द्विवेदी, म. न. : *सिद्धान्तसार* (मुंबई, १८८६); ठाकूर, धी प्रे. : *मणिलालनी विचारधारा* (अहमदाबाद, १९४८); मश्रुवाला, कि. घ. : *जीवनशोधन* (अहमदावाद, १९२९); — : *समूळी क्रान्ती* (अहमदावाद, १९४८); सुखलालजी : *दर्शन अने चिंतन*, २ *भाग* (अहमदावाद, १९५७).

जे. ए. याज्ञिक

तत्त्वज्ञान, चिनी : १. **प्रास्ताविक** : 'चे श्वे' म्हणजे तत्त्वज्ञान, हा चिनी शब्द एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात योजिला जाऊं लागला. 'फिलॉसफी' या इंग्रजी शब्दाचें जपानी भाषेत 'तेत्सुगाकु' असे भाषान्तर होते. या जपानी शब्दाचें 'चे श्वे' हें चिनी रूपान्तर मेइजी कालांतील एका जपानी पंडिताने प्रचारात आणलें, असे म्हणतात.

(अर्थात् चिनीमध्ये व जपानीमध्ये उच्चार वेगवेगळे दिसले, तरी मूळ शब्द एकच). यावरून असे दिसतें की, अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत चीनमध्ये पाश्चिमात्त्य परंपरेंतील अर्थाने 'तत्त्वज्ञान' हे अज्ञात होते. प्राचीन चिनी वाङमयामध्ये 'फिलॉसफी' या इंग्रजी शब्दाच्या अर्थाशी ततोतंत जुळणारा एकहि चिनी शब्द आढळत नाही; तथापि चीनमध्ये तत्त्वज्ञानात्मक विचाराचा सर्वस्वी अभाव होता, असा याचा अर्थ नाही. उलट, ऐतिहासिक चिनी वाङमय हे तत्त्वचिंतनाचें एक भाडारच आहे. चिनी तत्त्वज्ञान आणि पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान यांची लक्षणे आणि रचना मात्र अत्यंत भिन्न आहेत, एवढाच त्याचा अर्थ आहे. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाची रचना सत्याचा शोध घेणारे एक शास्त्र, अथवा सत्यविनिश्चयाचें पद्धतिशास्त्र, या दृष्टीने केली गेली आहे, तर चीनमध्ये विचार आणि उपपत्ति यांपेक्षा व्यवहार आणि कृति यांना अधिक महत्त्व दिले गेले आहे वेगळ्या शब्दांत सागावयाचें तर, व्यावहारिक मानवी समाजांतील जिवंत प्रश्नेचें स्वरूप हे चिनी विचारवंताचें उद्दिष्ट होतें, सत्याचा विश्लेषणात्मक शोध हें नव्हे. 'मनुष्याचा जीवनक्रम असा असावा' ही चिनी तत्त्वज्ञानाची मूळ समस्या आहे. सर्व प्रश्नाचा नैतिक व राजकीय दृष्टिकोणातून विचार करून त्या प्रश्नाच्या उत्तराचा व्यावहारिक पद्धतीने आणि प्रायोगिक रीतीने शोध घेणे, हा चिनी तत्त्वज्ञानाचा स्थायिभाव आहे.

चिनी आणि पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानांमधील हा वरील मूलगामी भेद लक्षात ठेवून, आणि चिनी तत्त्वज्ञानाचा आशय पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेंत व्यक्त करण्यातील अडचण जमेस धरून, प्रस्तुत लेखामध्ये चिनी तत्त्वज्ञानाचे तात्त्विक विश्लेषण करण्याचा यत्न केला आहे. प्राचीन चिनी तत्त्वज्ञानविचारांचें मूलभूत आणि मार्मिक प्रतिपादन हेच आधुनिक चिनी तत्त्वज्ञानविचारांचेंहि प्रातिनिधिक प्रतिपादन असल्याने, या लेखामध्ये केवळ प्राचीन तत्त्वज्ञानांतील विचारप्रवाहाचेच विवेचन केले आहे; आणि नंतरच्या तत्त्वज्ञांनी नव्यानेच माडलेल्या विचारांचा त्या त्या ठिकाणी वेगवेगळा निर्देश केला आहे. आकलन सुलभ व्हावे आणि पुनरुक्ति होऊं नये, यासाठी प्रारंभीच प्राचीन तत्त्वज्ञानसंप्रदायाचा संक्षिप्त परिचय करून दिलेला बरा.

प्राचीन चिनी तत्त्वज्ञानाच्या उत्कर्षकालाची तुलना सॉक्रेटीस, प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल या ग्रीक तत्त्वज्ञांच्या सुवर्णकालाशी करतां येईल. हा काळ म्हणजे ख्रिस्तपूर्व पांचव्या शतकापासून ख्रिस्तपूर्व तिसऱ्या शतकापर्यंतचा कालखंड होय. प्राचीन चिनी तत्त्वज्ञानांतील कन्फ्युशिअसचें स्थान ग्रीक तत्त्वज्ञानांतील सॉक्रेटीसच्या स्थानाशीं तुलनीय आहे. यानंतरच्या तत्त्वज्ञान-संप्रदायांना, समुच्चयाने, 'तत्त्वज्ञ-शतक' असें म्हटलें जातें. 'चीनचा हिरोडोटस' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या 'सु मा छचेन्' या थोर इतिहासज्ञाचा पिता 'सु मा तान्' हा स्वतः एक नामवंत इतिहासज्ञ होता. त्याने ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकांत, उपर्युक्त तत्त्वज्ञानसंप्रदायाचें 'तत्त्वज्ञ-पट्क' या नांवाने एक पुनर्वर्गीकरण केलें. त्याने वर्णिलेले तत्त्वचिंतकांचे सहा संप्रदाय पुढे दिले आहेत :

(१) **कन्फ्यूशी-संप्रदाय** : कन्फ्युशिअस (ख्रि. पू. ५५१–४७९) याने संस्थापिलेल्या संप्रदायाचा त्याच्या शिष्यानी आणि नंतरच्या अनुयायानी अधिकाधिक विस्तार केला. कन्फ्युशिअसच्या अनुयायामध्ये मेंशिअस (ख्रि. पू. ३९०–३०५) आणि श्युन् त्स

(ख्रि पू. ३२०–२३०) यासारख्या प्रमुख तत्त्वज्ञाचा समावेश होतो. कुलाचाराचे पालन, आणि पितृनिष्ठा, बंधुप्रेम, परहितेच्छा व न्यायवृत्ति या गुणाचे संवर्धन याच्याद्वारा मानवाच्या नैतिक आणि राजकीय वागणुकीचे नियमन झाले पाहिजे, असा या नीतिसंप्रदायाचा आग्रह होता ख्रि पू. १३६ मध्ये हान वंशाचा सम्राट् वु याने कन्फ्यूशी-संप्रदायाला राष्ट्रीय संप्रदाय म्हणून मान्यता दिली. तेव्हापासून हा संप्रदाय चिनी तत्त्वज्ञानविचारातील एक प्रमुख मतप्रवाह ठरला आहे (अधिक माहितीसाठी 'तत्त्वज्ञान, कन्फ्यूशी धर्मातील' हा लेख पहा).

(२) **ताओ-संप्रदाय** . कन्फ्युशिअसचा समकालीन लाओ त्स आणि च्वाङ त्स (ख्रि. पू. ३७०–२९०) हे या संप्रदायाचे प्रातिनिधिक तत्त्वचिंतक होत या संप्रदायाच्या मते, 'ताओ' (म्हणजे 'मार्ग') हें या विश्वातील अंतिम तत्त्व असून, ते कन्फ्यूशी-संप्रदायाने उपदेशिलेल्या व्यावहारिक नीतिगुणाच्या पलीकडचे आहे नीतीच्या आणि राज्यशास्त्राच्या क्षेत्रात या सत्ताशास्त्रीय संप्रदायाचा कल, 'ताओ' तत्त्वावर आधारलेल्या, शून्यवादी स्वभाववादाकडे होता. कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या खालोखाल, याच ताओ-संप्रदायाच्या विचाराचा प्रभाव दीर्घकालीन आणि दूरगामी ठरला (अधिक माहितीसाठी 'तत्त्वज्ञान, ताओ-धर्मातील' हा लेख पहा).

(३) **मो-संप्रदाय** · ख्रिस्तपूर्व पाचव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील तत्त्वज्ञ 'मो-ती' हा या संप्रदायाचा संस्थापक होय. याने निर्भेळ अविभिन्नतावादाचे प्रतिपादन करून, परहितेच्छा आणि प्रीति यांना प्राधान्य देणाऱ्या कन्फ्यूशी तत्त्वज्ञानविचारांची परिसीमा गाठली. युद्ध-त्यागाचा उपदेश करणाऱ्या या संप्रदायाने बलिष्ठाकडून निर्बलांवर होणाऱ्या अतिक्रमणाचा निषेध केला. इतर संप्रदायाचा प्रतिवाद करण्याची आवश्यकता भासल्याने 'मो' संप्रदायाने वादविद्येचा केलेला विकास, हे त्या संप्रदायाचें एक वैशिष्ट्य होय यावरून तत्कालीन तर्कशास्त्रीय विचार किती प्रगत झालेला होता याची कल्पना येते.

(४) **मिङ-संप्रदाय** . मो-संप्रदायापासून मिळालेल्या प्रेरणेने आणि प्रभावामुळे ज्या तत्त्वचिंतकांच्या समूहाने तर्कशास्त्रीय अध्ययनाची प्रगति केली, त्याच्या संप्रदायाला मिङ-संप्रदाय असे नांव दिले जातें 'मिङ' या शब्दाचा अर्थ, सामान्यतः, 'नाव', 'चिन्ह', 'अभिधान' असा केला जात असला, तरी 'तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पना' असाहि त्याचा अर्थ होतो. प्रस्तुत संप्रदायामध्ये संकल्पना आणि वस्तु यांमधील संबंधाचा शोध घेण्याची विशेष आवड दिसून आल्याने त्याला 'मिङ-संप्रदाय' असे नाव मिळाले आहे. या संप्रदायातील विचार तर्कशास्त्रीय सिद्धान्तसमूह अथवा वादविद्या या स्वरूपाचा असून, तदनुसार त्याचे मूल्यमापन केले पाहिजे. तज्ज्ञानी संकलित केलेल्या हान-कारकीर्दीतील ग्रंथसूचीमध्ये मिङ-संप्रदायाच्या सात पंडिताची नावें आणि त्याचे ग्रंथ याचा समावेश असून, त्यापैकी 'कुङ-सुन्-लुङ' (-सुमारे ख्रि पू. ३२०–२५०) हा विशेष सुप्रसिद्ध आहे.

(५) **फा-संप्रदाय** . 'फा' हा शब्द 'कायदा' या अर्थी वापरला जातो तेव्हा फा-संप्रदाय हा कायदाविषयक तत्त्वज्ञानाचा एक मतप्रवाह होय, असे म्हणतां येईल. वस्तुत हा मॅकियाव्हेलियन विचाराच्या राज्यशास्त्रीय तत्त्वज्ञाचा एक समूह होता. कायद्यानुसार शिक्षा देऊन लोकशासन करण्याच्या तत्त्वाविषयी राजाला सल्ला देणे, हे त्याचें कार्य होते शाङ-याङ (ख्रि. पू. ३३८) आणि हान-फै (ख्रि पू. २३३) हे या समूहातील प्रमुख तत्त्वचिंतक होत.

(६) **यिन्-याङ-संप्रदाय** . हा निसर्गविषयक तत्त्वचिंतकांचा एक समूह होता या समूहाची अशी श्रद्धा होती की, या विश्वाची रचना 'यिन्' (म्हणजे उणेपणा, अभावात्मकता) आणि 'याङ' (म्हणजे आधिक्य, भावात्मकता) या मूलभूत तत्त्वावर आधारित असून, विश्वाचे संघटन, विघटन आणि परिवर्तन ही कार्ये लाकूड, अग्नि, पृथ्वी, धातु आणि जल या पंचमहाभूताच्याद्वारा होत असतात.

२. **तर्कशास्त्र आणि ज्ञानशास्त्र** आधुनिक चीनच्या प्रबोधन-कालातील एक प्रमुख तत्त्वज्ञ 'येन-फू' याने जे एस. मिलच्या 'ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक' या ग्रंथाचे भाषान्तर केले व त्या ग्रंथाला त्याने 'मिङ-श्वे' म्हणजे 'नाम-विद्या' असे नाव दिले (इ. स. १९०५). मो-संप्रदाय आणि मिङ-संप्रदाय याच्या संस्थापनेपासूनच 'मिङ-श्वे' अर्थात् 'संकल्पना' अथवा 'संज्ञा' हा विद्वानाच्या चर्चेचा विषय झाल्याचे आढळते. अर्थात् या शास्त्रीय विचाराचा विकास भारतांतील कणाद आणि गौतम यांच्या वैशेषिक आणि न्यायदर्शनांमध्ये जितका झालेला आढळतो, अथवा प्राचीन ग्रीसमधील ॲरिस्टॉटलच्या ऑर्गॅनॉन या ग्रंथामध्ये आढळतो, तितका तो येथे झालेला नव्हता; तथापि मो-ती आणि त्याचे अनुयायी यानी वादविद्येचा हेतु व पद्धती विशद करून सागण्याकरिता केलेला प्रयत्न लक्षांत घेण्यासारखा आहे. त्यानी १८० प्रमुख पदाची निवड करून, या पदाच्या व्याख्या आणि विवरण दिलें; सत्याची यशस्वी रीतीने सिद्धता करण्यासाठी जरूर असणाऱ्या अभिव्यक्ति, निर्णय, अनुमान आणि दृष्टान्त याच्यासंबंधीच्या तार्किक प्रश्नांचा मागोवा घेतला आणि त्यानंतर मिङ-संप्रदायामध्ये या विचारांतूनच आकारिक तर्कशास्त्र व वादविद्या ही विकसित झाली, हेंहि लक्षात घेतले पाहिजे मिङ-संप्रदायाचा एक प्रातिनिधिक तत्त्वज्ञ 'कुङ-सुन्-लुङ' याचे तत्त्वज्ञान 'कुङ-सुन्-लुङ-त्स' या ग्रंथाच्या सहा खंडामध्ये आणि 'च्वाङ-त्स' या ताओ शास्त्रग्रंथाच्या तेहतिसाव्या अध्यायात वर्णिले आहे. या ग्रंथांमध्ये त्याने २१ पूर्ण विधाने उदाहरणांदाखल दिली आहेत यापैकी 'पाढरा घोडा' आणि 'कठीण पाढरा दगड' याविषयीच्या विधानांमध्ये त्याने असा युक्तिवाद केला आहे की, 'पांढरा घोडा' हा घोडा नसतो आणि 'कठीण पाढरा दगड' याचा अर्थ 'एक कठीण दगड' आणि 'एक पाढरा दगड' असा होतो. यावरून त्याचे वादकौशल्य दिसून येतें. उलटपक्षी, 'कन्फ्यूशी-संप्रदायी आणि ताओ-संप्रदायी' यांनी तर्कशुद्ध युक्तिवादाकडे फारसे लक्ष दिले नाही. याला श्युन्-त्स या कन्फ्यूशी संप्रदायाच्या अनुयायांचा एकमेव अपवाद दिसतो. मिङ-संप्रदायातील युक्तिवादाच्या खंडनाच्या अनुषंगाने 'श्युन्-त्स'ने अमूर्त विकल्पनांचें विश्लेषण करण्याचा यत्न केला; तथापि सामान्यत. इतर प्राचीन संस्कृतीमध्ये तर्कशास्त्राचा ज्या प्रमाणात विकास झाला, तितका प्राचीन चिनी संस्कृतीमध्ये झाला नाही, असेच म्हणावे लागते

तर्कशास्त्रीय जिज्ञासेतून स्वाभाविकपणेच ज्ञानशास्त्रीय जिज्ञासा उद्भवते. ज्ञानशास्त्राच्या क्षेत्रांतहि मो आणि मिङ संप्रदायानी केलेलें कार्य कन्फ्युशिअस आणि ताओ या संप्रदायाच्या कार्याहून अधिक मोठें

आहे वस्तुत मानवी ज्ञानाचे सार कशात आहे, याचा अथवा ज्ञानाच्या कार्याचा मूलगामी शोध घेण्याचा यत्न प्रथमत: कन्फ्युशिअसनेच केला होता. "जाणणें म्हणजे ज्ञेय वस्तु ओळखणें आणि स्वत.च्या अज्ञानाची ओळख होणें होय" (ॲनॅलेक्ट्स : प्रकरण २) या कन्फ्युशिअसच्या वचनामध्ये खऱ्या प्रज्ञेचे मूलग्राही आकलन आढळते. कन्फ्युशिअसचे हें वचन 'स्वत चे अज्ञान जाणा' या सॉक्रेटीसच्या उपदेशाशीं तंतोतंत जुळतें; तथापि ज्ञानाच्या स्वरूप-विश्लेषणाचें आणि परीक्षणाचें कार्य अंगीकारण्याऐवजी कन्फ्युशिअसने नीतीच्या क्षेत्रांतील प्रश्नांचाच विचार केला. यापुढे जाऊन ज्ञानविषयक चिंतनाला मो-ती यानेच प्रथम ज्ञानदर्शनाचा दर्जा मिळवून दिला. त्याच्या व्याख्येनुसार, ज्ञान म्हणजे मानवी मनाची वस्तुविषयक आकलनशक्ति असून, विचार-क्रियेचें सारसर्वस्व येते. त्याच्या अनुयायानी आणि मिङ-संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञांनी नंतरच्या काळात या सिद्धान्ताचा अधिक विस्तार केला आणि ज्ञानक्रियेचे विश्लेषणात्मक परीक्षण केले. विशेषत:, कन्फ्यूशी-संप्रदायी श्युन्-त्स याने 'जाणणे' ही एक मानसिक क्रिया असल्याने मनोव्यापाराचें मानसशास्त्रीय आणि सत्ताशास्त्रीय विवेचन आरंभिले.

ज्ञानाच्या उगमाविषयी कन्फ्यूशी-सप्रदायाच्या तत्त्वज्ञाचें असें मत होते की, प्राचीन कालचे शहाणे राज्यकर्ते हेच ज्ञानाचे उगमस्थान होत. प्राचीन काळापासून परंपरेनेच ज्ञानाचे नियमन होत आलेले आहे. म्हणूनच कन्फ्युशिअसने स्वत.ला ज्ञानाचा 'मूळ प्रवर्तक नव्हे, तर प्राचीन ज्ञात्यांवर गाढ श्रद्धा असलेला केवळ एक वितरक' मानलें (ॲनॅलेक्ट्स : प्रकरण ७). प्राचीन राज्यकर्त्यांची ऐतिहासिक वचनें आणि कृत्यें यांविषयी कन्फ्युशिअसला परम आदर होता. अशा वचनानाच त्याने 'सूत्रग्रंथ' (शि-चिङ, शु-चिङ आणि इ-चिङ) असें नाव दिलें भारतीय विचारामध्ये वेदाना जे स्थान आहे, किंवा ख्रिस्ती विचारांत बायबलला जें स्थान आहे, तेच कन्फ्यूशी-सप्रदायांत या 'सूत्रग्रंथां'ना आहे. कन्फ्युशिअसप्रमाणेच मो-ती या तत्त्वज्ञाला प्राचीन कालाविषयी परम आदर होता, आणि त्यानेहि परंपरा हेच सर्व ज्ञानाचे उगमस्थान म.नलें होतें; तथापि मो-ती याने अनुभवाला महत्त्वाचें स्थान दिले होतें. या बाबतीत त्याचा कन्फ्युशिअसशी मतभेद दिसतो. मो-ती याच्या मते अनुभव हें ज्ञानाचे उत्पत्तिस्थान होय कोणत्याहि प्रश्नाच्या उत्तराचा स्वत च शोध घेतला पाहिजे, हा त्याचा उपदेशहि त्याचा कल प्रयोगवादाकडे (एक्स्पेरिमेंटॅलिझम) असल्याचेच दर्शवितो. याच्या उलट ताओ-सप्रदायानुसार 'ताओ' या अखिल विश्वाच्या नियामक तत्त्वाचे ज्ञान हेच परमोच्च ज्ञान होय. त्याच्या मतें प्राचीन राज्यकर्त्यांचे लेख हें ज्ञानसाधन मानणें व्यर्थ होय. जिच्यामध्ये आत्मलय होतो अशी साक्षात्-प्रतीति किंवा अंत प्रज्ञा हेच 'ताओ'चे ज्ञान मिळविण्याचें साधन होय, बौद्धिक चर्चा अथवा चिकित्सात्मक चिंतन हे नव्हे. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचे तर, जेव्हा आप-परभावाचें विस्मरण होते, तेव्हाच ताओचे ज्ञान होतें; जेव्हा जीवात्म्याचा विश्वात्म्यामध्ये लय होतो, तेव्हाच ताओचा साक्षात् बोध होतो.

याप्रमाणे प्राचीन चिनी तत्त्वज्ञामध्ये ज्ञानशास्त्रविषयक जिज्ञासा निर्माण होत असलेली आपल्याला दिसते. मात्र ख्रि पू. दुसऱ्या शतकामध्ये, हान वंशाच्या कारकीर्दीत, कन्फ्यूशी-संप्रदायाचें वर्चस्व प्रस्थापित झाल्यानंतर या जिज्ञासेचा लोप झाला कन्फ्यूशी-संप्रदाय म्हणजेच राज्याचे तत्त्वज्ञान आणि नीति-नियमावलि असें एकदा ठरल्यानंतर प्राचीन प्रतिभावान् राज्यकर्त्यांची वचने आणि जीवन-चरित्रें हेंच एक निरुपाधिक सत्य ठरलें आणि 'आगम-शास्त्र' हाच सर्व ज्ञानाचा उगम होय, ही शास्त्रवचनाच्या अर्थविवरणाविषयीची भूमिका चिनी विचारविश्वात अनन्य ठरली, परिणामी, काही स्वतंत्र तत्त्वचिंतकांचा अपवाद वगळता, सत्याचा स्वतंत्रपणें शोध घेण्याची आणि ज्ञानाची त्यांतील ज्ञानगुणानेच परीक्षा करण्याची प्रवृत्ति बहुधा नाहीशी झाली. या अपवादभूत तत्त्वचिंतकांमध्ये याङ-शिउङ. (ख्रि. पू. ५३ ते ख्रि. पू. १८) आणि वाङ-चुङ (ख्रि. पू. २७ – १९) यांचा अंतर्भाव होतो. याङ-शिङने 'ताइ-युआन्-चिङ' या ग्रंथांत विश्वाविषयी एक गणिती उपपत्ति मांडलेली आहे, तर 'वाङ-चुङ'ने 'लुन्-हङ' या ग्रंथांत सत्यसिद्धीच्या पद्धतशीर मांडणीचें चिकित्सक विवेचन केलें आहे.

यापुढे तिसऱ्या शतकानंतर तर्कशास्त्रीय आणि ज्ञानशास्त्रीय जिज्ञासेचे पुनरुज्जीवन झालें आणि तत्त्वज्ञ "सकल्पाचे संपूर्ण स्वरूप शब्दामध्ये व्यक्त होते की नाही? मानवाच्या मनोजीवनाचें चित्रण आणि व्युत्पादन संकल्पनांच्याद्वारा होऊं शकतें काय? आणि होत असल्यास, किती प्रमाणांत?" यासारख्या प्रश्नाची चर्चा करूं लागले. लाओ-त्स आणि च्वाङ-त्स यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या उदयामुळे परमार्थ-सत्याचा बोध कसा होतो, या प्रश्नाच्या शोधाला चालना मिळाली आणि मानवी ज्ञानाला मर्यादा आहेत, हें आग्रहाने प्रतिपादन करणारा एक प्रकारचा अज्ञेयवाद आणि गूढानुभववाद प्रसृत होऊं लागला. शिवाय चौथ्या शतकानतर, चीनमधील तत्त्वज्ञानविचारावर बौद्ध मताचा प्रभाव पडण्यास प्रारभ झाला. यामुळे एका नवीन आध्यात्मिक ज्ञानशास्त्राचा उदय झाला. त्यामध्ये बौद्धमताच्या जीवनविषयक दृष्टिकोणाचें प्रतिबिंब पडले होते.

लाओ-त्स, च्वाङ-त्स आणि अलीकडच्या काळांत (अकराव्या शतकानंतर) बौद्धमत यांच्या प्रभावामुळे कन्फ्यूशी-संप्रदायांतील तत्त्वज्ञांनी जी सुधारणेची मोहीम सुरू केली (पहा : 'तत्त्वज्ञान, कन्फ्यूशी धर्मातील') तिच्यामुळे चिनी ज्ञानशास्त्रीय विचारात नव्या दृष्टिकोणाची आणि उपपत्तीची भर पडली. सुङ-अमदानीतील चु-त्स (११३०–१२००) आणि मिङ-अमदानीतील वाङ-याङ-मिङ (१४७२–१५२८) हे उपर्युक्त मोहिमेचे प्रमुख नेते होते. कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या पवित्र 'ग्रंथचतुष्टया'पैकी 'ताङ-श्वे' या ग्रंथांतील एका उताऱ्याच्या अर्थविवरणाविषयी या दोघांमध्ये झालेला वाद लक्षांत घेण्यासारखा आहे. चू-त्सच्या मते 'को-वु-चिह चिह' या वाक्याचा अर्थ 'एखाद्या विवक्षित गोष्टीविषयीच्या सत्याचा शोध घेणें, आणि अशा रीतीने स्वत:च्या ज्ञानाचा पराकाष्ठेचा विस्तार करणें' असा आहे; तर वाङ-याङ-मिङच्या मते, त्या वाक्याचा अर्थ 'ज्ञेय वस्तूच्या उपस्थितीत स्वत च्या मनोव्यापारांतील दोष दूर करणें आणि मनाच्या स्वाभाविक कार्यशक्तीला संपूर्ण वाव देणें' असा करावयाचा आहे. साराश, चु-त्सची भूमिका प्रयोगवाद आणि निगामी अनुमान यांवर आधारलेली होती, तर वाङ-याङ-मिङची भूमिका अतीत-तत्त्वाविषयीच्या अन्त.प्रज्ञावादाला अनुकूल होती. या दोन तत्त्वज्ञांमधील मतभेद पाहिला, की अनुभवामध्ये सत्याचा उगम आहे असें मानणारा फ्रॅन्सिस बेकन आणि सत्याचा उगम बुद्धीमध्ये आहे असें मानणारा आर. देकार्त यांच्या मतभेदाचें स्मरण होते.

३. सत्ताशास्त्र : सृष्टिविषयक भूमिका निश्चित करण्याच्या अनुषंगाने चिनी तत्त्वज्ञानामध्ये सत्ताशास्त्रीय प्रश्नांचा बराच विचार झालेला होता. विशेषत प्राचीन कन्फ्यूशी-सप्रदायी आणि ताओ-सप्रदायी याच्यामधील वादविवादांमध्ये व्यक्त झालेले ईश्वरवाद आणि सर्वेश्वरवाद हे दृष्टिकोण प्रधान होते.

(१) **ईश्वरवाद** . कन्फ्यूशी-सप्रदायाचें श्रद्धास्थान असलेल्या 'सूत्र' ग्रंथापैकी शि-चिङ आणि शु-चिङ या दोहोमध्ये प्रतिपादिलेली 'थ्येन' कल्पना हे ईश्वरवादाचे उत्तम उदाहरण होय. या ग्रथानुसार 'थ्येन हें सर्वश्रेष्ठ, व केवल असे द्वैत अखिल विश्वाच्या अध्यक्ष-स्थानी आहे रूढ व्यवहारामध्ये 'थ्येन' या शव्दाचा अर्थ आकाश ही दृश्य भौतिक वस्तु असा होतो; तथापि त्या शव्दाने आकाशांत असणाऱ्या विश्वाच्या अधीक्षकाचाहि बोध होतो. 'थ्येन'लाच काही वेळां 'ती' (स्वर्गीय देवता) किंवा 'शान्-ती' (स्वर्गाचा अधिपति) असें म्हटले जातें. निसर्गातील वस्तूविषयी धर्मभावना असणे हें लक्षण इतर सर्व प्राचीन मानवसमाजाप्रमाणे चिनी लोकामध्येहि आढळते. ज्याप्रमाणे मृतात्म्याच्या ठिकाणी दैवी शक्ति वास करते अशी एक श्रद्धा असे, त्याचप्रमाणे सूर्य, चद्र, तारे, पर्वत, नद्या, तृण, वृक्ष, वायु, पर्जन्य, मेघगर्जना, विद्युल्लता, अन्न आणि निवासस्थान याच्या ठिकाणीहि दैवी शक्ति असते असे मानीत असत. या अर्थाने चिनी लोकाची प्रवृत्ति अनेकेश्वरवादाकडे होती; तथापि, 'शि-चिङ' आणि 'शु-चिङ' या ग्रंथांतून सर्व निसर्ग-देवताहून श्रेष्ठ असा 'थ्येन' हा एकमेव ईश्वर विश्वाचा अधिपति मानला गेला आहे व त्याचा हा विचार एकेश्वरवादी म्हणावा लागेल. 'थ्येन' हा वस्तुमालाचा निर्माता आणि नियता होय. मानवी विश्वाच्या नियंत्रणामागे ईश्वराचा एक सुनिश्चित हेतु आणि नीतिसकल्प असतो व तोच मानवांचे रक्षण करतो. सर्व जीव सुरक्षित असावेत, यासाठी जगाचा कोनाकोपरा प्रकाशाने उजळून टाकणारा स्वर्गातील ईश्वर हा महान् आहे ('शि-चिङहवाङ इ'). "नीति हें थ्येनने मानवाला दिलेले वरदान असून तो मानवांना नीति-पालनाची प्रेरणा देतो" (शु-चिङ : काङ काओ). राज्यसत्ता धारण करणारा नृपति 'थ्येन'च्या सकल्पानुसारच आपले कार्य करतो, असे मानले जाते. "'थ्येन'चे कार्य करण्यासाठी मानवी व्यक्ति त्याची जागा घेतात" (शु-चिङ काओ याओ मो). या दृष्टीने देशाचा अधिपति हा थ्येनचा पुत्रच होय व जोपर्यत तो थ्येनने घालून दिलेल्या नीतीचे पालन करतो तोपर्यत त्याला सुदैवाची आणि संपन्नतेची साथ लाभते; तथापि थ्येनच्या आज्ञाचे उल्लघन करून तो अनैतिक वर्तनास प्रवृत्त झाला, तर नैसर्गिक आपत्ति आणवून थ्येन त्याला ताकीद देतो. एवढें होऊनहि त्याला पश्चात्ताप झाला नाही तर त्याच्या जागी थ्येन दुसऱ्या एखाद्या नीतिमान् व्यक्तीची स्थापना करतो. चिनी भाषेत 'राज्यक्रांति' या शव्दाचा मूळ अर्थ 'परिवर्तन' आणि (ईश्वरी) 'सकल्प' या दोन चित्राक्षराच्या मिश्रणाने व्यक्त केला जातो. अतएव थ्येन सज्जनांचा परिपाळ आणि दुष्टाचें दमन करतो जो राजा थ्येनची भक्ति करतो आणि थ्येनच्या आज्ञेनुसार वागतो त्याला थ्येनची कृपा लाभते; जो याविरुद्ध वर्तन करतो त्याला शिक्षा होते; तथापि याविषयीचा निर्णय घेतांना, थ्येन नेहमीच जनमत विचारांत घेतो. "जनतेच्या निर्णयाने थ्येनच्या निर्णयाची अभिव्यक्ति होते आणि जनतेच्या न्यायामध्ये थ्येनचा न्याय प्रतिबिंबित होतो" (पूर्वोक्त ग्रंथ).

शि-चिङ आणि शु-चिङ यांमध्ये व्यक्त झालेल्या 'थ्येन' तत्त्व-ज्ञानांत ईश्वरवादी विचार स्पष्ट दिसतो. 'थ्येन'च्या जागी ज्या नीति-मान् राज्यकर्त्यांची स्थापना झालेली असते, त्याला त्याचा अधिकार 'थ्येन'पासूनच प्राप्त होतो; तथापि, 'थ्येन'च्या आज्ञेचे उल्लंघन झाल्यास तो पदच्युत होतो, हा विचार विशेष लक्षात घेण्यासारखा आहे; कारण त्यांत राज्यक्रांतीला मान्यता दिलेली आहे परंपरागत अशा या विचारांच्या आधारानेच कन्फ्युशिअसने 'थ्येन' तत्त्वज्ञानामध्ये एका नव्या विचाराची भर घातली. थ्येनपासून लाभलेल्या सत्प्रवृत्तीचा पराकाष्ठेचा विकास घडविणें, नीतितत्त्वें संपूर्णपणें अंगी बाणविणे आणि ईश्वराच्या वतीने नीतीचा प्रचार करून मानवतेला वाचविण्याचा प्रयत्न करणें हेच आपले प्रेषित कार्य आहे, अशी कन्फ्युशिअसची श्रद्धा होती. त्याने म्हटलें आहे : "वयाच्या ५० व्या वर्षी मला ईश्वराच्या आज्ञाचे आकलन झालें" [अॅनॅलेक्ट्स (बोधवचने) : प्रकरण २]. ईश्वराने नेमून दिलेल्या कार्याचा हा साक्षात्कार होता. पुढे देशाटन करीत असतां, कन्फ्युशिअसवर, एकदा 'ख्वाङ'च्या गावकऱ्यांकडून आणि एकदा 'सुङ' येथील 'हवान् थुय्' नांवाच्या मनुष्याकडून, अशी दोन वेळां प्राणसंकटें आली. या दोन्ही प्रसंगी, ईश्वराने दिलेल्या आदेशाची त्याला जाणीव होती, हें त्याने काढलेल्या उद्‌गारावरून दिसून येतें. तो म्हणतो : "सांस्कृतिक परंपरेचा विनाश घडवून आणावा अशी जोवर ईश्वराची इच्छा नाही, तोंवर ख्वाङ-चे गावकरी माझे काय करूं शकतील ?" [अॅनॅलेक्ट्स (बोधवचनें) : प्रकरण ९]. "माझ्या ठिकाणीं जे सद्‌गुण आहेत ते ईश्वरप्रणीत आहेत. 'हवान् थुय्' हा मनुष्य माझें काय करूं शकणार ?" [अॅनॅलेक्ट्स (बोध-वचने): प्रकरण ७]. कन्फ्युशिअसच्यापूर्वी चिनी लोकानी स्वीकारलेला दृष्टिकोण केवळ राजकीय स्वरूपाचा होता, तर कन्फ्युशिअसची ईश्वरी आदेशाची भावना नीतिप्रधान म्हणतां येईल. कन्फ्युशिअसच्या उपर्युक्त श्रद्धेवरून असें दिसतें की, त्याच्या दृष्टीने ईश्वर हें विश्वाच्या अंतर्यामीचे नीतिमय सत्स्वरूप असून 'शि-चिङ' आणि 'शु-चिङ' या सूत्रग्रंथा-मधून प्रतिपादिल्याप्रमाणे ईश्वर हा कोणी विश्वातीत असा एकमेव विश्वाध्यक्ष नव्हे. कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या उपदेशामध्ये, नतरच्या काळांत, ज्या ईश्वरवादाचा विकास झाला, त्याचा प्रारंभ वरील ईश्वरकल्पनेंत आढळतो.

'थ्येन' हा नीतिमय ईश्वर होय, अशी श्रद्धा असलेला ईश्वरवाद 'मो-त्स' याच्या 'मो' नामक संप्रदायांतहि आढळतो. 'मो-त्स'च्या मते, थ्येनच्या ठिकाणीं स्वत ची अशी इच्छाशक्ति असते. तो नियमा-नुसारच काटेकोरपणें पारितोषिके आणि शिक्षा देतो. तो निष्पक्षपातीपणें सर्वावर प्रेम करतो. तो न्यायप्रिय असून अन्यायाचा द्वेष्टा आहे; म्हणून सर्वानी ईश्वराच्या आज्ञांचे पालन करणे आवश्यक आहे. तसें न केल्यास त्यांना इहपरलोकी अघटित घटनांच्याद्वारा शासन केलें जाईल. हा ईश्वरविषयक दृष्टिकोण 'शि-चिङ' मधील 'थ्येनविषयक' विचाराशी जुळणारा आहे. त्यांत सखोल धर्मभावना व्यक्त झालेल्या असूनहि, त्यामध्ये अनेक लोकभ्रमांचे मिश्रण झालेले आहे, हें अमान्य करतां येणार नाही.

(२) **सर्वेश्वरवाद** : ताओ-संप्रदायाचा 'ताओ' कल्पनेत व्यक्त

झालेला सर्वेश्वरवाद हा कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या 'थ्येन'-कल्पनेला आधारभूत झालेल्या ईश्वरवादाहून भिन्न आहे. ताओ-संप्रदायाचा संस्थापक लाओ-त्स याने विश्वाच्या परमोच्च निरुपाधिक तत्त्वाला 'ताओ' असें नांव दिलें आहे. 'ताओ' या शब्दाचा मूळ अर्थ मानव आक्रमितात तो मार्ग, अथवा मानवाने जिचें पालन करणे आवश्यक आहे अशी नीति. तथापि लाओ-त्सने हा शब्द एका सत्ताशास्त्रीय तत्त्वाचा अर्थबोध होण्यासाठी योजिला. त्याच्या तत्त्वज्ञानामधील 'ताओ-तत्त्व' म्हणजे एखादें नीतिशास्त्रीय अगर नैतिक तत्त्व नव्हे, तर तें मानवसहज सद्गुणांपलीकडील प्रकृतीचें मूलद्रव्य अथवा जगांतील सर्व पदार्थांचें निर्मातृ-तत्त्व होय. लाओ-त्सच्या मतें, "स्वर्ग आणि पृथ्वी यांच्या पूर्वकाली काहीएक निराकार मूलद्रव्य अस्तित्वांत असतें. तें वर्णहीन आणि गंधहीन असतें. ते इतर कोणत्याहि वस्तूवर अवलंबून नसतें; तें स्वतंत्र असते, ते शाश्वत असून अखिल विश्वामध्ये भरून राहिलेले असतें. त्याच्यापासून कोणताहि धोका असत नाही. तें सवेदनातीत असतें. ती अखिल विश्वाची जननी असून तिचा कोणत्याहि नामाने निर्देश करता येत नाही; तथापि या तत्त्वाला काही नांव देणें आवश्यकच असेल तर त्याला आपण 'ताओ' म्हणू (लाओ-त्स : प्रकरण २५). या 'ताओ' नामक अग्राह्य मूलद्रव्याचा निर्देश लाओ-त्सने 'अभाव', 'शून्यता' यांसारख्या शब्दांनी केला आहे; तथापि 'अभाव' किंवा 'शून्यता' या पदांचा येथे मूलार्थ घ्यावयाचा नाही. 'लाओ-त्स' ला असे सांगावयाचें आहे की, 'ताओ' हे तत्त्व अजड, निरुपाधिक, सर्वव्यापी, अपरिमित आणि अनंत आहे. या तत्त्वाच्या ठिकाणी हेतु आणि संकल्प नसतात. 'लाओ-त्स' ने या तत्त्वालाच काही वेळा 'निष्क्रियता' किंवा 'स्वभाव' अशी नावें दिली आहेत. त्यांचा अभिप्राय असा की, ताओ-तत्त्व स्वाभाविकपणें कोणतीहि क्रिया न करता, वस्तूंची निर्मिति करतें; आणि त्या वस्तु स्वभावतः जशा आहेत तशाच राहूं देते; त्या वस्तूंसंबंधी कोणतीहि क्रिया करीत नाही. ते तत्त्व निर्मित वस्तूचें अधीक्षण किंवा नियमन करीत नाही. ते कोणावरहि कृपा करीत नाही, प्रेम करीत नाही किंवा कोणाचें संरक्षण करीत नाही; आणि तरीहि, ताओच्या निश्चल कार्यामुळे सर्व वस्तूंची धारणा आणि रूपान्तरें होतात. याविषयी लाओ-त्सने म्हटलें आहे, "ताओ निश्चल आहे; तथापि करावयाचें असें काहीहि बाकी राहिलेलें नाही" (लाओ-त्स : प्रकरण ३७). लाओ-त्सच्या विरोधाभासात्मक शैलीचा हा एक नमुना आहे.

'लाओ-त्स'च्या तत्त्वज्ञानाचा एक वारसदार 'च्वाङ-त्स' याने ताओ-तत्त्वज्ञानाचें अधिक विवरण केले आहे. 'लाओ-त्स'ने 'ताओ'ला 'अभाव' एवढेच म्हटले. ताओचें अनंतत्व व्यक्त करण्यासाठी 'च्वाङ-त्स'ने 'अभावाचा अभाव' (अभावरहितत्व) किंवा अभावाच्या अभावाचा अभाव (अभावरहितत्वाचेंहि नास्तित्व) यांसारखे शब्द योजिले (च्वाङ-त्स : प्रकरण २). च्वाङ-त्सच्या मतें, उपर्युक्त स्वभावाचें ताओ-तत्त्व हे सर्व वस्तूंचें उत्पत्तिस्थान आहे, सर्व वस्तु ताओपासून उद्भवतात आणि ताओ-तत्त्व सर्व वस्तूंना व्यापून राहते. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचें तर, ताओ-तत्त्व हें सर्वव्यापी आणि निरुपाधिक असून तें विश्वांतील सर्व वस्तूचें अंतःस्थ तत्त्व असल्यामुळे सर्व वस्तूंना अस्तित्व लाभतें. "ज्यापासून सर्व वस्तू निष्पन्न होतात तेच ताओ-तत्त्व होय. ज्या वस्तु त्या तत्त्वापासून पृथक् होतात, त्या नाश पावतात, ज्याना तें मिळते त्या जगतात" (पूर्वोक्त ग्रंथ : प्रकरण ३१). दुसऱ्या एका प्रकरणांत, एका मित्राने विचारलेल्या 'ताओ कोठे आहे?' या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे : "ताओ सर्वत्र आहे. तें कीटाणूमध्ये आहे, मुंगीमध्ये आहे, ते धान्याच्या फोलपटांत असतें, बाजरीच्या दाण्यात असतें, छपरांतील कौलामध्ये असते आणि पाण्याच्या घड्यांतहि असतें. एवढेंच नव्हे तर, ते मलमूत्रामध्येहि सापडतें." च्वाङ-त्सच्या या सुप्रसिद्ध वचनामध्ये सर्व वस्तु ताओ-तत्त्वापासूनच विकसित होतात, असे मानणाऱ्या ताओ-संप्रदायाच्या सर्वेश्वरवादाचें स्पष्ट प्रतिपादन आहे.

या संदर्भात, मध्ययुगानंतरच्या चिनी बौद्धमताचा, विशेषतः तु-शुन् (५५६–६४०) याने संस्थापिलेल्या हवा-येन्-त्सुङ (अवतसक) या संप्रदायाचा निर्देश केला पाहिजे. सर्वेश्वरवादी प्रवृत्तीच्या या संप्रदायाने असें प्रतिपादन केले होते की, लौकिक विश्वांतील सर्व वस्तु पारमार्थिक विश्वावर अवलंबून असतात.

(३) **ईश्वरकर्तृत्ववाद (डिइझम)** : अठराव्या शतकांतील युरोपीय ईश्वरकर्तृत्ववादाहून चिनी ईश्वरकर्तृत्ववाद अर्थातच भिन्न आहे; तथापि कन्फ्यूशी-संप्रदायाचा ईश्वरवाद आणि ताओ-संप्रदायाचा सर्वेश्वरवाद यांच्या दरम्यानच्या तिसऱ्या एका भूमिकेचा निर्देश करण्यासाठी 'ईश्वरकर्तृत्ववाद' ही संज्ञा योजिली आहे. 'शि-चिङ'मधील 'थ्येन'विषयक ईश्वरवादी विचारांचे रूपांतर 'थ्येन म्हणजे अंतर्यामी नीतितत्त्व' या कन्फ्यूशी सिद्धान्तांत झाले, याचा निर्देश पूर्वी केला आहे. हें एक ईश्वर-कर्तृत्ववादाच्या दिशेने पडलेलें पाऊल म्हणतां येईल 'मेशिअस'च्या उपदेशामध्ये हा ईश्वरकर्तृत्ववाद अधिक स्पष्टपणें उमटलेला आढळतो उदा.– मेशिअस म्हणतो : "ज्याने स्वतःच्या चित्ताचे संपूर्णपणे परिशीलन केले आहे तो आपला स्वभाव जाणतो; आणि जो आपला स्वभाव जाणतो तो ईश्वर जाणतो. आपल्या चित्ताचें संरक्षण करणें आणि आपल्या स्वभावाचा परिपोष करणें, हा ईश्वराच्या सेवेचा मार्ग होय." (मेन्शिअस . खंड ७, भाग १, प्रकरण १). या विधानामध्ये आलेल्या 'सेवा' या शब्दामुळे असा समज होणें शक्य आहे की, थ्येन हें व्यक्तिस्वरूप आहे; तथापि 'थ्येन' या शब्दाने जे मानवी स्वभावांत उपजतच आहे, अशा एका बुद्धिगम्य नीतितत्त्वाचा निर्देश मेन्शिअसला अभिप्रेत होता हें स्पष्ट दिसतें. 'थ्येन' हा शब्द लाओ-त्स आणि च्वाङ-त्स यांच्या ताओ-तत्त्वज्ञानांमध्येहि अनेक वेळां योजिलेला आहे. या तत्त्वज्ञांनी 'ताओ-तत्त्व' सर्वव्यापी मानलेलें असल्याने त्यांचा कल सर्वेश्वरवादाकडे असल्याचें दिसतें; तथापि या ताओ-सांप्रदायिकांच्या मते थ्येन सर्वस्वी व्यक्तित्वरहित आहे. त्यांनी 'थ्येन' हे पद 'ताओ' किंवा त्याचीच कार्यें 'निष्क्रियता' आणि 'स्वाभाविकता' या अर्थी वापरले आहे. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचें तर, लाओ-त्स आणि च्वाङ-त्स यानी 'थ्येन' हा शब्द कनिष्ठतम आणि सूक्ष्मतम जीवांमध्येहि वास करणारी जी 'नैसर्गिक वुद्धि' त्या अर्थाने योजिला आहे. 'तुमचें थ्येन' किंवा 'त्याचें थ्येन' या च्वाङ-त्सने केलेल्या शब्दप्रयोगावरून हें स्पष्ट होतें

मेन्शिअसनंतरच्या कालखंडातील – ख्रि. पू. तिसऱ्या व दुसऱ्या शतकांतील – कन्फ्यूशी-संप्रदांतील वाङ्मयाचा कल लाओ-त्स आणि च्वाङ-त्स याच्या प्रभावामुळे ईश्वरकर्तृत्ववादाकड अधिक वळलेला दिसतो. कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या 'शास्त्रपंचका'पैकी 'चिङ' या ग्रंथाला जोडलेंले 'शि-ह' (टीकादर्शक) हे ह्या प्रवृत्तीचें उदाहरण

म्हणून सागता येईल एके काळी कन्फ्युशिअस हाच 'शि-इ' चा कर्ता मानला गेला होता, तथापि या ग्रंथाचा कर्ता हा ख्रि पू. तिसऱ्या किंवा दुसऱ्या शतकांतील एक कन्फ्यूशी-सप्रदायी होता, हें आता वहुतांशी मान्य झाले आहे 'शि-इ'मधील प्रकरणापैकी 'शी-त्सु-च्वाङ' नामक प्रकरणात तात्त्विक चर्चा विशेष प्राचुर्याने केलेली आढळते त्यात असें म्हटले आहे की, 'इ चिङ' या मूलभूत तत्त्वाचे स्वरुप यिङ आणि याङ असें द्विविध (ऋण आणि धन) आहे निसर्गाच्या आणि मानवी जीवनाच्या क्षेत्रातील सर्व घटना या दोन तत्त्वाच्या परिवर्तनाने आणि समिश्रणाने घडून येतात. या परिवर्तनशील समिश्रणामध्ये वसत असणाऱ्या गूढ आणि नैसर्गिक वुद्धितत्त्वालाच 'ताओ' अथवा 'गूढ अज्ञेय' अशी संज्ञा आहे. जी मानवी प्रवृत्ति ताओचे कार्य करते, तिला 'सत्प्रवृत्ति' असे म्हणतात व ही 'सत्प्रवृत्ति' मानवाला साध्य झाली आणि सपादन करतां आली म्हणजे तो 'स्वभाव' वनतो (शी-त्सु च्वाङ प्रकरण ५). 'शि-इ' च्या दुसऱ्या एका प्रकरणांत (श्वो-क्वा – च्वाङ प्रकरण ६) असे म्हटले आहे : "सर्व वस्तूची निर्मिति करणारी अशी सर्वव्यापी सत्ता म्हणजेच 'गूढ अज्ञेय' होय" याचा अर्थ असा की, नित्यपरिवर्तनशील गूढ 'ताओ'-तत्त्व प्रत्येक आणि सर्व वस्तूवर सस्कार करते आणि त्यायोगे त्याची गूढशक्ति त्या सर्व वस्तूना व्यापून टाकते. या विधानांत 'इ चिङ' मधील ईश्वरकर्तृत्ववादी प्रवृत्ति अतिशय स्पष्टपणे दिसून येतें, हें कवूल करावें लागेल.

'शी-त्सु-च्वाङ' मध्ये अन्यत्र (प्रकरण ११ मध्ये) पुढील वचन आढळते 'इच्या ठिकाणी' 'थाइ-चि' (पारमिता) असते आणि तिच्य तून 'यिन' आणि 'याङ' उत्पन्न होतात. येथे 'थाइ-चि' म्हणजे मूळ शक्ति अथवा बीजभूतता अर्थात 'यिन' आणि 'याङ'-मध्ये विभाजन होण्यापूर्वीचें विश्वांतील सत्तत्व असे सांगण्याचा उद्देश आहे 'यिन्-याङ' या एका प्राचीन तत्त्वज्ञान-संप्रदायाच्या मतें यिन्-याङ-तत्त्व आणि लाकूड, अग्नि, पृथ्वी, धातु आणि जल यांपासून विश्वाचा उद्भव होतो व ही पचभूतेहि यिन्-याङमधूनच विकास पावतात. थाइ-चिपासून यिन-याङ आणि यिन-याङपासून पंचभूतें निष्पन्न होतात, ही विश्वरचनेविषयीची उपपत्ति यानंतर सुङकालखंडात स्थापन झालेल्या कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या एका पथाकडून स्वीकारली गेली व या पंथाचा एक अग्रगामी तत्त्वचिंतक 'चौ-तुन्-इ' (१०१७ ते १०७३) याने 'ताइचि तु श्वो' या ग्रयामध्ये वरील उपपत्तीची सुव्यवस्थित मांडणी केली आहे.

'इ चिङ'मधील 'शी-इ' चा कर्ता ज्या कालखंडांत होऊन गेला त्याच कालखडांतील काही कन्फ्यूशी-सांप्रदायिकांनी रचलेल्या 'चुङ युङ' (मध्य-सिद्धान्त) या ग्रंथामध्येहि ईश्वरकर्तृत्ववादी प्रवृत्ति ठळकपणे आढळते. सुङ-कालातील नव्या कन्फ्युशी-संप्रदायाच्या अनुयायांनी जे चार पवित्र ग्रथ मानले त्यामध्ये वरील ग्रंथाचा अंतर्भाव होतो. पूर्वी असे मानले जात असें की, कन्फ्युशिअसचा नातू त्सु सु (ख्रि पू. ४८३–४०२) याने हा ग्रंथ रचला; परंतु आता हे वहुमान्य झालें आहे की, ख्रि पू. दुसऱ्या शतकांतील एका पंडिताने हा ग्रथ रचिला होता. चुङ युङमध्ये पृथ्वी आणि स्वर्ग याच्या निर्मितीस 'छङ' (निर्व्याजता) कारणीभूत होते, असे म्हटले आहे. ही पृथ्वी व स्वर्ग धरून सर्व निसर्गाचे नियमन करते, इतकेंच नव्हे तर. तिला अनुसरून आचरण करणें ही मानवाची नैतिक जबाबदारी आहे. "निर्व्याजता ही ईश्वरी रीति होय. निर्व्याज वर्तन हा मानवाचा मार्ग होय." (चुङ युङ : २०.१८) आणि "ईश्वरी आज्ञा हाच स्वभाव. स्वभावाला अनुसरणे हाच मार्ग." (चुङ युङ : १०१) 'चुङ युङ'मधील या दोन सुप्रसिद्ध वचनामध्ये नीतीची सर्वव्यापकता आणि स्वाभाविकता प्रतिपादिली आहे

तेव्हा वर वर्णिलेला इ चिङ आणि चुङ युङ यांमधील विचार हा कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या विचारांकडे झुकणारा 'ताओ'विषयक नीतिवादी दृष्टिकोण आहे असें म्हणतां येईल. या चुङ युङ व इ चिङमधील तत्त्वज्ञानाचा वारसा सुङकालानंतरच्या नव्या कन्फ्यूशी-संप्रदायांतील सत्ताशास्त्राकडे निश्चितपणे जातो. उदा.– वर वर्णन केल्याप्रमाणें 'चौ तुन्-इ' याने आपल्या 'ताइचि तु शु' नामक ग्रंथामध्ये 'इ चिङ' वर आधारलेली विश्व-निर्मिति-प्रक्रियेची उपपत्ति माडली, तर 'थुङ शु' या दुसऱ्या एका ग्रंथांत या उपपत्तीची 'चुङ युङ' च्या निर्व्याजता तत्त्वज्ञानाशी सागड घातली. 'चौ तुन्-इ'चा शिष्य छङ हाओ (१०३२–१०८५) आणि त्याचा स्नेही चाङ-त्साइ (१०२०–१०७७) या दोघांनी सहकार्याने इ चिङच्या 'पारमिता'र्थ-विषयक उपपत्तीवरून 'छि' हे सर्व वस्तूचें उगमस्थान होय असें प्रतिपादणारा 'छि-एकत्ववाद' मांडला. या तत्त्वज्ञानाचा कल जगताविषयीच्या जडत्ववादी दृष्टिकोणाकडे होता. याउलट, छङ हाओ चा भाऊ 'छङ इ' (१०३३–११०७) याने 'इ चिङ'मध्ये जें एक सुप्रसिद्ध वाक्य आहे की, "काही वेळां यिन् आणि काही वेळां याङ .....याला म्हणतात मार्ग", त्याचें पुढीलप्रमाणे स्पष्टीकरण केलें : यिन्-याङ व्यतिरिक्त मार्ग नाही. मार्गामुळेच 'यिन्' आणि 'याङ' यांना 'यिन्' आणि 'याङ' चे स्वरुप प्राप्त होतें. यिन्-याङ हेंच छि-तत्त्व होय छि हे भौतिक आहे, तर मार्ग हा आध्यात्मिक आहे (छङ वंधूचे ग्रंथ : खंड १५). छङ-हाओ च्या या विचारामध्ये लि (वुद्धितत्त्व अथवा चित्तत्त्व) आणि 'छि' यांचें द्वैत मानलेले आहे. त्याच्या मतें, यिन्-याङ हेंच छि-तत्त्व असून ते भौतिक स्वरूपाचें आहे, तर वाह्य घटनांची निर्मिति करणारे लि हे सत्ताशास्त्रीय अदृष्ट तत्त्व होय. 'चु त्सु' (११३०–१२००) याने या सिद्धान्ताचा स्वीकार आणि विस्तार केला, म्हणून त्यास सुङकालीन कन्फ्यूशी-संप्रदायाला पूर्णत्व प्राप्त करून देणारा तत्त्वज्ञ असें म्हटलें जाते. चु त्सु चें प्रतिपादन असें की, 'पारमिता' अथवा विश्वाचें अंतिम रूप हेंच त्याच्यापासून आत्माविष्काराने निष्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तूंच्या अंतर्यामी असलेले असें निरुपाधिक वुद्धितत्त्व होय. त्याच्या मते वुद्धितत्त्व हें मानवाचें खरें स्वरूप त्याच्यांत कायनिविष्ट झालेले आढळून येतें व वुद्धितत्त्व हाच स्वभाव होय, असा त्याचा आग्रह आहे. एका दृष्टीने चु त्सूचें तत्त्वज्ञान जडवादी आहे असें मानतां येईल, कारण छङ हाओ आणि चाङ त्साइ या आधीच्या तत्त्वज्ञांप्रमाणे चु त्सूनेहि भौतिक जगताचा खुलासा 'यिन्-याङ' आणि 'छि'* या शब्दांतच केलेला आहे; तथापि

* 'छि' म्हणजे काय याचा खुलासा करणें अतिशय अवघड आहे. सामान्यत 'छि' याचा प्रचलित अर्थ 'वायु' असा होतो; तथापि प्रौढ व तांत्रिक भाषेत त्याचे भाषान्तर 'मूलशक्ति' असें करतां येईल. 'छि' हें विश्वांतील सर्व वस्तूंचे मूलद्रव्य आहे, असें मानलें गेलें होतें.

दुसऱ्या दृष्टीने पाहता त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा कल चिद्वादाकडे आहे असें दिसते; कारण त्याच्या मते बुद्धि हें वस्तूचे मूलतत्त्व वस्तूपूर्वीच अस्तित्वात असते. चु त्सूचा प्रतिस्पर्धी मानला गेलेला तत्त्वज्ञ लू चिऊ युआन (११३९–११९२) आणि त्याचा मिङकालीन अनुयायी वाङ याङ मिङ (१४७२–१५२८) यांनी या चिद्वादी प्रवृत्तीचा अधिक विकास घडवून आणला. 'बुद्धि हाच स्वभाव होय' या चु त्सूच्या सिद्धान्ताविरुद्ध लू चिऊ युआन याने असें प्रतिपादन केले की, मन हीच बुद्धि होय याने पुढे असेहि म्हटले आहे की, प्रत्येक मनुष्याच्या ठिकाणीं मन असतें, आणि प्रत्येक मनाच्या ठिकाणी बुद्धि असते. म्हणून मन हीच बुद्धि होय. या प्रतिपादनाशी वाङ याङ मिङ सहमत होता. त्याने म्हटलें आहे : "मन हीच बुद्धि होय कोणतीहि वस्तु मन-विरहित आणि बुद्धि मन-विरहित असणे शक्य आहे काय ?" हा आत्यतिक चिद्वाद होय. शेवटी, सामान्यपणें असे म्हणता येईल की, अलीकडच्या काळांतील (सुङ आणि मिङ काळातील) कन्फ्यूशी-संप्रदायी तत्त्वज्ञांच्या विचारांमध्ये विभिन्न छटा असल्या तरी त्या सर्वाचा विचार इ चिङ आणि चुङ युङ यांतील तत्त्वज्ञानावरच आधारलेला असून, तो थोडयाफार प्रमाणात ईश्वरकर्तृत्ववादी विचारांतच समाविष्ट झालेला आहे.

(४) **नीतिविषयक आणि राज्यशासनविषयक विचार** : नीति-शास्त्र आणि राज्यविपयक तत्त्वज्ञान हे चिनी तत्त्वज्ञानाचे सर्वात महत्त्वाचे आधारस्तंभ असून, प्रत्येक तत्त्वज्ञान-संप्रदायाने आपापल्या विश्वविपयक दृष्टिकोणाच्या आधारे नीति आणि राज्यविपयक तत्त्वज्ञान या क्षेत्रांतील आपापल्या भूमिका निश्चित केलेल्या आहेत. विशेषेकरून कन्फ्यूशी-संप्रदायाने नीतिशास्त्र आणि राज्यविषयक तत्त्वज्ञान ही एकच शाखा मानून केलेले विवेचन अतिशय गुंतागुंतीचे आहे. कन्फ्यूशी-संप्रदायाचे एतद्‌विषयक विचार पुढे दिले असून, प्रसंगोपात्त इतर संप्रदायाच्या उपपत्तीचा निर्देश केलेला आहे

१. विद्यार्जन : कन्फ्यूशी-संप्रदायानुसार विद्यार्जन म्हणजे केवळ ज्ञानसंपादन नसून स्वत.चें परिशीलन अथवा 'आत्मसंस्करण' होय. या दृष्टीने पाहिल्यास सर्व विद्याचें सविस्तरपणे अध्ययन करणे आणि संयम राखून औचित्याच्या नियमांचे पालन करणे (ॲनॅलेक्ट्स : खंड ६, प्रकरण २५) आणि 'आत्मसस्करणद्वारा इतरांना सुखशांति देणे'(ॲनॅलेक्ट्स : खंड १४, प्रकरण ४५) या दोन महत्त्वाच्या विधानामध्ये कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या नीति आणि राज्यविषयक तत्त्व-ज्ञानाचें मर्म व्यक्त झालें आहे. पहिलें विधान विद्यार्जन-पद्धती सूचित करते, तर दुसरें विधान विद्यार्जनाचे उद्दिष्ट स्पष्ट करते. 'सर्व विद्यांचे सविस्तर अध्ययन करणे' म्हणजे ज्ञान सपादन करणें होय आणि 'औचित्याच्या नियमाचे पालन करणे' म्हणजे प्राप्त ज्ञानाचा व्यवहारात उपयोग करणे होय. कन्फ्युशिअसच्या मते, प्रत्यक्ष व्यवहारात उतरविल्याखेरीज कोणतेहि अध्ययन पूर्ण झालें, असे म्हणता येत नाही. सूत्र-ग्रंथांच्या चतुष्टयीपैकी चुङ युङ या ग्रथामध्ये याचें विस्ताराने स्पष्टीकरण केलेले आहे. "विद्येचें सविस्तरपणें अध्ययन करणे, त्याविषयी नि.सदिग्ध शब्दात विधान करणें आणि प्राप्त विद्येनुसार मन पूर्वक आचरण करणे" (प्रकरण : १९.२०). येथे विद्यार्जनाच्या प्रक्रियेमध्ये ज्ञानसंपादन, परिप्रश्न, चिंतन, चर्चा आणि आचरण या पांच अवस्थाचा समावेश केलेला आहे. 'छुङ इ' आणि 'चु त्सु' या सुङकालीन कन्फ्यूशी-सप्रदायाच्या दोन प्रमुख तत्त्वज्ञांनीहि 'त्सु चिङ चिउङ लि' (विनम्र वृत्ति आणि समग्र विद्येचे अध्ययन करणे) या वचनाला अतिशय महत्त्व दिले आहे. त्याचा अभिप्राय असा की, आचारदृष्ट्या आत्मसस्करण आणि बुद्धिद्वारा ज्ञानसपादन या दोन प्रक्रिया बरोबर झाल्या पाहिजेत.

सर्व कन्फ्यूशी-संप्रदायी तत्त्वज्ञांच्या मते, 'विद्यार्जनाचे उद्दिष्ट आत्मसस्करणद्वारा इतरांना सुख देणे' हे आहे. व्यक्तीची नैतिक परिपूर्ति हे विद्यार्जनाचे अंतिम ध्येय नाही, तर सपादित नीतीचें फल प्रथमत. आपल्या शेजाऱ्यांत आणि शेवटी देशाच्या राजकारणात प्रतिबिंबित झाले पाहिजे. 'ता इ श्वे' (महाशिक्षा) या ग्रंथाच्या पहिल्या परिच्छेदात म्हटले आहे . "या महाशिक्षेत उत्तम गुण आचरणांत कसे आणावे, लोकाचा उद्धार कसा करावा, आणि उन्नतीची सीमा कशी गाठावी हे स्पष्ट केले आहे". त्यात पुढे असें प्रतिपादिलें आहे की, ज्या शिक्षणाचा प्रारभ व्यक्तीच्या आत्मसंस्कारापासून होतो त्याचा विस्तार प्रथमत कुटुंबाचे नियमन होण्यात झाला पाहिजे आणि तदनंतर त्याची परिणति, प्रत्येक देशाच्या न्यायशासनद्वारा, सर्व जगात शांतता नांदण्यामध्ये झाली पाहिजे. हा परिच्छेद कन्फ्यूशी-सप्रदायाची शिक्षणविपयक भूमिका नि.सदिग्धपणें व्यक्त करणारा म्हणून प्रसिद्ध आहे.

कन्फ्यूशी-संप्रदायाचा हा शिक्षणविपयक दृष्टिकोण भावस्वरूपी आहे, तर ताओ या तत्त्वास सर्व तऱ्हेचें प्राधान्य देणाऱ्या ताओ-संप्र-दायाच्या मतें शिक्षण हे केवळ अभावमूल्यच आहे. उदा – लाओ-त्सने असें म्हटले आहे की, "जर एखाद्याने अध्ययनास आरंभ केला तर अधिक ज्ञान मिळविण्याची त्याची इच्छा प्रतिदिनीं वाढत जातें; तथापि, ताओचे आचरण केल्यास ती प्रतिदिनी कमी होत जाते. ती कमी होता होतां अंती निष्क्रियतेपर्यंत पोहोचते. निष्क्रियता प्राप्त झाली म्हणजे अकृत असे काहीहि राहत नाही." (लाओ-त्स : प्रकरण ४९) त्याचा अभिप्राय असा की, ज्ञानसंपादनाने केवळ अधिक ज्ञानप्राप्तीची आणि कौशल्यप्राप्तीची इच्छा वृद्धिंगत होते, आणि या क्रियेने किंचितहि आत्मसंस्करण होत नसल्याने त्यात उपायापेक्षा अपायाचाच जास्त अंश असतो. निष्पक्षपातीप्रमाणें पाहतां, कन्फ्यूशी-सप्रदायाच्या निरामय व सुसगत अशा शिक्षणविपयक उपपत्तीची ताओ-संप्रदायाच्या ठामपणे केलेल्या प्रतिज्ञेशी तुलनाच होऊं शकत नाही.

२. मानवी स्वभाव . नीतीच्या स्वरूपाचा शोध घेणें हें नीतिशास्त्राचें प्रमुख कार्य होय; तथापि या विपयाच्या चर्चेकडे वळण्यापूर्वी चिनी तत्त्वज्ञांच्या मानवाविपयीच्या, मानवी स्वभावा-विपयीच्या विचाराची परीक्षा केली पाहिजे; म्हणजे त्यावरून नैतिक आचरणाची शक्याशक्यता आणि आवश्यकता याविपयीचे त्याचे विचार स्पष्ट होतील.

शि चिङ आणि शु चिङ यांतील ईश्वरवादी तत्त्वज्ञानानुसार मानवी नीति हें 'थ्येन'कडून मानवाला मिळालेले वरदान समजले गेले होतें. याचा निर्देश पूर्वी सत्ताशास्त्रावरील परिच्छेदात आलेलाच आहे या तत्त्वज्ञानामध्ये नीतीची आवश्यकता आणि निरपवादपणा हीं गृहीत मानलेली होती. "जें ईश्वरदत्त आहे, त्याला म्हणतात

'स्वभाव' आणि या स्वभावानुसार आचरण करणे याला म्हणतात मार्ग (ताओ)." असे प्रतिपादन करणाऱ्या चुङ युङमधील ईश्वर-कर्तृत्ववादी तत्त्वज्ञानामध्ये मानवी स्वभाव अपरिवर्तनीय मानला गेला होता. मानवी स्वभावाविषयीची कन्फ्यूशी-संप्रदायाची उपपत्ति वहुतांशी वरील विचाराशी जुळणारी आहे; तथापि कन्फ्यूशिअसला मानवी स्वभावाच्या स्वरूपाची रेखीव अशी व्याख्या करतां आली नाही त्याने एवढेच म्हटले आहे की, "स्वभावत. सर्व माणसें जवळजवळ सारखीच असतात. आचारामुळे ती अतिशय विभिन्न वनतात" (ॲनॅलेक्ट्स : खंड १७, प्रकरण २). त्याच्या मते स्वभावत. सर्व मानवी व्यक्ति समान असल्या तरी आचरणामुळे काही शहाण्या होतात, तर काही मूर्ख बनतात. मानवी स्वभाव मूलत. सत्प्रवृत्त आहे की दुष्प्रवृत्त आहे, याविषयी त्याने निश्चित विधान केलेले नाही, तथापि त्याने उपजत मानवी स्वभाव सत्प्रवृत्त आहे असे मानले होतें, हे उघड आहे; कारण, त्याने मानवतेला जन् (परहितेच्छा) म्हटलें आणि 'जन्-प्राप्ति' हे मानवी जीवनाचें ध्येय आहे, असें मानले होतें.

मेन्शिअसने मात्र उपजत मानवी स्वभाव सत्प्रवृत्त असतो, असे आग्रहाने प्रतिपादिले आहे. त्याच्या मते सर्व मानवाचा स्वभाव मूलत. सत्प्रवृत्त असतो व त्यांची प्रवृत्ति नीतीकडे असते; पण या मूळ प्रवृत्तीचा मानवाने पूर्ण विकास आणि आविष्कार करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. मानवाच्या या जन्मजात सत्प्रवृत्तीला मेन्शिअसने काही ठिकाणी 'सहज-सामर्थ्य' किंवा 'उजपत ज्ञान' अशी नावे दिली आहेत. तो म्हणतो, "जे सामर्थ्य शिक्षणाने मिळविलेले नाही ते मानवाचे सहज-सामर्थ्य होय, आणि त्याला जे ज्ञान विचार-क्रियेच्या साहाय्याविना झालेले आहे, ते त्याचे 'उपजत ज्ञान' होय (मेन्शिअस प्रकरण १३). नंतरच्या इतिहासांत 'मिग' कालातील तत्त्वज्ञ वाङ याङ मिङ याने 'उपजत ज्ञान' या पदाचा अधिक व्यापक अर्थाने उपयोग करून, त्याच्या आधारे एक अभिनव सिद्धान्त मांडलेला आहे "मानवी स्वभाव सत्प्रवृत्तहि नाही आणि दुष्प्रवृत्तहि नाही" या काओ त्स नामक एका समकालीन तत्त्वज्ञाच्या सिद्धान्ताचा मेन्शिअसने अतिशय तीव्र शब्दात प्रतिवाद केला होता (मेन्शिअस . प्रकरण ११).

मानवाचा उपजत स्वभाव दुष्प्रवृत्त असतो आणि केवळ वैयक्तिक प्रयत्नानेच त्याचें सुस्वभावामध्ये रूपान्तर होऊ शकते, असे प्रतिपादन करणारा तत्त्वज्ञ म्हणजे 'श्युन्-त्स' (श्युन्-त्स : प्रकरण २३). तो असेहि म्हणतो की, "मानवाचा उजपत स्वभाव दुष्ट असल्यामुळेच त्याला सत्कर्म करावेसें वाटतें..... कारण, जे आपल्या ठिकाणी नाही तेच वाहेरून मिळविण्यासाठी मानवाचा यत्न असतो" (वरील संदर्भ). अर्थात् श्युन्-त्स हा कन्फ्यूशी-संप्रदायाचा अनुयायी असल्याने त्याने नीति अमान्य केलेली नाही; तथापि त्याने नीतीची अनुभवोत्तरता आणि पराश्रितता ही लक्षणे महत्त्वाची मानली, तर मेन्शिअसच्या दृष्टीने अनुभवपूर्वता आणि स्वाधीनता ही नीतीची महत्त्वाची लक्षणे होत. हीच प्रवृत्ति त्याचा शिष्य हान् फै या फा-पथी तत्त्वज्ञाच्या भावनाशून्य नियमानुसारित्ववादात पराकोटीला गेलेली दिसते.

नंतरच्या काळांत वेगवेगळ्या विद्वानानी मानवी स्वभावाविषयी विभिन्न सिद्धान्त मांडले. उदा – हान काळातील एक तत्त्वज्ञ तुङ चुङ शु (ख्रि. पू. १७०–१०४) याच्या मते, "स्वभाव हा निर्व्याज असल्याने त्याला चांगलें वळण लावणे आवश्यक आहे." याङ शिउङ (ख्रि. पू. ५३–१८) याने असे प्रतिपादन केले की, मानवी स्वभावांत सत्प्रवृत्ति आहेत तशा दुष्प्रवृत्तिहि आहेत. थाङ-कालखंडांतील हान् यु (७६८–८२४) याचा दावा असा की, स्वभाव हा उत्तम, मध्यम आणि कनिष्ठ अशा त्रिविध स्वरूपाचा असतो; आणि त्याचा स्नेही लि आओ (७७२–८४१) याने असा विचार मांडला की, स्वभाव सत्प्रवृत्त असतो; परतु भावना दुष्प्रवृत्त असतात. सुङ-काळातील नव्या कन्फ्यूशी-सप्रदायामध्ये मानवी स्वभाव हा तर विशेष चर्चेचा विषय होता; परतु सर्वांत प्रभावी सिद्धान्त म्हणजे चाङ त्साइ आणि चु त्सु या दोन तत्त्वज्ञांनी मांडलेली प्रमेयें होत. त्यांनी मानवी स्वभावाचें 'स्वर्गीय आणि ऐहिक (उपजत) स्वभाव' आणि 'प्राकृतिक स्वभाव' असे दोन वर्ग मानले. चु त्सूच्या मते 'स्वर्गीय आणि ऐहिक (उपजत) स्वभाव' हा बुद्धि या विश्वाच्या मूलतत्त्वावर आधारलेला असल्याने तो सर्वस्वी शुद्ध आणि सच्छील असतो; परंतु 'प्राकृतिक स्वभाव' हा त्यामध्ये समाविष्ट होणाऱ्या 'छि' या मूळशक्तीस अनुसरून सच्छील किंवा दु शील अस् शकतो; म्हणून त्याने असें प्रतिपादन केलें की, अशुद्ध आणि विकृत अशा छि-तत्त्वाच्या अशुभ परिणामाने उत्पन्न झालेल्या दु.शील स्वभावाला अशा तऱ्हेने वळण दिले पाहिजे की, त्याची उपजत सच्छीलता अभिव्यक्त होऊं शकेल.

३. नीति : नीतीचे स्वरूप, आशय आणि आदर्श यांविषयी अनेक प्रकारची स्पष्टीकरणें आढळतात; पण कन्फ्युशिअसच्या मते 'जन्' (कृपाळूपणा) हाच मानवी जीवनांतील सर्वोत्कृष्ट गुण होय. व्यापक अर्थाने जन्ला प्रेमभाव म्हणता येईल. सतराव्या शतकांतील कन्फ्यूशी-संप्रदायी जपानी पडित इतो जिनसाइ (१६२७–१७०५) याने जन् ह्या शब्दाचे उत्तम स्पष्टीकरण केलें आहे. तो म्हणतो, "जन् म्हणजे प्रेमभाव होय. तो दूरगामी, वाह्य आणि आभ्यंतर अशी दोन्ही क्षेत्रे व्यापणारा, सारभूत आणि उत्कृष्ट आहे" (गो मो जि गी : खंड.१). 'ॲनॅलेक्टस्'मध्ये जन्संवधी चर्चा आणि विवेचन जागोजागी केलेले आढळते. कन्फ्यूशिअसने आपला शिष्य फान छी याच्यापाशी केलेले विवरण हें जन्चें सर्वांत सरळ विवरण म्हणतां येईल. जन् म्हणजे अखिल मानवजातीविषयीचें प्रेम होय. (ॲनॅलेक्ट्स : खंड १२, प्रकरण २२). दुसऱ्या एका प्रसंगीं कन्फ्युशिअसने म्हटलें आहे, "एकच तत्त्व माझा सर्व जीवनक्रम व्यापून राहिलेलें आहे." त्याचा शिष्य त्शङ शन् याने या वचनाचा अर्थ स्पष्ट करतांना म्हटलें, "याचा नेमका अर्थ 'चुङ आणि शु' असा आहे. चुङ म्हणजे प्रामाणिकपणे पराकाष्ठेचा प्रयत्न स्वत. करणें होय, आणि शु म्हणजे इतरांचा विचार करणें अथवा इतराविषयी सहानुभूति वाळगणें होय. इतरांविषयी गाढ अनुकंपा वाळगून स्वतः अतिशय प्रामाणिकपणें वागावें हा कन्फ्युशिअसचा उपदेश होता. कन्फ्युशिअसने 'श्याओ' (पितृभक्ति) आणि त्याचेच पुढील पाऊल म्हणजे 'ति' (भ्रातृभाव) हे सद्गुणहि महत्त्वाचे मानले आहेत. 'ॲनॅलेक्ट्स'मध्ये श्याओचा अनेक वेळां उल्लेख केलेला आहे; तथापि पहिल्या खंडामधील पुढे दिलेलें अवतरण विशेष प्रसिद्ध आहे : "पितृभक्ति आणि भ्रातृभाव हीच सर्व परोपकारी कृत्यांच्या मुळाशी असत नाहीत काय ?" यावरून असें दिसतें की, श्याओ आणि ति म्हणजे मातापितरांविषयी आणि वडीलधाऱ्या मंडळीविषयी नम्रतेची भावना वाळगणें. 'जन्' हा

श्रेष्ठ गुण आचरणांत आणण्याची ही पहिली पायरी होय. कन्फ्युशिअस आणि त्शङ शन् यांच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रसार करण्यासाठी त्शङ शन्च्या शिष्यांनी लिहिलेला म्हणून 'श्याओ चिङ' (पितृभक्ति सूत्र) नांवाचा जो एक ग्रथ प्रसिद्ध आहे, त्या ग्रंथामध्ये याचें अधिक सविस्तर स्पष्टीकरण दिलेले असून, पितृभक्तीविषयीच्या अनेक प्रश्नाचे सुव्यवस्थित विवेचन त्यांत सिद्धान्तरूपाने माडले आहे. त्यात 'श्याओ 'ला 'शतक्रियाचें (म्हणजे सर्व क्रियाचे) अधिष्ठान ' म्हटले आहे. हा उपदेश पितृसत्ताक समाजांतील व्यावहारिक नीतीला अनुसरून असाच असल्यामुळे कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या उपदेशामध्ये 'पितृभक्ति हेच सदाचरण' या सिद्धान्ताला प्रमुख स्थान आहे. 'हान्' नंतरच्या सर्वच वंशांच्या सम्राटानी 'श्याओ' हे त्यांच्या प्रजेच्या शिक्षणाचें आधारभूत तत्त्व मानून त्याला अतिशय महत्त्व दिले आहे, हें स्वाभाविकच होय

मो-सप्रदायाचा संस्थापक मो ति याने 'जन्' या कन्फ्यूशीकल्पनेचा अधिक विस्तार करून 'चिएन् आइ'-सिद्धान्त (सर्वांविषयी समान स्नेहभाव) हा पराकोटीचा परहितवाद प्रतिपादिला, तर ताओ-सप्रदायाने जगाविपयीच्या आपल्या दृष्टिकोणानुसार सर्व सद्गुण, ही मानवाची कृत्रिम निर्मिति म्हणून त्याज्य मानली, आणि कोणत्याहि कर्माचा आश्रय न घेतां मानवाने ताओ-तत्त्वाकडे परत फिरावे हीच खरी नीति होय, असें प्रतिपादिले. उलटपक्षी, याङ चु (याचे जन्म-मृत्युदिन अज्ञात आहेत, पण हा बहुधा लाओ त्सच्या काहीशा नतरच्या काळांतील असावा. याच्या विचाराची त्रुटित वाक्यें इतर तत्त्वचितकाच्या लेखनामध्ये आढळतात.) या काहीशा विचित्र प्रकृतीच्या ताओ-संप्रदायी तत्त्वचिंतकाने कन्फ्यूशी आणि मो ति या दोन्ही सप्रदायाचे विचार त्याज्य ठरवून, एका अत्यंत स्वार्थमूलकतावादी सिद्धान्ताचा पुरस्कार केला. त्याचे म्हणणें असे की, "मानवी स्वभाव म्हणजे खरोखर मानवाची विषयाभिलाषा व कामवासना यांखेरीज दुसरे काही नाही; म्हणून स्वभावानुसार आचरण ठेवणे म्हणजे मानवाने सर्वतोपरी स्वत.ची इच्छापूर्ति करणाऱ्या प्रयत्नांत राहणे हेंच होय"

स्वतःला कन्फ्युशिअसचा वैचारिक वारस मानणाऱ्या मेन्शिअसने कन्फ्युशिअसच्या जन् कल्पनेचा विस्तार जन् (मानवताप्रेम) आणि इ (ऋजुता) या सयुक्त कल्पनेमध्ये केला. तो म्हणतो, "मानवताप्रेम हें मानवाचें मन म्हटले, तर 'ऋजुता' हा मानवाचा मार्ग आहे (मेन्शिअस . प्रकरण ११). याचा अर्थ असा की, त्याच्या मते जन् म्हणजे इतराचे हित करावें ही मानवाची मनीषा आणि 'इ' म्हणजे मानवाने ज्या मार्गाने गेले पाहिजे, असा प्राजळपणाचा मार्ग होय. जन् आणि इ यांविना मानवी नीतिशास्त्रच संभवत नाही. मेन्शिअसच्या या सिद्धान्ताला त्या काळात रूढ झालेल्या दोन पाखंडी संप्रदायांची पार्श्वभूमि आहे : एक म्हणजे मो ति या तत्त्वज्ञाचा आत्यंतिक, निरपेक्ष, परहितवाद हा होय, की ज्यामुळे 'पित्याविपयीच्या उचित अशा विशेष प्रेमादराला मान्यता न दिल्याने या विचारसरणीची अवनति पितृभक्तीच्या निषेधांत झाली.' दुसरा म्हणजे याङ चूचा आत्यंतिक स्वार्थमूलकतावाद, की ज्यामुळे 'सम्राटाच्या अधिकाराला मान्यता न दिल्याने, या विचारसरणीची प्रवृत्ति पितृसत्ताक समाजरचनेच्या उन्मूलनाकडे झुकली.' प्रस्थापित समाजरचनेला या भूमिकांमुळे धोका निर्माण होण्याची शक्यता दिसल्याने या पाखंडी सिद्धान्तांचें खंडन करावें हा मेन्शिअसचा हेतु होता. मानवी स्वभाव मुळांत दुष्प्रवृत्त असतो — या सिद्धान्ताचा पुरस्कर्ता श्युन्-त्स याने दुष्प्रवृत्त स्वभावाच्या परिवर्तनासाठी 'लि' (सदाचार) हा गुण विशेष महत्त्वाचा मानला; आणि असे म्हटलें की, 'लि ही मानवतेची पराकाष्ठा होय' (श्युन्-त्स : प्रकरण २१). कन्फ्युशिअस आणि मेन्शिअस या दोघानीहि 'लि'ला महत्त्वाचे स्थान दिलेले होते हें खरे; तथापि, श्युन्-त्स च्या सिद्धान्तांमध्ये लि-सारख्या बाह्याश्रित सद्गुणाला अतिरिक्त महत्त्व दिलें गेलें आहे. चुङ युङ मध्ये कन्फ्युशिअसच्या जन्ऐवजी प्रामाणिकपणा ही मानवाची सर्वोच्च नीति मानली आहे. "प्रामाणिकपणा हा ईश्वरी मार्ग होय. प्रामाणिकपणा आत्मसात् करणें हा मानवाचा मार्ग होय." (खंड २०, प्रकरण १८). याखेरीज चुङ युङ मध्ये शास्ता आणि शासित, माता-पितरे आणि अपत्यें, पति आणि पत्नी, ज्येष्ठ आणि कनिष्ठ बंधु व मित्र-मित्र अशा पांच संबंधांमधील वर्तनाचे नैतिक आदर्श घालून दिलेले आहेत. तसेच ज्ञान, मानवताप्रेम आणि धैर्य हे तीन सर्वगामी सद्गुण मानले आहेत. मेन्शिअसनेहि हेच पाच नैतिक आदर्श सागितले असून असे म्हटले आहे की, "पिता आणि पुत्र यांच्यामध्ये स्नेहभाव असावा, शास्ता आणि शासित याच्यामध्ये न्यायबुद्धि असावी, पति-पत्नीचे आपापल्या कार्याकडे अवधान असावे, वृद्ध आणि तरुण यांच्यामध्ये यथोचित क्रम असावा आणि मित्रामित्रामध्ये परस्परनिष्ठा असावी." मेन्शिअसने पितापुत्रसंबंधाला अग्रक्रम दिला आहे, तर चुङ युङमध्ये शास्तृशासितसंबंधाला अग्रक्रम दिला आहे, हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. या भेदामध्ये भिन्न परिस्थिति आणि भिन्न दृष्टिकोण — कुटुबकेंद्रित दृष्टिकोण आणि राज्यकेंद्रित दृष्टिकोण — प्रतिबिंबित होतात. हान् वशाच्या कारकीर्दीमध्ये तीन रज्जु आणि पांच सद्गुण याना प्राधान्य दिले गेले होते. तीन रज्जूची कल्पना पुढील अवतरणावरून घेतलेली होती "सम्राट् हा स्वत.च्या प्रजाजनाशी बांधून घेणारा रज्जु होय, पिता हा त्याच्या अपत्याचा रज्जु आणि पति हा पत्नीचा रज्जु होय." येथे रज्जु ह्या पदाने त्या-त्या सबधानुसार प्राप्त होणाऱ्या कर्तव्याचा निर्देश अभिप्रेत आहे. जन्, इ, लि, छि आणि शिन् (परहितेच्छा, न्यायवृत्ति, उचित आचार, ज्ञान आणि आत्मविश्वास) हे पाच सद्गुण होत. कन्फ्युशिअसच्या ॲनॅलेक्ट्समध्ये या पाच सद्गुणांचा पृथक् निर्देश आहे, तर मेन्शिअसने जन्, इ, लि आणि छि या पहिल्या चारच सद्गुणाचा एकत्र निर्देश केलेला आहे. हान् वंशाच्या कारकीर्दीत पंचभूतांच्या सिद्धान्ताच्या प्रभावामुळे, शिन् या पांचव्या सद्गुणाचा अतर्भाव वरील गुणसमूहामध्ये केला गेला. पाच ही सख्या सर्व पदार्थाचा आधार आहे, अशी एक कल्पना त्या काळी प्रचलित होती. अलीकडच्या सुङ कालखंडांतील, कन्फ्यूशी-सप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानी, विशेषतः छङ-बंधु (छङ हाओ आणि छङ इ) आणि चु त्स यानी मनाचे आत्मचिंतनात्मक संस्करण महत्त्वाचें मानून, वरील गुणसमूहामध्ये चिङ (भक्ति अथवा आदर) या आणखी एका सद्गुणाचा समावेश केला. मिङ-कालांतील वाङ याङ मिङ या तत्त्वज्ञाने मेन्शिअसच्या 'उपजत ज्ञाना'चें अधिक विस्तृत विवेचन करून 'उपजत ज्ञाना'चे संवर्धन हे परमोच्च नीतीचें संवर्धन होय, असे मानल्यामुळे उपजत ज्ञान हें विश्वाचें मूलतत्त्व आणि मनोव्यापारांचे सारसर्वस्व म्हणून मानले गेलें.

याप्रमाणे कन्फ्यूशी-सम्प्रदायाच्या तत्त्वज्ञांनी विभिन्न आदर्श आणि सद्‌गुण उपदेशिले; तथापि यापूर्वी शिक्षणावरील परिच्छेदात म्हटल्याप्रमाणे केवळ ज्ञानापेक्षा व्यवहार अधिक महत्त्वाचा असतो आणि व्यक्तीने आत्मोन्नति करून घेऊन, परिणामी इतराचीहि, किंबहुना सर्व समाजाची उन्नति करावयाची असते, याबाबत त्या सर्वांचें एकमत आहे.

४. राज्यशास्त्रविषयक विचार : शु चिङ या कन्फ्यूशी-संप्रदायाच्या एका प्रमाणग्रथानुसार, थ्येन स्वत.चे अधिकार एखाद्या गुणवान् पुरुषाच्या हाती देतो आणि तो पुरुष ‘ थ्येन ’च्या जागी स्वतःला मानून आपल्या देशाच्या शासनाचे कार्य करतो. (वर सत्ताशास्त्राच्या विवेचनाखालील ‘ ईश्वरवादा’वरील परिच्छेद पहा). सम्राट् याओ, सम्राट् शुन आणि शु चिङमध्ये वर्णिलेले इतर प्राचीन काळांतील सम्राट् हे सर्व नीतिमान् पुरुष होते. त्यानी स्वत.च्या सदाचरणाने त्याच्या प्रजाजनाना वर्तनाचा धडा घालून दिला आणि आदर्श शासन चालविले. कन्फ्युशिअसची राज्यकारभारविषयक भूमिका याच प्रकारची होती, आणि त्याने नीति हा राज्यशास्त्राचा पाया मानला होता. त्याच्या मते ‘ नीतिशाही ’ अथवा ‘ धर्मराज्य ’ (इथॉक्रसी) हा शासनाचा आदर्श होय. तो म्हणतो, “ जर कायद्याने लोकाच्या वर्तनाचें नियन्त्रण केले आणि शिक्षेच्याद्वारा सुव्यवस्था प्रस्थापित करण्याचा यत्न केला, तर लोक शिक्षा टाळण्याचा प्रयत्न करतील, हें खरें. मात्र, त्याना लज्जा या भावनेचा स्पर्शहि होणार नाही. जर लोकाच्या वर्तनाचे नियन्त्रण नीतीने केले; आणि औचित्याच्या निर्बंधाने सुव्यवस्था साधण्याचा यत्न केला तर त्याच्या ठिकाणी लज्जेची भावना उत्पन्न होईल, तसे ते सद्वर्तनीहि बनतील ” (ॲनॅलेक्ट्स : प्रकरण ११). या अवतरणावरून त्याच्या राज्यविषयक भूमिकेची चागली कल्पना येते. कायद्यानुसार चालविलेल्या शासनापेक्षा नीतीनुसार चालविलेले शासन श्रेष्ठ असते. त्याने असेहि म्हटलें आहे की, “ श्रेष्ठ-कनिष्ठ-संबध हा वारा व गवत यांमधील संबंधासारखा असतो. जेव्हा वारा वाहतो तेव्हा गवत नेहमीच लवते ” (ॲनॅलेक्ट्स : प्रकरण १२) या एका मार्मिक रूपकाने नीतीनुसारी शासनाची परिणामकारकता स्पष्ट केली आहे इतर अनेक प्रसगी कन्फ्युशिअसने आपल्या शिष्यांच्या आणि अनुयायांच्या प्रश्नांना दिलेल्या उत्तरामधून राज्यविषयक तत्त्वज्ञानाचें प्रतिपादन केलेले आढळते. त्याची पुढील वचनें सुप्रसिद्ध आहेत : “ शासन चालविणे म्हणजे दोष दूर करणे होय ”. “ जेव्हा स्वामी हा स्वामी असतो आणि सेवक हा सेवक असतो, जेव्हा पिता हा पिता असतो आणि पुत्र हा पुत्र असतो, तेव्हा शासन अस्तित्वात असतें ” त्स कुङ या त्याच्या एका शिष्याने विचारलेल्या प्रश्नास कन्फ्युशिअसने दिलेले उत्तर विशेष लक्षात घेण्यासारखे आहे : “ पुरेसें अन्न, पुरेशी लष्करी सामग्री आणि प्रजाजनाचा शासनकर्त्यावरील विश्वास हे शासनाचे आवश्यक घटक होत... ...पुरेशी लष्करी सामग्री आणि पुरेसे अन्न ही एक वेळ नसली तरी चालतील; कारण प्राचीन काळापासून प्रत्येक मनुष्याच्या वाटचाला मृत्यु हा ठेवलेलाच आहे; परतु जर का एकदा प्रजेचा शासनकर्त्यावरील विश्वास उडाला, तर राज्याचा पायाच ढासळला ” (ॲनॅलेक्ट्स : खंड १२, प्रकरण ७). यात निर्देशिलेल्या तीन घटकांपैकी, कन्फ्युशिअसच्या मते, लष्करी सामग्री हा सर्वांत कमी महत्त्वाचा, तर प्रजेचा शासनकर्त्यावरील विश्वास हा सर्वात अधिक महत्त्वाचा घटक होय; तथापि लष्करी सामग्री आणि अन्न याच्या निर्देशावरून स्पष्टपणे दिसतें की, त्याने अर्थव्यवस्था आणि संरक्षण यांचाहि विचार केला होता; परंतु त्याच्या विचारांचे अतिम सार म्हणजे, जनतेचा विश्वास अथवा नीतिसंबंध, हाच सुशासनाचा अपरिहार्य घटक होय.

मेन्शिअसचा राज्यविषयक विचार कन्फ्युशिअसच्या उपदेशाशी जवळ-जवळ तंतोतत एकरूप होता. त्याच्या मते, ‘ परहितेच्छा ’ आणि ‘ ऋजुता ’ हा शासनाचा पाया होय. त्याने म्हटले आहे की, वाङ ताओ (चक्रवर्ति-शासन अथवा धर्मराज्य) आणि पा ताओ (बलशासन) हे शासनाचे दोन प्रकार होत. पहिल्या प्रकारच्या शासनात शासनकर्ता जन् आणि इ या नीतिगुणानुसार आत्मनियमन करून या गुणाचा आपल्या प्रजाजनांमध्ये प्रचार करतो. याउलट, दुसऱ्या प्रकारच्या शासनात शासनकर्ता बळाच्या जोरावर हुकमत गाजवितो. “ जो बळाचा उपयोग करीत असताहि, परहितेच्छेचा नुसता बहाणा करतो तो शासकाचा पुढा ी म्हणतां येईल... .पण जो नीतीस अनुसरून शासन चालवीत असता परहित साधतो, तो खरा साम्राज्याचा अधिपति होय ” (मेन्शिअस . खंड २, भाग १, प्रकरण ३). लोकाचें आर्थिक स्थैर्य हा सच्छासनाची पूर्वाकाक्षा असल्याने त्याचे महत्त्व मेन्शिअसने ओळखलें होतें. तो म्हणतो, “ जे जिवंत आहेत, त्याचे सगोपन केले जाणे आणि जे मरण पावले आहेत त्यांना तिलांजलि दिली जाणे, कोणाचाहि विद्वेष न करतां अशी परिस्थिति निर्माण करणें, हे या मार्गावरील पहिलें पाऊल होय ” (मेन्शिअस · प्रकरण १).

मेन्शिअसच्या राज्यविषयक तत्त्वज्ञानांतील आणखी दोन विचार लक्षांत घेण्यासारखे आहेत. एका अर्थाने हे विचार शु चिङ-सारख्या प्राचीन ग्रंथापासूनच परंपरेने आलेले आहेत. मेन्शिअसच्या विविध लेखनामध्ये आढळून येणारी लोकाधिष्ठित शासनाची कल्पना आणि अन्यायी शासनकर्त्याला दूर करण्याच्या हेतूने होणाऱ्या राज्यक्रान्तीला अनुमति, हे ते दोन विचार होत. त्याने राजेशाहीचा निषेध केला असा याचा अर्थ नाही. याचा अर्थ इतकाच की, “ शासनकर्त्याने राष्ट्रीय जीवनाच्या स्थैर्याचा विचार मनांत बाळगला पाहिजे आणि जनतेच्या मताला योग्य तो मान दिला पाहिजे. जनता हाच राष्ट्राचा आधार होय. जर आधार भक्कम असेल तर राष्ट्रहि सुप्रतिष्ठित राहील” (शु चिङ : वुत्सुचि को) ; अथवा सत्ताशास्त्राच्या विवेचनामध्ये पूर्वी उद्‌धृत केलेले वचन : “ थ्येनचा निर्णय जनतेच्या निर्णयात प्रतिबिंबित होतो आणि जनतेने दिलेल्या न्यायामध्ये थ्येनच्या न्यायाचा आविष्कार होतो” (शु चिङ : काओ याओ मो) ही वचने लोकाधिष्ठित शासनाच्या कल्पनेची सूचक होत. या ठिकाणी ‘ लोकाधिष्ठित शासन ’ म्हणजे लोकशाही म्हणता येणार नाही; कारण त्या शासनाच्या कल्पनेमध्ये राजेशाही संमत असल्याने, ते ‘ लोकांचें ’ आणि ‘ लोकानी चालविलेले ’ शासन नव्हे; तथापि शासनकर्त्याने ‘ लोकांकरिता ’ शासन चालवावे, शासनकर्त्याने जनतेच्या शब्दाला मान द्यावा आणि नेहमी जनतेच्या हिताचा विचार करावा, ही भूमिका येथे स्वीकारलेली आहे. या संदर्भात मेन्शिअसचे पुढील वचन अर्थपूर्ण आहे तो म्हणतो, “ जनता हा राष्ट्राचा सर्वात महत्त्वाचा घटक होय; लोकाच्या दैवतांचा क्रम यानंतरचा आहे आणि सम्राटाचें स्थान गौणतम आहे ” (मेन्शिअस · प्रकरण १४).

श्युन्-त्सनेहि याच प्रकारचे विचार व्यक्त केलेले आहेत : "थ्येनने जनता निर्माण केली; तथापि तिची निर्मिति शासनकर्त्याच्या फायद्यासाठी झालेली नाही. थ्येनने शासनकर्त्याची नियुक्ति केली ती जनतेच्या फायद्यासाठी होय" (श्युन् त्स : प्रकरण २७). १७ व्या शतकांतील – प्रबोधनकालांतील – प्रसिद्ध तत्त्वज्ञ ह्वाङ त्सुङ शी (१६१०–१६९५) यानेहि 'मिङ इ ताइ फाङलु' या ग्रंथामध्ये वरील स्वरूपाच्याच लोकाधिष्ठित शासनाचा आग्रहाने पुरस्कार केला. ह्वाङचें तत्त्वज्ञान ही १९११ मध्ये झालेल्या चिनी प्रजासत्ताक राज्यक्रान्तीमागील वैचारिक प्रेरणा होती, असें म्हटले जातें. राज्यक्रान्तीच्या कल्पनेचा उगम शु चिङमध्ये आढळतो. याचा उल्लेख सत्ताशास्त्राच्या विवेचनामध्ये केलेला आहे. शु चिङमध्ये असे प्रतिपादन केलेले आहे की, जर एखादा शासनकर्ता थ्येनने नेमून दिलेले कार्य पार पाडण्यास अपात्र असेल, तर त्याला पदच्युत करून त्याच्या जागी दुसऱ्या एखाद्या नीतिमान् व्यक्तीची नियुक्ति केली जावी. 'राज्यक्रान्ति' (अथवा शब्दश. 'थ्येन'च्या आज्ञेचें परिवर्तन) या कल्पनेच्या प्रभावामुळे ख्रि. पू. अठराव्या शतकात शिआ वंशाच्या जागी 'यिन्' वंशाची स्थापना झाली आणि ख्रि. पू. बाराव्या शतकामध्ये 'यिन्' वंशाची जागा चाऊ वंशाने घेतली. यिन्वंशीय अन्यायी शासनकर्ता 'चाऊ' याला चाऊ-वंशाचा पहिला सम्राट् वु याने पदच्युत केलें. या कृत्याला मेन्शिअसचा पाठिंबा होता. तो म्हणाला, "जो आपल्या स्वाभाविक परार्थवृद्धीच्याविरुद्ध वर्तन ठेवतो त्याला 'चोर' म्हणतात. जो सत्त्वशीलतेचा त्याग करतो, त्याला 'गुंड' म्हणतात. चोर आणि गुंड यांना आपण कनिष्ठ पातळीची माणसें समजतों. चाऊ नांवाच्या अशा एका इसमाची हत्या झाल्याचें मीं ऐकलें आहे; परतु सम्राटाचा वध झाला, असें त्याच्या बाबतीत म्हणवत नाही" (मेन्शिअस : प्रकरण २). जेव्हा शासनकर्ता अपात्र असतो तेव्हा होणाऱ्या राज्यक्रान्तीला दिलेली ही संपूर्ण अनुमति होय. श्युन् त्सनेहि याच स्वरूपाचा विचार व्यक्त केला आहे (श्युन त्स : प्रकरणें १० व १२). कन्फ्यूशीसंप्रदायाने राजेशाहीचा पुरस्कार केलेला असल्याने या संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञांच्या विचारामध्ये राज्यक्रांतीला मान्यता दिलेली असावी, हें विसंगत वाटतें; तथापि त्यांनी लोकाधिष्ठित शासनाचा पुरस्कार केलेला होता, हे लक्षांत घेतलें म्हणजे त्यांनी राज्यक्रांतीला दिलेली मान्यता, ही त्या सिद्धान्ताची स्वाभाविक परिणति आहे, हे स्पष्ट होतें. शि-या, यिन् आणि चाऊ या तीन प्राचीन राजवंशांच्या कारकीर्दीचा अंत ज्या राज्यक्रांतीमुळे झाला त्या क्रांत्या जनतेच्या इच्छेनुसार झालेल्या होत्या. नंतरच्या काळांतहि अशासारखी परिस्थिति वारंवार उद्भवली होती; तथापि उपर्युक्त तत्त्वज्ञांनी आपल्या राज्यविषयक तत्त्वज्ञानामध्ये शास्ते आणि शासित याचे यथोचित संबंध असावेत, असे प्रतिपादिले होतें. तेव्हा तात्त्विक दृष्टीने राज्यक्रांति ही घटना त्यांना अमान्य होती हें सागणें नलगे.

मो संप्रदायाचा संस्थापक मो ति याच्या राज्यविषयक तत्त्वज्ञानात एक प्रकारची 'ईश्वरप्रभुत्वा'ची (थिऑक्रसी) उपपत्ति मांडलेली होती. त्याची सत्ताशास्त्रीय भूमिका ईश्वरवादी होती आणि थ्येनच्या इच्छेनुसार शासन हा त्याच्या राज्यशास्त्रीय विचारांतील मूलभूत सिद्धान्त आहे. थ्येनचे मनुष्यमात्रावर, तसेच वस्तुमात्रावर निष्पक्षपाती व सर्वावर सारखें प्रेम आहे. त्याची कृपा सर्वाना लाभते. तो न्यायप्रेमी असून त्याला अन्यायाचा तिटकारा आहे, त्याला शांतीची आस आहे आणि अशांतीची घृणा आहे. असे असल्याने, सम्राटापासून तो गावच्या प्रमुखापर्यंत सर्व राजकीय नेत्यांनी 'थ्येन'च्या इच्छेनुसार आपापलें कार्य केले पाहिजे असें मो-तीचे मत आहे. त्याच्या दृष्टीने शासनाचे तीन प्रमुख हेतु पुढीलप्रमाणे आहेत : (१) लोकांच्या संपत्तीचें सवर्धन करणें, (२) लोकसंख्येची वाढ करणे, आणि (३) कारभार आणि न्यायदान ही कार्यें परस्परांपासून वेगळी करणे. 'चिएन्-आइ'– स्नेहभाव आणि संयम या दोन सद्गुणांचें आचरण केल्यानेच वरील उद्देश सफल होणें शक्य आहे, असें तो म्हणत असे. चिएन् आईचा अभाव आणि स्वार्थी वृत्तीचा प्रसार यांमुळेच राष्ट्राराष्ट्रांमध्ये आणि लोकांमध्ये विसंवाद व संघर्ष सुरू होतात. त्याने आक्रमक युद्धाला कडाडून विरोध केला आणि कळकळीने युद्धविरोधी युक्तिवाद केला. या दृष्टीने त्याची भूमिका संपूर्णपणें शांततावाद्याची होती; तथापि जे अन्याय्य युद्ध करावयास धजतात, त्यांचा बंदोबस्त करण्यासाठी संरक्षणात्मक युद्ध करण्याची आवश्यकता आहे, इतकेच नव्हे तर, त्यासाठी युद्धाचे डावपेच आणि शस्त्रास्त्रे यांचा अभ्यास करणेंहि आवश्यक आहे, याची त्याला जाणीव होती.

उलटपक्षी, ताओ-संप्रदायाच्या अनुयायांनी त्यांच्या राज्यविषयक तत्त्वज्ञानामध्येहि 'नैष्कर्म्य' आणि 'स्वधर्म' (स्वाभाविकता) यांच्याविषयी आग्रह धरला. त्यांच्या ताओ-वादांतील 'नैष्कर्म्य' आणि 'स्वधर्म' या तत्त्वानुसार, राज्यविषयक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत शासनाचा संपूर्ण अभाव अथवा शासनच न चालविणें असा अर्थ निष्पन्न होतो. त्यांना शासनाचें अस्तित्वहि अमान्य असल्याने त्यांची गणना अराजकवादी वर्गांत करावयास हरकत नाही. लाओ त्सने असें प्रतिपादन केले की, एखाद्या राष्ट्राचें शासन शहाणपणाने किंवा नीतीला अनुसरून चालविण्याचा यत्न करणें निरर्थक आहे. लोकाना निर्लोभवृत्तीने व अज्ञानांत राहूं दिल्यास त्याचें जीवन सर्वसुखी होऊं शकेल; कारण, त्यामुळे ते शाततेने आणि समाधानाने राहूं शकतील. तो म्हणतो, "शहाणपणाला मान राहिला नाही, तर लोकाची आपापसांतील अहमहमिका बंद पडेल. सपत्तीला किमतच राहिली नाही म्हणजे लोक अपहार करणार नाहीत. लोकांना आकर्षक वस्तु दाखविल्याच नाहीत तर त्याचें चित्त विचलित होणार नाही. . . . .त्यांना अजाणपणांत आणि लोभयुक्त अवस्थेत राहूं द्या आणि शहाण्या लोकांना त्यांच्या क्षुद्र शहाणपणाचे प्रयोग करण्यापासून परावृत्त करा. अशा या निष्क्रियतेचा आदर्श पुढे ठेवला, तर राष्ट्रात नेहमीच शातता नांदेल" (लाओ त्स : प्रकरण ३). त्याने पुढे असेहि म्हटले आहे की, सिद्ध पुरुषांना बाजूला काढून शहाणपणाला सोडचिठ्ठी दिली, तर लोकांचा शंभरपटीने अधिक फायदा होईल. 'परहितेच्छा' बाजूला ठेवली आणि 'सत्त्वशीलता' सोडून दिली, तर लोक आपण होऊन पितृनिष्ठेचें आणि परोपकाराचें आचरण करूं लागतील. "जर 'हुशारी'चा त्याग केला आणि नफा काढणें बंद केले तर अपहार करणारा कोणी मिळणारच नाही". (लाओ त्स : प्रकरण १९). "प्राचीन काळी जे ताओ-तत्त्वाशी एकरूप झाले होते त्यांनी प्रजेच्या 'प्रबोधना'चा प्रयत्न केला नाही, तर लोकांना खरोखरी अजाणपणांत ठेवण्याचाच प्रयत्न केला. लोकांमध्ये 'शहाण्यां'ची सख्या वाढली की त्यांच्यावर राज्य चालविणें दुर्घट होतें, म्हणून एखाद्या राष्ट्राचा

राज्यकारभार ‘ शहाणपणा ’ने चालविण्याचा यत्न करणे म्हणजे त्याना लुटणेच होय.” “शहाणपणाने राज्य न करणे यातच राष्ट्राचे भाग्य आहे.” (लाओ त्स · प्रकरण ६५). लाओ त्सच्या आदर्श राज्याची कल्पना पुढीलप्रमाणे सागता येईल : “तो फार मोठी लोकसख्या नसलेला एखादा लहानसा देश असेल त्यामध्ये दहा किंवा शभर माणसावर देखरेख करू शकणारे कर्तबगार लोक असले तरी त्याचा उपयोग केला जाणार नाही. लोकाना मृत्यूविषयी आदर वाळगावयास व फार दूरचा प्रवास अथवा गाड्या व नौकांमधून प्रवास करणे टाळावयास शिकविले जाईल तेथे शस्त्राच्या प्रदर्शनाला जागा मिळणार नाही. प्राचीन काळापासून पूर्वजाचा जो अकृत्रिम जीवनक्रम होता तोच आजहि स्वीकारला जाईल, आणि मग लोकाना आपलें अन्न रुचकर आहे, आपली वस्त्रे सुदर आहेत आणि आपली घरे सोयिस्कर आहेत असे वाटू लागेल आसपासचे देश दृष्टिपथांत असतील आणि लोकाना एकमेकाच्या वस्तीतील कोंबड्याचें आरवणे आणि कुत्र्याचें भुकणे ऐकू येत असेल; परतु तरीहि शेजारच्या प्रदेशांतील लोकांना जाऊन भेटावे अशी इच्छा त्याना उभ्या आयुष्यात होणार नाही” (लाओ त्स . प्रकरण ८०).

येथपर्यंत ज्याच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार केला, ते कन्फ्यूशी-संप्रदायी, ताओ-सप्रदायी आणि मो-संप्रदायी तत्त्वज्ञ कमी-अधिक प्रमाणात आदर्शवादी होते कायद्याला महत्त्वाचें स्थान देणाऱ्या फा-संप्रदायाच्या अनुयायानी मात्र तत्कालीन अशान्त जीवनांतील कठोर राजकीय परिस्थिति निर्भीडपणे न्याहाळली आणि अधिक वास्तववादी असे राज्यविषयक तत्त्वज्ञान प्रतिपादिलें क्वान् चुङ (ख्रि पू ६४५) हा या गटाचा प्रणेता होता त्याने छुन्-छिऊ-काळाच्या पूर्वार्धातील ‘ छि ’ या सर्वात बलशाही राज्यसत्तेचे नेतृत्व स्वीकारून राजकारणामध्ये सक्रिय भाग घेतला होता क्वान् त्स, हा ७६ खंडांचा एक ग्रथ त्याने रचला, असे मानले जात असले तरी त्याने स्वत या समग्र ग्रंथाची रचना केली असेल हे असभवनीय वाटते. ते काही असले तरी या ग्रथातील विवेचनावरून त्याच्या राज्यविषयक तत्त्वज्ञानाची कल्पना येते. क्वान् चुङने सापत्तिक व आर्थिक उपाय-योजनावर भर देऊन, आणि व्यवहारवादी दृष्टिकोणाचा पुरस्कार करून, राष्ट्रीय संपन्नता आणि संरक्षण याना अग्रक्रम दिला. तो म्हणतो : “जर कोठारे तादळाने भरलेली असतील, तर शिष्टाचार कसे पाळावेत हे लोकांना आपोआप समजेल आणि पुरेसे अन्नवस्त्र त्याना मिळालें, तर त्याना स्तुत्य कोणते व गर्हणीय कोणते यातील भेद आपोआपच कळेल” (क्वान् त्स . प्रकरण १) एका दृष्टीने त्याची ही भूमिका कन्फ्यूशी-सप्रदायाच्या भूमिकेशी जुळणारीच आहे; कारण त्यानेहि एकदा लोकांच्या प्राथमिक गरजा पूर्ण झाल्या म्हणजे नीति आणि शिष्टाचार यानाच मूल्य आहे, असें मानले होते, तथापि उपयोगितावादी दृष्टिकोण स्वीकारण्याच्या बाबतीत त्याचा कन्फ्यूशी-सप्रदायाशी मतभेद आहे. क्वान् चुङ हा कन्फ्युशिअसच्या दृष्टीने ज्येष्ठ व वजनदार असा राजकारणी पुरुष होता इतकेच नव्हे तर, त्याच्या कर्तृत्वाविषयी कन्फ्युशिअसला योग्य आदरहि होता. असे असूनहि कन्फ्युशिअसने ‘ ॲनॅलेक्ट्स ’ या ग्रथामध्ये क्वान् चुङवर टीका केली आहे हे समजण्यासारखे आहे. फा-संप्रदायाच्या तत्त्वचिंतकावर कन्फ्यूशी-संप्रदाय व ताओ-सप्रदाय या दोघांचाहि प्रभाव होता. कालान्तराने फा-संप्रदायाच्या विचारांचा विकास होऊन तो उपर्युक्त दोन सप्रदायाइतकाच प्रभावी बनला. यादवी युद्धाच्या उत्तरार्धामध्ये या सप्रदायाचा फार मोठा प्रभाव तत्कालीन विचारवंतावर पडलेला आढळतो. कायदावाद्यांमध्ये हान् फै (ख्रि. पू. २३३) याने प्रथमच या सप्रदायाच्या तत्त्वविचारांची सुव्यवस्थित रचना आणि प्रस्थापना केली. पूर्वी उद्धृत केलेल्या कन्फ्युशिअसच्या एका वचनावरून असे दिसते की, कन्फ्यूशी-संप्रदायाने राज्यकारभार आणि शिक्षा या उपायानी चालविलेल्या शासनापेक्षा नीति आणि शिष्टाचार यांना अनुसरून चालविलेले शासन इष्टतर मानले होते. त्या संप्रदायाच्या दृष्टीने राज्यकारभार आणि शिक्षा याचें शासनांतील स्थान गौण असून, ती खरोखर नीति आणि शिष्टाचार याना पूरक ठरतात. ही विचारसरणी शुन् त्सच्या प्रतिपादनामध्ये अधिक स्पष्टपणे दिसते. त्याच्या मते स्वभावत दुष्प्रवृत्त असलेल्या व्यक्तीचे बाह्यत. नियत्रण शिष्टाचारामुळे होत असल्याने, शिष्टाचाराना विशेष महत्त्व आहे. लि क्वाइ (सुमारे ख्रि. पू. ४५५–३९५) आणि शाङ याङ (ख्रि पू. ३९०–३३८) यांसारख्या, हान् फैपेक्षा पूर्वीच्या, फा-संप्रदायाच्या अनुयायानी हीच विचारसरणी पुढे चालवून असे प्रतिपादन केले होते की, कायदे घालून देणें व तदनुसार राष्ट्राचें शासन चालविणें हा शासनाचा कठोर दडक असला पाहिजे; तथापि कायद्याच्या राज्यावर असणारी ही त्याची निर्भेळ श्रद्धा काही वेळां निर्घृण अमानुषपणाची वाटे. यामुळे कन्फ्युशिअसने या कायदावाद्यांवर टीका केली होती. याआधीच्या कालखंडांतील शन् पु हाइ (ख्रि. पू. ४००–३३७) आणि शन् ताओ (याचा जन्मदिन आणि मृत्युदिन अज्ञात आहे; तथापि तो बहुधा शन् पु हाइच्या काहीशा आधीच्या कालातील असावा.) हे दोघे वरील विचारसरणीचे पुरस्कर्ते होत. या दोघांचा ताओ-तत्त्वज्ञानाकडे कल होता, परंतु या दोघानीहि कायदावादी शासनाचा पुरस्कार केला. शन् पु हाइ याने ‘तंत्र’ला विशेष प्राधान्य दिलें. ज्या पद्धतीने आणि कौशल्याने राज्यकर्त्यानें अथवा शासनाधिकाऱ्याने आपल्या सेवकांचे आणि प्रजाजनाचे नियमन वा नियत्रण करावयाचें, त्या पद्धतीना आणि कौशल्याना त्याने ‘ तंत्र ’ असे नाव दिलें. या शासनतत्रामध्ये राज्यकर्त्यानी आपली इच्छा अथवा आपला संकल्प प्रकट करावयाचा नसतो, याऐवजी त्याने निष्क्रिय राहावयाचें असतें; म्हणजे त्याला आपल्या हाताखालील कनिष्ठाच्या वर्तनामुळे निर्माण झालेल्या कोणत्याहि परिस्थितीशी जुळवून घेतां येते. निष्क्रियतेने कार्य करण्याच्या या कल्पनेमध्ये लाओ त्सच्या ‘ शान्ति ’ आणि ‘ निष्क्रियता ’ या तत्त्वांच्या उपदेशाचे प्रतिबिंब आढळतें लाओ त्सने म्हटले होतें की, “निष्क्रियतेने काहीहि करावयाचे उरत नाही.” हान् फैने ‘ कायदा ’ आणि ‘ तंत्र ’ या दोन्ही तत्त्वाना समान महत्त्व देऊन, त्या तत्त्वांचें आपल्या विचारसरणीमध्ये संघटन केले. हान् फै म्हणतो, “शासनाच्या कारभाराची मूलभूत अट अशी की, राज्यकर्त्याने कायदा आणि तत्र यापैकी एकाची निवड करावयाची असते हे स्पष्टपणे लक्षांत ठेवले पाहिजे. कायदा, म्हणजे जे ग्रथामध्ये नमूद केलेले असतात, शासनामध्ये पाळले जातात, आणि ज्याचा लोकामध्ये प्रसार केलेला असतो असे नियम होत. ‘ तत्र ’ म्हणजे विविध प्रकारच्या परिस्थितीमध्ये आपल्या कनिष्ठाशी कसें वागावयाचे याविषयी राज्यकर्त्याने प्रकट केलेला, आणि प्रकट न केलेला,

निर्णय होय. म्हणून 'कायदा' शक्य तितका स्पष्ट असला पाहिजे, तर 'तंत्र' गुप्त ठेवले पाहिजे" (हान् फै त्स : प्रकरण ३८). ज्याना अनुसरून विनचूकपणें नियत्रण होत असते व ज्याचे ततोतंत पालन केलें जातें, असे स्पष्ट व लेखी नियम म्हणजे 'कायदा' होय; तर परिस्थितीला योग्य रीतीने तोड देता यावे यासाठी आवश्यक असलेली, आपल्या प्रजाजनाचें परिणामकारक रीतीने व हुशारीने नियमन करण्याची क्षमता म्हणजे 'तंत्र' होय हान् फैने या ठिकाणी अशा परिभाषिक व्याख्या दिलेल्या आहेत. एक भावरूप आणि प्रकट, तर दुसरा अभावरूप आणि अप्रकट अशा दोन उपायाची योजना केल्यास शासन निर्दोष होऊ शकते. या उपायानी राज्यकर्त्याचा अधिकार निरंकुश बनवितां येतो आणि राष्ट्राचा पाया बळकट बनविता येतो. मात्र, हान् फैच्या विचारसरणीमध्ये नीतीच्या प्रतिष्ठेसबधी, वं मानवी स्वभावांतील कोमल भावनाविषयी अनादर आणि शास्ता व शासित याच्यामधील केवळ नव्हे, तर मातापिता आणि अपत्य, पति आणि पत्नी व मित्रामित्रामध्येहि जो परस्पर विश्वासाचा अभाव दिसून येतो आणि प्रत्येकाने केवळ स्वत.वरच विश्वास ठेवावा असा जो अभिप्राय दिसतो, तो त्या विचारसरणीतील एक दोष होय हान् फैने असें प्रतिपादिले आहे की, शास्ते आणि शासित यामधील सबधांचे नियंत्रण केवळ परस्पराच्या फायद्याच्या, भावनाशून्य हिशेबानुसार होणें शक्य आहे. याकरिता त्याच्या उपपत्तीला व्यावहारिक 'मॅकिॲव्हेलीवाद' असें म्हणतां येईल. यादवी युद्धाच्या कालखडाच्या अखेरीस जी तंग परिस्थिति निर्माण झाली होती, तिचेंच प्रतिबिंब वरील विचारसरणीमध्ये पडलेलें दिसतें.

संदर्भ-ग्रंथ : फोर्के, ए. : *गेडान्केन्वेल्ट देस चिनेसिशेन कुल्टुरक्रायजस* (बर्लिन, १९३७); ताकादा शिन, जी : *आउटलाइन ऑफ चायनीज फिलॉसफी* (टोकियो, १९३८); थुङ, यु · *आउटलाइन ऑफ चायनीज फिलॉसफी* (पीकिंग, १९५८), तादाशी, आकात्सुका व इतर · *आउटलाइन ऑफ चायनीज थॉट्स* (टोकियो, १९६८).

मोटोमी गोटो

तत्त्वज्ञान, जपानी : १. जपानी तत्त्वज्ञानाचें सामान्य स्वरूप : प्राचीन जपानी लोक सृष्ट्युपासनेवर आधारलेला शितो धर्मपंथ मानीत; परंतु त्या धर्मातून प्रत्यक्षपणे तत्त्वज्ञानात्मक विचार निर्माण होऊं शकले नाहीत. जपानमध्ये बौद्ध धर्माचा प्रचार सुरू होण्यापूर्वी शितो धर्म प्रथमावस्थेत होता. त्यांत तत्त्वज्ञानपद्धती नव्हती जपानी लोकांनी बौद्ध धर्मातून काही तत्त्वज्ञानविषयक कल्पना घेतल्या. पाचव्या-सहाव्या शतकापर्यंत जपानी लोकांना फक्त प्राथमिक स्वरूपाचा शितो धर्मपंथ माहीत होता. त्या सुमारास चीनमधून कोरियाच्या मार्गाने जपानमध्ये कन्फ्युशिअसचा पंथ व बौद्ध धर्म याचा प्रवेश झाला. त्यांतील तात्त्विक सिद्धान्तांच्या अभ्यासाने जपानी लोकांत तत्त्वचितनाची प्रवृत्ति निर्माण झाली त्यानतर जपानचा चीनशी तत्त्वज्ञान व सांस्कृतिक क्षेत्र यांतील संबंध घनिष्ठ होत गेला. जपानी तत्त्वज्ञानी चीनमधून आलेल्या तत्त्वज्ञानाचा आपल्या देशांतील ऐतिहासिक परिस्थितीच्या संदर्भात अभ्यास केला; आणि अशा रीतीने ते आपले स्वतत्र जपानी तत्त्वज्ञान प्रस्थापित करण्यात यशस्वी झाले तें तत्त्वज्ञान बौद्ध धर्मावर आधारलेले असून धर्मविषयक होते.

मध्ययुगीन कालापर्यत जपानी लोकाच्या तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचा पाया कन्फ्युशिअन पंथ, बौद्ध धर्म व शितो धर्मपंथ हे होते. त्यावर आधारलेल्या या तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप बहुतांशी तत्त्वचिंतनात्मक व नीतिविचारप्रधान होते, परतु ते अद्यापि सृष्टिविषयक (प्राकृतिक) तत्त्वज्ञान, वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान, सामाजिक तत्त्वज्ञान इत्यादि स्वतंत्र क्षेत्रांचा किवा शाखाचा विकास करण्यास असमर्थ होतें. 'सृष्टीशीं एकात्मता' या तत्त्वावर जपानी तत्त्वज्ञांनी विशेष जोर दिला; परंतु ते यांतील 'सृष्टि' या शब्दाचा अर्थ 'वैज्ञानिक अभ्यासाचा विषय झालेला निसर्ग' असा न घेता 'मानव व मानवी समाज यांच्यासह सर्व विश्वातील नीतिमूलक व्यवस्था' असा घेत. यापैकी काही तत्त्ववेत्त्यानी सृष्टि आणि समाज याचा वास्तव व चिकित्सक दृष्टीने अभ्यास केला, परतु त्याचा त्या काळच्या लोकांवर विशेष प्रभाव पडला नाही.

चालू युगात जपानमध्ये पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा प्रवेश झाल्यानंतर जगातील विविध प्रकारांचें तत्त्वज्ञान अभ्यासले गेलें व त्याच्या आधारावर काही नवीन तत्त्वज्ञानात्मक कल्पना वाढीस लागल्या. आजच्या काळापर्यत जपानमध्ये एकामागून एक असे अनेक तत्त्ववेत्ते उदयास आले; परंतु त्यांच्यापुढे एक कठीण प्रश्न उभा होता. तो हा की, मध्ययुगीन कालापासून कन्फ्युशिअन, बौद्ध आणि शितो या धर्मपंथांपासून प्राप्त झालेल्या तात्त्विक विचारसपदेचा वारसा व नव्यानेच जपानमध्ये आलेले पाश्चात्त्यांचे विचार याचा मेळ कसा घालावयाचा ? जपानी तत्त्वज्ञानाला सध्या प्राप्त झालेल्या स्वरूपांतहि हा प्रश्न नीटसा सुटलेला दिसत नाही.

शेवटीं बौद्ध धर्मासंबंधी म्हणावयाचें, तर असे म्हणतां येईल की, भारतीय तत्त्वज्ञानाची एक शाखा असलेला बौद्ध धर्म व तत्सलग्न भारतीय संस्कृति आणि तत्त्वज्ञान याच्यासबंधीचें विपुल ज्ञान, यांची जपानी लोकास ओळख करून देण्यांत आली. हें ज्ञान तिकडे नेणाऱ्या या लोकांपैकी काही चीनमध्ये जाऊन अभ्यास केलेले जपानी भिक्षु होते आणि बाकीचे जपानमध्ये आलेले चिनी भिक्षु होते. तसेंच त्यांत बोधिसेन नांवाचा (७०४–७६०) चीन-मार्गाने जपानांत आलेला एक भारतीय भिक्षुहि होता; परंतु प्राचीन कालापासूनच काही थोड्या भिक्षूंनी बौद्ध धर्मतत्त्वाचें ज्ञान वेगळ्या प्रकाराने (मूळ ग्रंथांवरूनच) प्राप्त व्हावें म्हणून 'सिद्ध' या लिपीचा अभ्यास सुरू केला होता. 'सिद्ध' ही लिपी गुप्तकालीन लिपीचा एक प्रकार होता व भारतांत चौथ्या किवा पांचव्या शतकात तिचा उपयोग केला जात असे. 'सिद्ध'च्या अभ्यासावरून ते संस्कृत भाषेच्या अभ्यासाकडे वळले. बौद्ध धर्माचा संस्कृतांतून अभ्यास करण्यासाठी सस्कृतमध्ये लिहिलेली अनेक हस्तलिखितेहि चीनमधून आणण्यांत आली होती; पण त्याची एकूण सख्या थोडी होती. उदा – होर्युजी मंदिरांत जतन करून ठेवलेले 'वज्रच्छेदिका' या ग्रंथाचे हस्तलिखित सातव्या शतकाच्या प्रारंभी आणण्यांत आलें होतें. जपानमधील याच प्राचीन हस्तलिखितावरून मॅक्सम्यूलरने या ग्रथाची छापील आवृत्ति प्रकाशित केली आहे

२. जपानी तत्त्वज्ञानाचा ऐतिहासिक विकास . (१) जपानी तत्त्वज्ञानाचे स्थूलमानाने चार भाग पाडतां येतात. शितो तत्त्वज्ञान,

वौद्ध धर्मातील तत्त्वज्ञान, कन्फ्युशिअन पथातील तत्त्वज्ञान व पाश्चात्त्याचे तत्त्वज्ञान. शितो तत्त्वज्ञानासबंधी 'तत्त्वज्ञान, शितो धर्मातील' हा लेख पहा. या लेखात जपानी तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक विकासापुरताच विचार करावयाचा आहे यात विशेपत. वौद्ध तत्त्वज्ञानाचा समावेश केला आहे, कारण तोच जपानी तत्त्वज्ञानाचा प्रमुख प्रवाह मानला जातो.

(२) सहाव्या शतकापूर्वी जपानमध्ये कोणत्याहि प्रकारचे तात्त्विक विचार प्रसृत झालेले नव्हते आणि शितो धर्मग्रथ प्राथमिक अवस्थेत असल्यामुळे त्याचे स्वत.चे असे पद्धतशीर तात्त्विक विचार अद्यापि वनले नव्हते.

(३) **सहावें तें सातवें शतक** : (ह्या काळांत वौद्ध धर्माचा प्रवेश झाला व त्याच्या तात्त्विक सिद्धान्तांच्या अध्ययनास सुरुवात झाली) सहाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात जपानमध्ये वौद्ध धर्म आला. प्रथम तो तेथे कोरिया-मार्गाने आला आणि नंतर थेट चीनच्या मुख्य भूमीतून आला दिवसानुदिवस शासनाच्या आश्रयाने तो देशांत फार दूरवर पसरला. राजप्रतिनिधि म्हणून, प्रशासकाचे काम पाहणारा राजकुमार शोतोकू (५७४–६२२) वौद्ध धर्माचा मोठा पुरस्कर्ता होता. त्याने आपल्या नव्या राष्ट्राच्या धोरणाची मूलभूत ध्येये म्हणूनहि बौद्ध धर्मातील काही विचारांचा स्वीकार केला होता. त्याने सतरा कलमे असलेली जपानची राष्ट्रीय घटना कायद्याने प्रस्थापित केली. हीच जपानची पहिली घटना होय. त्यांतील पहिल्या कलमाचा आशय असा आहे की, सर्वांत उत्कृष्ट आचारधर्म सौहार्दावर अधिष्ठित असला पाहिजे. वौद्ध मठातील (समग्ग-सघ) शिस्तवद्ध वागणुकीवर आधार-लेली आचारसंहिता आपल्या राष्ट्रातील लोकांसाठी प्रस्थापित करण्याचा शोतोकूचा हेतु असावा. त्याने 'सद्धर्मपुण्डरीक', 'श्रीमालासीहनाद' आणि 'विमलकीर्तिनिर्देश' या तीन वौद्ध धर्म-ग्रंथांवर टीकाहि लिहिल्या आहेत. वौद्धांच्या महायान पंथाचे ते महत्त्वाचे धर्मग्रंथ आहेत. जपानमध्ये लिहिले गेलेले हेच पहिले साहित्यिक ग्रंथ आहेत व त्यांतील आशयहि उत्कृष्ट आहेत प्रशासक राजकुमाराने महायानपंथाच्या धर्मग्रथांतून जेव्हा याच तीन ग्रथाची निवड केली, तेव्हाच जपानी वौद्ध धर्माचें स्वरूप स्पष्टपणें रेखाटले गेले, असें काहींचे मत आहे. त्याच्या राजवटीत राजधानीमध्ये व राजधानीच्या सभोवती वौद्ध धर्माची पुष्कळ अध्ययनकेंद्रे होती. उदा.— राजकुमार शोकोतू याने वांधलेले होर्युजी मंदिर आणि सम्राट् शोमु याने वांधलेलें नारामधील लाकडी तोदाइजी मदिर ह्या मठातील पडिती अभ्यासक्रमाचा प्रमुख भाग म्हणजे 'लकावतारसूत्र'सारखे वौद्ध आगमग्रंथ, 'अभिधर्म-कोश', 'माध्यमिक-कारिका', 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' इत्यादि दार्शनिक ग्रंथ आणि वौद्ध विनयनियम याचा अभ्यास हा होता. वौद्ध धर्माच्या प्रवेशकालापासून चीन व कोरियामधून पुष्कळ वौद्ध भिक्षु जपानमध्ये आले होते त्याच्या मार्गदर्शनाखाली जपानी वौद्ध भिक्षूनी परंपरागत वौद्ध ज्ञानसंपत्तीचा अभ्यास करण्यास सुरुवात केली. सुसंवद्ध दार्शनिक विचारधारेशी परिचय होण्याचा जपान्याचा हा पहिलाच प्रसग होता. त्यानी ती समजून घेण्याकडे आणि तिच्यांतील तत्त्वाचे संशोधन करण्याकडे लक्ष पुरविले; तथापि ती सपूर्णपणे आत्मसात् करून त्यांतून स्वत.साठी स्वतत्र विचार व स्वतत्र उद्दिष्टे निर्माण करण्याइतकी पात्रता त्या वेळी त्यांना आलेली नव्हती.

(४) **आठवें तें अकरावें शतक** (वौद्ध धर्माच्या जपानीकरणाचा काळ) : ह्या काळात पुष्कळ नामांकित वौद्ध भिक्षु झाले; परंतु त्यातील दोघे, साइचो (७६७–८२२) व कुकाई (७७४–८३५), हे विशेप प्रसिद्धीस आले व नंतरच्या काळांत त्याना 'महान आचार्य' पदवी मिळाली. ते दोघेहि काही काळपर्यंत वौद्ध धर्माचा अभ्यास करण्यासाठी चीनला गेले होते जपानला परत आल्यानंतर साइचोने 'ति एन्-दाय' संप्रदायाची सघटना केली, तर कुकाईने 'शिंगोन' सप्रदायाची स्थापना केली. च्य-कायने (५३८–५९७ जपानी-चिगि) स्थापन केलेल्या तियेन-दाय सप्रदायाचा साइचो हा उत्तराधिकारी होता; परतु तियेन-दाय संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानाच्या वावतीत साइचोचें कार्य म्हणजे त्याने तियेन-दाय संप्रदायांतील तत्त्वें जास्त व्यापक केली. तियेन-दाय संप्रदायाचा सिद्धान्त सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र व माध्यमिक-कारिका नामक ग्रंथ यांवर आधारलेला होता; पण साइचोने आपल्या सैद्धान्तिक विचारात, वरील ग्रंथांतील तत्त्वांच्या जोडीला, ध्यान, तत्रवाद आणि प्रातिमोक्ष-सवर याची भर घातली. तसेंच "सामान्य-व्यक्ति व संन्यासी-भिक्षु या दोघांनाहि सारखेच विहित असलेलें आध्यात्मिक आचरण (शीलसंपादन) महायान वौद्ध धर्मात जात्याच अंगभूत झालेलें आहे" असा दृष्टिकोण त्याने मांडला. हेहि त्याच्या धर्ममताचे आणखी एक वैशिष्ट्य आहे. त्याने असे प्रतिपादन केलें आहे की, महायान वौद्ध धर्माच्या विनयनियमांचें निष्ठेने प्रतिपालन केल्यास मनुष्याला प्राति-मोक्षसंवराची दीक्षा घेणे आवश्यकच आहे असें नाही. या हेतूच्या सिद्धचर्थ त्याने अशा एका धार्मिक विधीची योजना केली की, ज्यात फक्त महायान विनय-धर्माचा स्वीकार करून मनुष्याला भिक्षु होण्याची दीक्षा देणें शक्य व्हावें. याकरिता लागणारे दीक्षा-स्थान (ज्याला 'उपसपदा-सीमा-मंडल' म्हणतात) त्याने 'हिए' पर्वतावर निश्चित केलें. (अशा तऱ्हेचा विधि चीन किंवा भारतीय वौद्ध धर्मांत आपणास आढळत नाही.). साइचोने हे फार मोठें कार्य केलें होतें; परंतु त्यामुळे जपानी वौद्ध धर्म मूळच्या वौद्ध धर्मांतील विनय-नियमापासून दूर गेला. अर्थात् या परिणामाचे उत्तरदायित्व त्याच्यावरच पडते.

चीनहून परत आल्यावर कुकाईने शिंगोन धर्ममताची जपान देशांत स्थापना करण्याच्या कार्यास स्वत.स वाहून घेतलें. त्याच्या मताने संपूर्ण विश्वांतच पूर्णपणें सुसंवाद आहे आणि बुद्ध हा त्याचा आविष्कार (प्रकटीकरण) आहे कुकाईचा ईश्वरवाद म्हणजे एक प्रकारचा सर्वेश्वरवाद होय त्याला असे वाटत होतें की, सर्व विश्वाची संपूर्ण सुसंवादितता फक्त तांत्रिक विधींनीच प्राप्त करून घेता येईल.

कुकाई आणि साइचो यानी धर्ममताच्या ईश्वरविषयक वाजूपेक्षा व्यावहारिक (आचारविपयक) वाजूवरच अधिक जोर दिला आहे. त्यांनी वौद्ध धर्माचा कोणत्या स्वरूपाचा आचार सामान्य लोकांना हितप्रद होईल याचा शोध घेतला; कारण सामान्य लोकाना आपल्या दैनंदिन जीवनांतील अनेक दु.खांचा व अडचणीचा परिहार करील असाच आचारधर्म पाहिजे होता. यामुळे जपानी वौद्धधर्माचे वास्तविक स्वरूप पुढे दिल्याप्रमाणे दोन दिशांनी कमी-अधिक प्रमाणांत वदलत गेले. एक तर वौद्ध धर्मविधीत प्रार्थनेचें महत्त्व अत्यंत वाढले आणि दुसरे म्हणजे वौद्ध धर्माचा शितो धर्माशी समन्वय झाल्याने बुद्ध व शितो देवताची सपूर्ण एकरूपता दाखविण्याची प्रवृत्ति वौद्ध धर्मांत निर्माण झाली (जपानी – होन्जी सुइजाकु).

या दोन्ही पथांचे समर्थक राजधानीतील दरबारी व सरदार होते. त्यांच्या राहणीवर त्या काळांत प्रचलित असलेल्या अनित्यतेच्या व संसाराच्या (आत्म्याला विविध जन्मातून संसरण करावें लागते) या कल्पनांचा विशेष पगडा बसला होता. त्या काळांत बरेचसे साहित्यिक ग्रंथ ('गेन्जीच्या कथा' हा त्यापैकीच एक होय.) लिहिले गेले होते. त्या सर्व ग्रंथांचा प्रमुख विषय बौद्धाचा 'अनित्यवाद' हाच होता. सामान्य लोकांचा प्राथमिक स्वरूपाच्या शितो धर्मावर विश्वास होता. बौद्ध तत्त्वज्ञानाशी संबंध येण्याची त्यांना क्वचितच संधि मिळे; परतु या कालखंडाच्या अखेरीस बौद्ध धर्मतत्त्वें व राजधानीतील सास्कृतिक कल्पना देशाच्या प्रत्येक भागात जाऊन पोचल्या; व अशा रीतीने जानपद लोकांना त्यांचा परिचय झाला.

(५) **बारावें ते सोळावें शतक** (म्हणजे जपानी बौद्ध धर्माच्या स्थापनेचा व शितो धर्माला प्राप्त झालेल्या व्यवस्थित स्वरूपाचा काळ होय.) : या काळात कामाकुरा राजवटीत राजकीय परिस्थिति फारच बदलली. उमरावशाही कोसळून पडली व राजकीय सत्ता लढवय्ये लोकांच्या हातात आली. या राजकीय प्रक्षोभाच्या काळात वारंवार युद्धाचा भडका उडे. त्यामुळे सामान्य लोकाची सर्व मालमत्ता नाहीशी होण्याची शक्यता निर्माण होई व त्यांचें जीवित नेहमीच सकटात असे. ते भयभीत झाले होते आणि इहलोकाबद्दल त्याची भयंकर निराशा झाली होती. त्यामुळेच ते मरणोत्तर जीवनविषयक विचार करूं लागले व मृत्यूनंतर प्राप्त होणाऱ्या परलोकाची अभिलाषा करू लागले. त्याची ही मागणी या नवीन प्रकारच्या धर्माने उत्तम प्रकारे भागविली. नवीन उत्पन्न झालेल्या चार संप्रदायांनी (सुखावती भूमीशी निगडित असलेले दोन, तिसरा झेन-संप्रदाय व चौथा निचिरेन-संप्रदाय) या काळाला बौद्ध धर्माच्या इतिहासांत एक वेगळें महत्त्व आणून दिले. 'सुखावती भूमि'-संप्रदाय प्रथम उत्पन्न झाला. या संप्रदायाचे प्रमुख प्रतिनिधि होनेन आणि शिनरान हे दोघे नामांकित बौद्धभिक्षु होते.

होनेन (११३३–१२१२) याने सुखावती भूमीसंबधीच्या आपल्या सांप्रदायिक विचारांचा प्रचार सामान्य जनतेत केला. त्याने सागितलें की, अमिद (त) बुद्धाच्या केवळ नामाच्या जपाने अगदी सामान्य मानवालाहि परलोकीच्या सुखावती भूमींत जन्म घेतां येईल. विविध मतांच्या अनेक बौद्ध ग्रंथांचे व त्यांच्यावरील भाष्यांचे एकाग्रतेने अध्ययन केल्यावर होनेनला जाणीव उत्पन्न झाली की, बाह्य शक्तीच्या आधारानेहि (जपानी : तारिकी) स्वत.ला मुक्ति प्राप्त करून घेता येते. शिनरान (११७३–१२६२) हा त्याच्या शिष्यांपैकी एक, त्याने अमित बुद्धावरील श्रद्धेची होनेनची कल्पना अधिक स्पष्ट केली. त्याने असें प्रतिपादन केले की, स्वत.ला आध्यात्मिक शांति प्राप्त व्हावी म्हणून सामान्य जनांनी सर्व सांसारिक गोष्टीचा त्याग करावा व भक्तिभावाने अमित बुद्धाला शरण जावें. 'अमित बुद्धाच्या कृपेनेच केवळ मोक्षप्राप्ति होऊं शकते' हें मतच त्याच्या सांप्रदायिक विचाराचें वैशिष्ट्य होतें अमित बुद्धाच्या मूळ संकल्पानुसारच मानवाची अमित बुद्धावर श्रद्धा असते व ही गोष्ट पूर्वनियोजितच आहे स्वत च्या इच्छेनुसार अमित बुद्धावर लोक श्रद्धा ठेवतात, या कल्पनेचा त्याने धिक्कार केला आहे. होनेनने प्रवर्तित केलेल्या सुखावती भूमीच्या संप्रदायाला पुढील काळात 'जोदो-पंथ' म्हणूं लागले आणि शिनरानच्या संप्रदायाला 'जोदो शिन-पंथ' असें संबोधण्यांत आलें. हळूहळू हे दोन्ही पंथ या किनाऱ्यापासून त्या किनाऱ्यापर्यंत जपानच्या सर्व प्रांतात पसरले आणि साऱ्या देशांत त्यांनी लोकप्रियता संपादन केली.

निचिरेन (१२२२–१२८२) हा निचिरेन पंथाचा संस्थापक असून तो सुखावती-भूमि-संप्रदायाचा प्रचार करणाऱ्या साधूंचा समकालीन होता. 'सद्धर्मपुण्डरीक'सूत्रांत श्रद्धेला दिलेल्या महत्त्वाचा निचिरेनने फारच गौरव केला आहे त्याचा असा विश्वास होता की, शाक्यमुनीकडून मिळणारा मोक्ष त्याने आचरिलेल्या सद्धर्माच्या प्रभावामुळे साध्या नामोच्चारानेहि (नाम-म्यो-हो रेन-गे-क्यो या शब्दाच्या उच्चाराने) प्राप्त होतो. सर्व धार्मिक आचारांत श्रद्धा ही प्राणभूत आहे, अशी त्याची पूर्ण खात्री होती. त्याच्या या धार्मिक तत्त्वाच्या प्रचाराला पुष्कळच यश आले. जपानी लोकानी या सुलभ मोक्षमार्गाला विशेष पसंती दर्शविली, याचें कारण तुलनेने अधिक गहन तत्त्वज्ञानापेक्षा ह्याचाच त्यांच्या दैनंदिन जीवनांतील पुष्कळशा अडचणीचा परिहार करण्याच्या कामी बराच उपयोग होईल, असें त्यांना वाटले.

एइसाई (११४१–१२१५) आणि दोगेन (१२००–१२५३) हे झेन (ध्यान) बौद्ध पथाचा अभ्यास करण्यासाठी सुग राजवंशाच्या कारकीर्दीत चीनमध्ये गेले त्यानी जपानमध्ये दोन प्रकारच्या संप्रदायांची सुरुवात केली . एइसाईने 'रिनझाई' पंथाची आणि दोगेनने 'सोतो' पंथाची. दोगेनच्या मताप्रमाणे बुद्धत्व प्राप्त करून घेण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे नितान्त ध्यानमग्न राहणे हा होय. याशिवाय त्याने असेंहि प्रतिपादन केले की, बुद्धत्व म्हणजे धार्मिक आचरणाने प्राप्त होणारें अतिम फल नसून, ते एक बोधिपद-(मोक्ष-)प्राप्तीच्या प्रक्रियेलाच दिलेलें नाव आहे. त्या पदाच्या प्राप्तीसाठी झेन आचरणाचा अवलंब करणे अत्यावश्यक आहे, असे त्याचें मत होते. याउलट एइसाईने जपानमध्ये जो झेन बौद्धपथ प्रवर्तित केला, तो पंथ, चिनी झेन (छान) पंथाची तंतोतंत प्रतिकृति होती, असे मानलें जाते. तो लोकांना प्रत्येक प्रसगी खात्रीपूर्वक सांगत असे की, मनुष्याने ध्यानाला बसले असतांनाच मन एकाग्र केलें पाहिजे असें नसून, नित्याच्या जीवनक्रमातहि मनाची एकाग्रता राखली पाहिजे; व ती एकाग्रता झेन-भिक्षु साध्य करू इच्छित असलेल्या एकाग्रतेइतकीच उच्च कोटीतील असावी. 'झेन-अनुष्ठानाच्या आचरणाने मनुष्याला आपल्या मूळ प्रकृतीचे यथार्थ दर्शन झालेंच पाहिजे' अशी झेन धर्मगुरु एइसाई याची धारणा होती आणि हे यथार्थ ज्ञान होणें म्हणजेच बोधिपदप्राप्ति, असे तो म्हणत असे. झेन-बौद्धधर्मपंथप्रणीत मोक्षमार्गाच्या तत्त्वप्रणालीला 'स्वावलंबनाचे' तत्त्व असें म्हटले जाते (जपानी – जिरिकी).

उत्तरकालीन बौद्धधर्मामुळे (जपानी – माप्पोशीसो) निराशावाद उत्पन्न होऊन सामान्य लोक कष्टी झालेले होते. वर उल्लेखिलेल्या साधूंनी अशा सामान्य लोकांत धर्मविषयक चैतन्य उत्पन्न केलें. 'सुखावती भूमीचे' सप्रदाय व 'निचिरेन' सप्रदाय याच्या शिकवणीत एक समान भूमिका होती. ती म्हणजे निस्सीम, श्रद्धायुक्त, अंत.करणाने (अमित-बुद्धाचें) नामोच्चरण किंवा नामस्मरण. हा धर्माचरणाचा अत्यंत सोपा मार्ग होता. त्यामुळे शेतकऱ्यांसह जपानी समाजाच्या सर्व स्तरांत त्याना अतिशय लोकप्रियता लाभली. झेन बौद्ध-संप्रदायांत सर्वात महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे मनुष्याने स्वत.च ध्यानस्थ बसावयाचें व अतश्चक्षूच्याद्वारा साक्षात् बोधिपद-प्राप्तीचा प्रयत्न करावयाचा.

हा सिद्धान्त सामुराईच्या जीवनमार्गाशी व भावनांशी चांगलाच सुसंगत होता. म्हणून झेन-पंथाला क्षत्रिय वर्गात सहजासहजी लोकप्रियता मिळाली. सामुराईच्या नीतिकल्पनांना झेन-पथाचा पाठिंबा मिळाल्यामुळे त्यातून 'सामुराई-मार्ग' (जपानी – बुशिदो) नावाची एक सुसंबद्ध आचारसंहिता तयार झाली

जपानी लोकात बौद्ध धर्माचा प्रभाव जसजसा वाढत चालला तसतसा धर्माच्या अगदी प्राथमिक अवस्थेत असलेला व मागे पडलेला शितो-धर्मपंथ बदलत गेला; आणि त्या पथाच्या सिद्धान्तास बळकटी आणण्यासाठी त्यांच्यांत बौद्ध धर्मातील काही तत्त्वज्ञानात्मक कल्पना समाविष्ट कराव्या लागल्या. अशा रीतीने शितो-धर्मपंथाच्या सिद्धान्ताची पद्धतशीर रचना करण्यात आली. त्याच्या तत्त्वाप्रमाणे प्रत्येक शितो-देवता तात्विक दृष्टीने बुद्धाचा स्वतन्त्र अवतार मानली जाऊ लागली कामाकुरा राजवटीच्या उत्तर भागात जेव्हा मोगोलियन लोकानी जपानवर दोनदा हल्ले केले, तेव्हा जपानी समाजात देशभक्तीची वृत्ति अधिकाधिक प्रभावी होत गेली देशभक्तानी या नवीन शितो-तत्त्वाचा उपयोग करून, बौद्ध तत्त्वज्ञानाहून अगदी स्वतन्त्र अशा आपल्या नव्या वैशिष्टचपूर्ण राजकीय तत्त्वज्ञानाचा लोकात प्रचार करण्यास प्रारभ केला जपानच्या सम्राटाना व त्याच्या पूर्वजांना राष्ट्रावरील एकमुखी सत्ता शितो-देवतानीच दिलेली आहे, या भूमिकेवरून त्यानी त्या सत्तेचे यशस्वी तऱ्हेने समर्थन केले अशा रीतीने तत्कालीन तत्त्वज्ञानविषयक कल्पना आपल्यात समाविष्ट करून घेऊन, जपानी तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात पुन्हा एकदा शितोधर्म ऊर्जितावस्थेस आला

(६) सतरावें ते एकोणिसावें शतक . (तत्त्वज्ञानाच्या गुणदोष-विवेचनात्मक अभ्यासाचा काळ) तोकुगावा शोगुनाते कारकीर्दीच्या काळांत राजकीय परिस्थिति बराच काळपर्यंत स्थिर होती; व त्यामुळे गतकालच्या तत्त्वज्ञान-प्रणालीचें कठोर परीक्षण करावयाची संधि निर्माण झाली होती याचें कारण त्या प्रणालीचा धर्माशी अविभाज्य संबध जोडला गेला होता त्या काळात एकामागून एक अनेक नवीन-नवीन तत्त्वज्ञानात्मक विचारप्रणालीचा प्रादुर्भाव झाला. बौद्ध धर्माप्रमाणे कन्फ्युशिअन पथाचाहि जपानमध्ये सहाव्या शतकाच्या सुमारास प्रवेश झालेला होताच. तोकुगावा-काळातील बुद्धिमान् लोकाना आचारसहिता म्हणून कन्फ्युशिअन धर्मपंथाची ओळख करून घेणें फार महत्त्वाचे वाटत असे, परतु समकालीन तत्त्वज्ञानाच्या प्रमुख प्रवाहात त्याचा समावेश होऊ शकला नव्हता, तथापि तोकुगावा-कालात जेव्हा जहागीरदाराचे राज्य प्रस्थापित झाले व सामाजिक नीतिमत्तेला विशेष महत्त्व प्राप्त झाले, तेव्हा स्वाभाविकपणेच कन्फ्युशिअन पंथाने लोकांचे लक्ष वेधून घेतले. कन्फ्युशिअन पथावर आधारलेले नीतिविषयक तत्त्वज्ञान लोकाना शिकविण्यात आले होतेच. याच्याउलट बौद्ध धर्म त्याच्या कठोर टीकेचे लक्ष्य बनला; कारण सामान्यत. पलायनवाद हेंच त्याचे वैशिष्टच आहे असे मानले जात असे. हायाशी राझान (१५८३–१६५७) आणि यामाझाकी-आनसाई (१६१८–१६८२) यानी जपानमध्ये चूशी पथाची सघटना केली हा पथ चूशी (११३०–१२००) याने पूर्णपणे विकसित केला होता. कन्फ्युशिअन धर्माच्या चौकटीत बसणारा वास्तव आदर्शवाद हाच त्याचा सिद्धान्त होता. त्याने त्यात फक्त नीतिशास्त्राचा मालमसाला मोठ्या प्रमाणांत घातला सृष्टिनियम (जपानी–री) व नीतिनियम (जपानी–राय) एकरूप आहेत, या तत्त्वाचा हा सिद्धान्त एक खास नमुना आहे. शोगुनाते-राजवटीत क्षत्रिय समाज हा सर्वश्रेष्ठ वर्ग मानला जाई. त्या समाजाने या पंथाच्या विचारसरणीचे स्वागत केले; कारण त्यातील सिद्धान्ताने समाजातील निरनिराळ्या स्तराची विभिन्नता हे निसर्गव्यवस्थेचे प्रतिबिंबच आहे, या दृष्टीने सामाजिक उच्चनीचतेचें तात्त्विक समर्थन होत होते. चूशी-पथाच्या विचारसरणीचा अंगीकार करणे ही त्या राजवटीत सरकारमान्य विद्वत्ता मानली जात होती. त्याखेरीज कन्फ्युशिअन धर्माचे काही वैशिष्टचपूर्ण पथ होते. त्यांतील चिनी कन्फ्युशिअनपंथी वांग-यांग-मिंग (१४७२–१५२८) या पथाचा जपानांत पुरस्कार करणारा नाकाए-तोजू (१६०३–१६८५) याचा पथ आणि ; जुन्या सप्रदायाचा (जपानी–कोगाकू) प्रस्थापक यामागा-सोको (१६२२–१६८५) याचा पथ हे विशेष उल्लेखनीय होत यामागा-सोकोला तत्कालीन कन्फ्युशिअन पथ सुधारावयाचा होता. त्याने मूळच्या कन्फ्युशिअन पथाकडे परत जाण्याबद्दल लोकांना चेतावणी दिली. ओग्यु-सोराई (१६६६–१७२८) हा जुन्या संप्रदायाचा अनुयायी होता. त्याने चूशी आणि वाग-याग-मिग या दोघाच्याहि पथांवर हल्ला केला. त्याचे म्हणणे असे होते की, " कन्फ्युशिअसने पुरस्कारलेला (मोक्ष) मार्ग (चिनी–ताओ) हेच कन्फ्युशिअन धर्माचें मुख्य तत्त्व होय. हा मार्ग म्हणजेच निसर्ग-व्यवस्था होय असें मानणे शक्य नाही." त्याने आणखी असेहि प्रतिपादिले आहे की, " या पुण्यवान् पुरुषाच्या–कन्फ्युशिअसच्या–आचाराचे दिग्दर्शन हाच त्या पंथाने प्रमाणभूत मानलेला (मोक्ष) मार्ग होय. " त्याच्या तत्त्वचिंतनात शब्दांची काटकसर व उपयुक्ततावाद यांचा काही प्रमाणात उपयोग केलेला दिसतो.

ह्या काळपर्यंत व्यापारी-वर्ग पुरेसा श्रीमत झाल्याने त्याचा समाजावर फार प्रभाव पडला होता. त्यानंतर इशिदा-बैगान (१६८५–१७४४) याने व्यापारी-वर्गाच्या नीतिनियमांची वैशिष्टचे अंतर्भूत करणारी सामान्य तात्त्विक विचारसरणी पुढे मांडली. तिला 'अन्त करण-विद्या' (जपानी – शिंगकु) असे म्हटले जाते. त्याने मनुष्याच्या मूळ प्राकृतिक स्वभावाला विशेष महत्त्व दिले. त्या दृष्टीने त्याने क्षत्रिय-वर्ग वा सरदार-वर्ग आणि व्यापारी-वर्ग यांत असलेल्या वर्गविषयक मर्यादा अमान्य केल्या. मनुष्याने आपला प्रकृतिस्वभाव जाणून घेतला पाहिजे असे त्याने आग्रहाने प्रतिपादिले व आज्ञाधारकता, साधुता (सदाचार), तत्परता व मितव्ययीपणा हे गुण आचरणात आणावे असे प्रतिपादन केलें. त्याची विचारसरणी म्हणजे बौद्धमत, कन्फ्युशिअन मत व शितो-धर्म याचा सर्वमान्य समन्वय होय, असें मानलें जाते.

मोतूरी-नोरिनागा (१७३०–१८०१) आणि त्याचे अनुयायी हे कन्फ्युशिअन मताच्या विविध संप्रदायाच्या अगदी विरुद्ध होते. मोतूरी-नोरिनागाने कन्फ्युशिअन व बौद्ध धर्मांना बाजूस सारून स्वत.च्या मताप्रमाणे खुद्द जपानी लोकांच्या विचारसरणीचें संशोधन केले. त्याची मीमासा 'राष्ट्रीय मीमासा' (जपानी – कोकुगाकू) या नावाने प्रसिद्ध आहे त्याचें मत असे होतें की, निसर्ग सदाचारसपन्न असून त्याचे अस्तित्व कोणालाच नाकारतां येणार नाही व म्हणूनच त्याचे नियम मनुष्यकृत धार्मिक सिद्धान्तापेक्षा अधिक महत्त्वाचे आहेत. या दृष्टीने त्याने कोजिकी व इतर अभिजात ग्रथांच्या स्वत.च्या अभ्यासपूर्ण विवेचनांत जपान्यांची निसर्गविषयक कल्पना स्पष्ट करण्याचा जोराचा

प्रयत्न केला आणि जपानी अभिजात ग्रंथांच्या अध्ययनाची आपली विशिष्ट पद्धति निश्चित केली.

त्या काळी असें स्पष्ट दिसत होतें की, लोक इतर कोणत्याहि गोष्टीपेक्षा प्रत्यक्षवाद (पॉझिटिव्हिझम) व अनुभववाद (एपिरिसिझम) यांना अधिक मानीत होते; आणि कालौघावरोबर ती वृत्ति वाढतच चालली होती. अशा परिस्थितीत युरोपीय तंत्रकला-विज्ञानाच्या अध्ययनाकडे—ज्याचा निर्देश 'रंगाकु' (शब्दशः 'डच भाषेचें अध्ययन') या शब्दाने केला जाई—लोकांचे लक्ष अधिकाधिक वेधले जावें हे अगदी स्वाभाविक होतें. आन्दो शोएकी (१७०७) व तोमिनागा चूकी (१७१५–१७४६) या व इतर तत्कालीन विद्वानावर त्या काळच्या या प्रवृत्तीचा कमीअधिक प्रभाव पडलेला होता. आन्दोने आपले अपूर्व सामाजिक तत्त्वज्ञान जाहीर केलें आणि तोमिनागाने आपल्या बौद्धधर्मीय वाङ्मयाच्या संशोधनाला चिकित्सात्मक अध्ययन-पद्धति लागू केली.

बौद्ध धर्माविषयी म्हणाल तर, पूर्वीच्या काळांत त्याचे जे-जे संप्रदाय दृढमूल झालेले होते, त्यांपैकी प्रत्येकाने त्याचा जेथे प्रसार झाला होता, त्या भागांतील धर्मभावनांचे आपणच प्रतिनिधि आहोत असा हेका चालू ठेवला; तथापि बौद्ध धर्मातील तत्त्वज्ञानाचा प्रश्न विचारात घेतला तर त्या काळांत कोणत्याहि नव्या विचारांची त्यांत भर पडलेली दिसत नाही; मात्र बौद्ध धर्माचा अभ्यास जोराने चालू होता. सामान्यतः बोलावयाचे म्हणजे, नामांकित बौद्ध साधूनी लिहिलेले साहित्यिक ग्रंथ, पूर्वकालीन प्रबंध व मूलग्रंथ यांचा समीक्षणात्मक व विवरणात्मक अभ्यास करण्याचीच तत्कालीन बौद्ध पंडिताची प्रवृत्ति दिसून येते. यावरून त्या काळांतील लोकांची मनोवृत्ति दिसून येते. बौद्ध भिक्षु पंडित जिऊन (१७१८–१८०४) हा या काळांतील चिकित्सात्मक अध्ययन करण्याची क्षमता असलेला एक आदर्श विहारवासी पंडित समजला जातो; कारण त्याने बौद्ध धर्माचें ज्ञान चिनी ग्रंथांच्याद्वारा करून न घेतां प्रत्यक्ष संस्कृतांतून करून घेण्याचा प्रयत्न केला.

(७) **एकोणिसाव्या शतकापासून आजच्या काळापर्यंत (पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या प्रवेशाचा व विकासाचा काळ)** : मेइजी घराणें पुन्हा अधिकारारूढ झाल्यावर (१८६८) टोकुगावा शोगुनाते राजवटीची परिसमाप्ति झाली. पश्चिमेकडील देश व जपान यांमधील अनियंत्रित असलेलें दळणवळण जलदीने वाढूं लागलें अर्थात् हें सांगण्याची आवश्यकता नाही की, जपानी संस्कृतीत आणि जपानी तत्त्वज्ञानांतसुद्धा या काळांत खूप बदल झाला. या काळापर्यंत जपानी तत्त्वज्ञान बौद्ध, कन्फ्युशिअन व शिंतो या धर्मांशी संबद्ध होतें. जेव्हा जपानी तत्त्वज्ञानाचा सर्वस्वी भिन्न विचारपद्धतीवर आधारलेल्या पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाशी संबंध आला, तेव्हा पाश्चात्त्यांच्या अध्ययनप्रणालीनुसार जपानी तत्त्वज्ञानाची पुनर्घटना केली पाहिजे, याची स्पष्ट जाणीव जपानी बुद्धिमंतांना झाली. विद्वत्संस्था व विद्वत्सभा यांतून इंग्लंड व फ्रान्समधील प्रत्यक्षवाद आणि अनुभववाद यांच्या अधिकृत प्रवेशाने (पूर्वीच्या काळांत ते वाद जपानांत लोकप्रिय झाले होते तरी) जपानी तत्त्वज्ञानांत नव्या विकसनाचा उप.काल सुरू झाला. वरील वादाच्या मागोमाग जपानी विद्वत्सभेंत कांट आणि हेगेल यांनी सुसंघटित केलेल्या जर्मन-आदर्शवादाचाहि प्रवेश झाला त्याच्यानंतर हेलेनिक (ग्रीक) तत्त्वज्ञानासह विविध प्रकारच्या पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाचें जपानमध्ये आगमन झालें. ही परकीय तत्त्वज्ञानें जपानमध्ये नव्यानेच प्रस्थापित झालेल्या विश्वविद्यालयांतून शिकविण्यांत येऊं लागली.

निशिदा-कितारो (१८७०–१९४५) हा या कालांतील सर्वांत श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ होता. त्याने परंपरागत प्राच्य मौलिक तत्त्वज्ञानाच्या आधारावर आपले विशिष्ट तत्त्वज्ञान सुसंघटित करण्यांत स्वत.चें बुद्धिकौशल्य प्रकट केलें. मेइजी युगाच्या प्रारंभापासून जपानी तत्त्वज्ञानातील मुख्य प्रवाह बनलेल्या पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या उत्कृष्ट प्रभावापासून त्याचें तत्त्वज्ञान अलिप्त होतें. कांट, फिशर, जेम्स, बर्गसन आणि इतर तत्त्ववेत्त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रदीर्घ अभ्यासानंतर अखेर त्याने आपली स्वत.ची विशिष्ट विचारप्रणाली तयार केली. त्यांतील मुख्य तत्त्व, 'नकारात्मक, अनन्यसापेक्ष तत्त्व (निष्कैवल्य) हेंच वास्तविक सत्य आहे,' हें होय. स्वाभाविकपणेच त्याचा जपानी तत्त्वज्ञांवर अतिशय प्रभाव पडला. तो म्हणतो, 'नथिंग ॲब्सोल्यूट'—नेतिनेति स्वरूप अनन्यसापेक्ष तत्त्व—म्हणजे 'असत्' नव्हे. सत्च्या विरुद्धार्थाच्या 'असत्' ला त्याच्या परिभाषेत 'अन्यसापेक्ष केवल' असे म्हटलें आहे. 'अनन्यसापेक्ष केवल तत्त्व' याचा स्पष्टार्थ 'सर्व सत्तामात्राचा निषेध' असा आहे; परंतु त्याचा गर्भितार्थ 'सकल सद्वस्तूंना आधारभूत असें सर्व काही ज्यात अंतर्भूत आहे तें' असा आहे. त्याला ही 'नेतिनेतिस्वरूप' (नथिंग) या शब्दाची कल्पना झेनच्या विचारसरणीत सापडली. त्याच्या मताने सर्व जगत् एका 'अनन्यसापेक्ष नकारात्मक' तत्त्वावर आधारित आहे मनुष्यांनी जग काय आहे हें आपापल्या अनुभवाच्याद्वारा पाहिलें पाहिजे. आपले विचार युरोपियन तर्कशास्त्राच्या तंत्रांत बसवून ते लोकांना समजावून सांगण्याचा निशिदाने प्रयत्न केला. निशिदाचें तत्त्वज्ञान जपानी तत्त्वज्ञानाचें परिणत रूप होय, असें म्हणण्यांत मुळीच अतिशयोक्ति नाही. जपानी तत्त्वज्ञानांतील या आधुनिक प्रमुख विचारप्रवाहाचें नेतृत्वस्थान जर्मन आदर्शवादच होता.

बौद्ध धर्मासंबंधी बोलावयाचें तर या काळात दोन प्रसिद्ध बौद्ध पंडितहि होऊन गेले. ते म्हणजे कियोसावा मान्शी (१८६३–१९०३) व सुझुकी दैसेत्सु (१८७०–१९६६) हे होत. कियोसावाने पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांत प्रावीण्य संपादन केलें आणि त्याचा उपयोग शिनरानच्या बौद्ध पंथांतील ईश्वरीय ज्ञान नवीन स्वरूपांत समजून घेण्यांत केला. त्याच्या विचारांना सामान्यतः 'अध्यात्मवाद' असे म्हणतात. याच्या उलट सुझुकीने लंकावतारसूत्र व प्रज्ञापारमितासूत्र यातील सिद्धान्तानुसार झेनच्या अनुभवाचें तात्त्विक दृष्टीने स्पष्टीकरण केलें. 'निरागस मन' अथवा 'जपानी लोकांचा आत्मा' अशी त्याने त्याची व्याख्या केली. तो डॉ. निशिदाचा मित्र होता आणि प्रत्यक्षतः त्याच्या कल्पनांचा निशिदाच्या तत्त्वज्ञानाच्या विकासावर फार प्रभाव पडलेला आहे.

या कालात जपानात मार्क्स-लेनिन यांच्या भौतिक वादाचाहि प्रवेश झाला होता; तथापि चालू शतकाच्या चौथ्या दशकात फॅसिस्टवादाचा (फॅसिझम) उदय होऊन दुसरे जागतिक महायुद्ध सुरू झाल्यावर तो दडपून टाकण्यात आला. फॅसिस्टवाद जोरात असताना जपानचा मूळचा धर्म शिंतो याची अतिशय चलती झाली. 'जपानवादी' तत्त्वज्ञानाला

अधिक प्राधान्य मिळालें आणि त्याच्या तत्त्वप्रणालीप्रमाणे बादशहाला दैवी प्रतिष्ठा प्राप्त झाली.

दुसऱ्या जागतिक महायुद्धानंतर जपानी राजकारणांत लोकशाही तत्त्वाची स्थापना झाली व त्यामुळे जपानमध्ये कोणतेहि तत्त्वज्ञान अनिर्बंध रीतीने अभ्यासिले जाऊं लागले. जर्मन आदर्शवादाचा जपानी तत्त्वज्ञानावरील प्रभाव अलीकडे नाहीसा झाला आहे व त्याच्याऐवजी व्यावहारिक फलवाद (प्रॅग्मॅटिझम), विश्लेषणवाद इत्यादि अमेरिकन तत्त्वप्रणालींचे नेतृत्व स्थापन झाले आहे. त्याशिवाय भववाद व जडवाद या तत्त्व प्रणाली जपानी तत्त्वज्ञानावरील आपला प्रभाव काही प्रमाणांत वाढवीत आहेत.

संदर्भ-ग्रंथ : अनेसाकी, एम. *हिस्टरी ऑफ जपॅनीज रिलिजन* (लंडन, १९३०), इलियट, सी. *जपॅनीज बुद्धिझम* (लंडन, १९३५); ताकाकुसु, जे *दि इसेन्शिअल्स ऑफ बुद्धिस्ट फिलॉसफी* (मुंबई, १९५६), सुझुकी, डी टी. *झेन अँड जपॅनीज कल्चर*. सुधा आ. २ (टोरोंटो १९५९).

आकिरा हिराकावा

तत्त्वज्ञान, जैन धर्मांतील : जैन धर्माची प्राचीनता : जैन धर्म हे वास्तववादी तत्त्वज्ञान आहे. धर्म या दृष्टीने जैन धर्माचें मूळ वेदप्रामाण्याविरुद्ध आणि सूक्ष्म-ग्रथित-कर्मकांडसंभाराने भरलेल्या यज्ञसंस्थेतील पूजेच्या कृत्रिम, खोट्या अध्यात्मवादाविरुद्ध जी टीकात्मक प्रतिक्रिया झाली त्यात आहे. जैन धर्म हा प्राचीन धर्म आहे आणि पार्श्व व वर्धमान या शेवटच्या दोन तीर्थंकरांपूर्वीहि तो प्रचलित होता. यजुर्वेदांत ऋषभ, अजित आणि अरिष्टनेमि या तीर्थंकरांचा उल्लेख आहे. ऋषभ हा जैन धर्माचा संस्थापक आहे, या मताला भागवत-पुराणात दुजोरा मिळतो. ईशान्य हिंदुस्थानांतील आर्यपूर्व अशा फार प्राचीन काळच्या वरच्या वर्गाचे विश्वनिर्मितिशास्त्र आणि मानवशास्त्र यासंबंधीचे विचार जैन धर्मात प्रतिबिंबित झालेले आढळतात. सत्ताशास्त्रविषयक विचारांच्या फार प्राचीन प्रवाहाशी जॅकोबीने जैन धर्माचा संबंध जोडला आहे. जैन धर्माचा आरंभ शोधून काढणें अशक्य आहे, असा फलाँगच्या लिहिण्याचा आशय आहे. इसवी सनापूर्वी आठव्या किंवा नवव्या शतकांत पार्श्व हा ऐतिहासिकदृष्ट्या तेविसावा बोध होऊन गेला. त्याच्यापूर्वी म्हणजे आर्य लोक गंगेच्या किंवा सरस्वतीच्या तीरावर पोहोचण्याच्या बऱ्याच अगोदर सुमारें बावीस बोध, साधु किंवा तीर्थंकर होऊन गेले. त्यांनी जैनांना आपला धर्म शिकविण्यास सुरुवात केली होती. आतापर्यंतच्या झालेल्या संशोधनावरून जैन धर्माचें प्राचीनत्व सिद्ध होते, असें व्हिन्सेंट स्मिथने दाखविलें आहे. पार्श्व हा जैन धर्माचा संस्थापक होता, हें दाखविण्यास कांहींहि पुरावा नाही, असें जॅकोबी लिहितो. ऋषभाला पहिला तीर्थंकर मानण्यांत जैनपरंपरेत एकवाक्यता आहे. लिच्छवींच्या ज्या लोकांचा बुद्धाने उल्लेख केला आहे, तें गणसत्तात्मक राज्य होतें. त्यांचीं स्वत:चीं पूजामंदिरें होती व त्यांची पूजापद्धति अवैदिक होती. तेथे जैन धर्मास राजाश्रय होता; परंतु जैन धर्मातील तत्त्वज्ञान, ज्ञानमीमांसाशास्त्र आणि मानसशास्त्र ही भारतीय विचारांतील पारस्परिक दर्शनांच्या एकमेकांवरील क्रियाप्रतिक्रियांतून निर्माण झालीं आहेत. हिंदु तत्त्वज्ञानाच्या बौद्धिक आक्रमणाला तोंड देण्याकरिता जैन धर्माला आपल्या तत्त्वांचें आग्रहाने प्रतिपादन करण्याची आवश्यकता वाटली, त्यांतून जैनदर्शन उत्पन्न झाले आहे.

तत्त्वज्ञान या दृष्टीने जैन धर्माचा पुढील तीन शीर्षकांखाली विचार करतां येईल : (१) अनेकान्त दृष्टि, (२) सत्ताशास्त्र, आणि (३) नीतिशास्त्र.

अनेकान्त दृष्टि . जैन तत्त्वज्ञान जीवन आणि अनुभव यांवर आधारलेले आहे जीवनाचें अंतिम ध्येय 'मोक्ष' हे आहे. सम्यक् अंतर्ज्ञान, सम्यग्ज्ञान आणि सम्यक् आचरण या तीन मार्गांनी तो प्राप्त होतो. जीवनातील प्रश्नांना योग्य रीतीने तोड दिल्यानेच हें ध्येय साध्य होते. जैनांची अशी श्रद्धा आहे की, 'अनेकान्ताने' (बहुविध मार्गांनी) सम्यक् दृष्टि प्राप्त होते. जैनांच्या मूलभूत अहिंसात्मक वृत्तीचें हे द्योतक आहे अनेकान्ताचा भर सत्य हे बहुविध आहे, यावर आहे. ' नयवाद ' व ' स्याद्वाद ' ह्या मूलभूत दृष्टिकोणाच्या दोन बाजू आहेत. ' नय ' हा या दृष्टिकोणाचा द्योतक आहे कोणताहि पदार्थ भिन्न दृष्टिकोणांतून पाहतां येतो.

स्याद्वाद ही नयवादाची तर्कशुद्ध परिणति आहे. सत्याकडे अनेक दृष्टिकोणातून पाहतां येते यामुळे सत्याच्या सर्वांगीण दर्शनाची शक्यता निर्माण होते. या दृष्टिकोणाच्या स्पष्टीकरणासाठी व तो दुसऱ्याला समजावून सांगण्यासाठी त्याची व्यवस्थित मांडणी करणें आवश्यक आहे. सप्तविध विधेयनामुळे कर्त्याविषयी सात भिन्न विधानें करतां येतात, त्यामुळे हें शक्य झाले आहे. त्याला ' सप्तभंगी ' असें म्हणतात. संपूर्ण सद्वस्तूत दिसून येणाऱ्या विरोधांचा परिहार करून समन्वय साधण्याची शक्यता सप्तभंगीने नव्याने मांडून दाखविली आहे. कोणतीहि वस्तु आणि तिचे गुणविशेष यांचें वर्णन करण्याचे सात मार्ग आहेत, हें ' स्याद्वादा'वरून दिसून येतें.

मूलभूत तत्त्वें : सत्ताशास्त्रांत व्यक्तीची नैतिक जबाबदारी जे सिद्धान्त ठाम्रून सांगत नाहीत अशा सर्व सिद्धान्तांना जैनांचा विरोध आहे. एकंदर सात मूलभूत तत्त्वें आहेत. ही तत्त्वें म्हणजे जीवन व अनुभव यांची मूलभूत तत्त्वें होत : (१) जीव, (२) अजीव, (३) आस्रव, (४) संवर, (५) बंध, (६) निर्जरा, आणि (७) मोक्ष. काही जैन आचार्यांनी (१) पाप आणि (२) पुण्य यांचीहि या मूलभूत तत्त्वांत भर घातली आहे.

जैन धर्म द्वैती आहे. त्याने पदार्थाची द्वैती विभागणी सजीव (जीव) व निर्जीव (अजीव) अशी केली आहे. निर्जीव वस्तूंची विभागणी पुन्हा आकारी (रूपिण.) व निराकारी (अरूपिण.) अशी केली आहे. पुद्गल म्हणजे रूप असलेली निर्जीव जड वस्तु. निराकार अजीवांची विभागणी (१) धर्म (गतीचें तत्त्व), (२) अधर्म (विश्रांतीचें तत्त्व), (३) आकाश, आणि (४) काल अशी केली आहे.

जीव हे जड द्रव्याहून वेगळे पदार्थ आहेत. (१) निश्चयनय आणि (२) व्यवहारनय हा दोन दृष्टींनी जीवांचा विचार केला जातो. निश्चयनयाच्या दृष्टिकोणांतून जीव हा शुद्ध आणि पूर्ण आहे. 'उपयोग' हे त्याचे वैशिष्ट्य आहे. 'उपयोग म्हणजे प्रेरक शक्ति' असें म्हणतां येईल. सर्व अनुभवांचें तें उगमस्थान आहे. जीव हा शुद्ध चैतन्य आहे व्यावहारिक दृष्टिकोणांतून तो ईश्वर, कर्ता आणि कर्मफलांचा उपभोक्ता आहे. शरीर लहान किंवा मोठें असो, जीव सर्व शरीर व्यापून असतो. जीवाची नेहमी

ऊर्ध्वगति असते. ऊर्ध्वगतीने लोकांच्या अंतापर्यंत त्याची उत्क्रांति झाली म्हणजे त्याची कर्माच्या अशुद्धपणापासून मुक्तता होते. परिस्थितीशी संपर्क आल्यामुळे जीवाला अनुभव मिळत असतात. जीव आपल्या व्यापारामुळे कर्मसंचय करीत असतो. त्यामुळे तो ससारचक्रात अडकून पडतो व वद्ध होतो. हे वंधन अनादि असले तरी त्याला अंत आहे. संसार-चक्रापासून मुक्त असलेले सिद्ध आणि संसारांत अडकलेले वद्ध असे जीवांचे दोन भेद पडतात. संसारचक्रांतून फिरणारे जीव कर्मद्रव्याने कायमचे दूषित होतात. क्रियेमुळे कर्माचा संचय होऊन जीव संसारचक्रांत अडकून पडतात. सामान्यत: विचार करतां संसाराला अत नसतो; परंतु निश्चयपूर्वक प्रयत्न केल्यास संसारचक्रातून जीवाची मुक्तता होऊ शकते.

नीतिशास्त्र : मोक्ष हा सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान आणि सम्यक् चरित्र यांमुळे प्राप्त होतो. तत्त्वांवरील विश्वास ही सम्यक् श्रद्धा आहे; सत्याचें ज्ञान हें सम्यक् ज्ञान आहे आणि राग व द्वेष यांपासून मुक्तता हें सम्यक् आचरण आहे. सद्गुणाचा मार्ग हाच आत्मसाक्षात्काराकडे नेतो जैनांची मूलभूत व्रतें पांच आहेत : (१) अहिंसा, (२) सत्य, (३) अस्तेय, (४) विपयसुखापासून निवृत्ति–ब्रह्मचर्य, (५) ऐहिक वस्तूंच्या संग्रहापासून निवृत्ति (अपरिग्रह). तथापि या व्रताच्या आचरणांत तरतमभाव दिसून येतो. सामान्य माणसाचा–श्रावकाचा–धर्म वेगळा व मुनीचा धर्म वेगळा असा भेद केला आहे. हेतु हा की, यामुळे माणसाला अत्युच्च पद हळूहळू व सहज गाठतां यावें. आध्यात्मिक उन्नतीच्या मार्गावर ज्यांनी खूप प्रगति केली आहे त्याना या व्रतांचें आचरण अधिक कडकपणाने करणें शक्य असल्यामुळे, त्याप्रमाणे त्यांनी ती तशी आचरावी अशी आज्ञा आहे. त्यांच्या वावतीतील हीं व्रतें म्हणजे महाव्रतें होत; परंतु ज्या सामान्य माणसांना किंवा श्रावकांना हें ऐहिक जीवन पूर्णपणें आणि सचोटीने जगावयाचें आहे त्यांनी ही व्रतें कमी कडक रीतीने पाळली तरी चालतील. मात्र ती तशीं पाळतांना व्रतांतील मौलिक आशयास धक्का लावतां कामा नये. जैन धर्माच्या या नैतिक संकल्पनांच्या पृथक्करणात आपणास अनेकान्त दृष्टीचें तत्त्व लागू केल्याचें आढळून येतें. अहिंसेचें नीतिशास्त्रातील एक तत्त्व, या दृष्टीने अहिंसेचा जो अर्थ केला आहे, त्यातहि हीच अनेकान्त दृष्टि आढळून येते. अहिंसा हें मूलभूत नीतितत्त्व आहे. मुनींनी याचे पालन अतिशय कसोशीने केलें पाहिजे. ससारात राहणाऱ्या सामान्य माणसांनी अहिंसेचे शक्य तितकें पालन करावें, अशी जैन धर्माची आज्ञा आहे. अर्थात् असें केल्याने अहिंसा एक नीतितत्त्व म्हणून त्याचे महत्त्व कमी होत नाही. सांसारिक माणसांना दैनंदिन जीवनांत हिंसेचे प्रसंग येतात. अशा प्रसंगी ती त्यांनी जर वुद्धिपुरस्सर आणि निष्काळजीपणाने केली नसेल तर ती त्यांना क्षम्य आहे. हिंसेच्या वावतीतले असे अपवाद सामान्य माणसाकरिता सांगितले आहेत. याच संदर्भात ‘ आरंभहिंसा ’ आणि ‘ विरोध-हिंसा ’ यांचा उल्लेख केला पाहिजे. गृहस्थाश्रमी मनुष्याच्या हातून आपले कर्तव्यकर्म आचरीत असता सजीव प्राण्यांना कित्येक वेळां नकळत इजा होत असते. उदा.– शेतकऱ्याला आपली जमीन नांगरलीच पाहिजे आणि असे करतांना त्याच्या हातून कीडमुंगी आणि इतर जीवाणूंना इजा होणे शक्य आहे. अशा हिंसेला ‘ आरंभ-हिंसा ’ असें म्हणतात. त्याचप्रमाणे योद्धा या नात्याने वेळप्रसंगीं शस्त्रानेसुद्धा दुर्वलांचें सरक्षण करण्याचे क्षत्रियाचें सर्वमान्य कर्तव्य आहे. पप कवीच्या कानडी भाषेतील आदि पुराणांत असें वर्णन केले आहे की, पहिला तीर्थंकर ऋषभ याने आपल्या प्रजाजनांना शेती, व्यापार आणि शस्त्रास्त्रांचें शिक्षण दिलें. ज्या वेळीं धर्मावर संकट येते, ज्या वेळी आपणावर शत्रूंचा हल्ला होतो व आपली वाजू ज्या वेळी न्याय्य असते त्या वेळीं आपणास हत्यारें घेऊन लढण्याची परवानगी आहे. असे लढणें पाप समजलें जात नाही. हिला ‘ विरोध-हिंसा ’ म्हणतात. मात्र अशी ‘ विरोध-हिंसा ’ आचरतांना कोणाविषयीहि दूषित ग्रह न वाळगतां, सर्वांविषयी सहानुभूति वाळगून हिंसा शक्य तितकी कमी करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. सोमदेवाच्या ‘ यशस्तिलकां’त युद्धातसुद्धा क्षत्रियाला अविचाराने जरूर नसता हिंसा करण्याची मनाई केली आहे.

जैनांचें धार्मिक जीवन : भारतांतील सामाजिक जीवनांत जैन समाज हा एक लहान पण वजनदार असा अल्पसंख्याक गट आहे. जैनांचें दैनंदिन जीवन ‘ त्रिरत्नें ’ या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या तीन रत्नात खोल रुजलेले आहे. व्रतांच्या पालनानेच अतिशय शारीरिक आणि मानसिक उन्नति होते, अशी जैनाची श्रद्धा आहे. याने शरीर आणि मन निरोगी राहते आणि नैतिक सामर्थ्य टिकविण्याच्या दिशेने माणूस वाटचाल करतो व शेवटी मोक्षप्राप्ति होते.

मोक्षाच्या पुरोगामी मार्गावरील वरची पायरी गाठण्याची इच्छा करणाऱ्या प्रापंचिक माणसाला वर सांगितलेल्या व्रतांशिवाय आणखी अकरा ‘ प्रतिमां ’चें पालन केले पाहिजे हीं व्रते आणि प्रतिमा यांचें जो पालन करतो त्याची प्रगति यतिजीवनाकडे हळूहळू होत जाऊन, तो यतिजीवन स्वीकारण्यास पात्र होतो. या अकरा प्रतिमा म्हणजे शास्त्राने घालून दिलेले नियम किंवा आचाराचे मार्ग असून ते व्यक्तींना आदर्श व्यक्तिमत्त्वाकडे, त्याच्या विकासाकडे नेत असतात. या प्रतिमा पुढीलप्रमाणे होत : (१) सम्यग्दृष्टि, (२) व्रत म्हणजे व्रतांचें पालन, (३) सामयिक म्हणजे व्रतांच्या पालनांत उपयोगी पडणारी मनाची समतोल वृत्ति, (४) प्रोसधोपवास म्हणजे महिन्यांतून काही दिवस उपवास करणें, (५) सचित्तत्याग म्हणजे कदमुळांसारखे काही खाद्यप्रकार अन्नांतून वगळणें, (६) रात्रि-भोजन-त्याग, (७) ब्रह्मचर्य, (८) आरंभत्याग म्हणजे ज्यांत जीवांना इजा होईल अशी शेतीसारखी काही कामे सोडून देणे, (९) परिग्रहत्याग म्हणजे कपड्याशिवाय सर्व सग्रहाचा त्याग करणे, (१०) अनुमतित्याग म्हणजे कौटुंविक जवावदाऱ्यांत भाग घेण्याचें सोडून देणें, आणि (११) उद्दिष्ट-त्याग. या व्रतपालनातून श्रावक कमीत कमी कपडा म्हणजे केवळ लुंगी किंवा कौपीन वापरतो.

आदर्श प्रापंचिक माणूस किंवा श्रावक आणि आदर्श मुनि यांच्याबद्दल जैनांच्या काही विशिष्ट कल्पना आहेत. प्रापंचिक मनुष्य एकवीस गुण आपल्या अंगी वाणवून आदर्श सज्जन असा ओळखला जातो. तो वाह्य वागणुकीत गंभीर, वृत्तीने चांगला, दयाळू, सरळमार्गी, शहाणा आणि नम्र असेल. तो समाजप्रिय असूनहि भाषणांत संयमी असतो आणि वृद्ध माणसें व पुराण्या चालीरीति यांना मान देतो. खऱ्या यतीच्या अंगी सत्तावीस गुण असले पाहिजेत. त्याने पांच व्रते पाळलीं पाहिजेत. रात्रीचें जेवण सोडलें पाहिजे. स्वत:च्या पांच इंद्रियांवर तावा ठेवला पाहिजे. लोभाचा त्याग केला पाहिजे. क्षमावृत्ति आचरली पाहिजे. उच्च ध्येये वाळगली पाहिजेत; आणि संपूर्ण विकासाचें उच्चतम ध्येय डोळ्यापुढे ठेवून स्वार्थत्यागपूर्वक सर्व हालअपेष्टा सोसल्या पाहिजेत.

या लेखात स्थलाभावी प्रापचिक मनुष्य आणि श्रमण याच्या दैनिक जीवनक्रमाचें वर्णन देणें शक्य नाही जैन धर्माचा भर माणसाच्या स्वतःच्या ऐच्छिक प्रयत्नांवर आहे. मोक्ष मिळविण्याची जबाबदारी प्रत्येकाची ज्याची त्याच्यावर आहे. कोणीहि देव अगर देवदूत आपणांस मदत करणार नाही अगर मोक्षाकडे नेणार नाही. जैन धर्मात ईश्वरी कृपेला वा अनग्रहाला स्थान नाही.

ईश्वराविषयीच्या दृष्टिकोणात जैनांची अनेकान्त दृष्टि दिसून येते. ईश्वरवादांत ईश्वराविषयीची जी कल्पना आहे, तिला जैनांचा विरोध आहे. 'तर्करहस्यदीपिका', 'षड्दर्शनसमुच्चय' आणि 'स्याद्वाद-मंजरी या ग्रथातून ईश्वरवादाला पोषक असलेली नैयायिकांची प्रमाणे खोडून काढली आहेत जैनानी ईश्वराचा शोध बाहेर करावयाचा नसून स्वत च्या अंतरगात करावयाचा आहे. प्रत्येक मनुष्याचें मूळ सत्य स्वरूप पाहता तो ईश्वरच आहे. प्रत्येक जीव पूर्णता पावल्यावर ईश्वर-स्वरूपच आहे तीर्थंकराची जी पूजा करतात, ती ते देव आहेत म्हणून नव्हे किवा ते सामर्थ्यवान् आहेत म्हणूनहि नव्हे, तर ते मानवी असूनहि शिवाय दैवी आहेत म्हणून. या पूजेचा मुख्य हेतु हा की, मानवजातीला मार्गदर्शन करणाऱ्या या आदर्श मानवी विभूतीचे उदाहरण डोळ्यांपुढे ठेवून त्यासारखे होण्याची महत्त्वाकाक्षा वाळगावी. या तीर्थंकराशिवाय ज्याची पूजा केली जाते व ज्याची करुणा भाकिली जाते असाहि एक दवतसमूह आहे 'यक्षिणी'पूजकाचा पंथ हे एक त्याचें उदाहरण आहे; परंतु जैन धर्माचा इतर प्रतिस्पर्धी धर्माशी संपर्क आल्यावर मानस-शास्त्रदृष्टचा लोकमानसाची एक गरज म्हणून व जैन समाजाने समाज म्हणून जिवंत राहावे या निकडीतून 'यक्षिणीपूजे'चा जन्म झाला

'जीवन हे पूर्णत्वाच्या प्राप्तीसाठी चाललेली धडपड होय' असें जैन धर्म मानतो. जीवनाच्या दु खमय वाजूवर जैन धर्माने विशेष जोर दिला असला, तरी तो आत्मसाक्षात्काराचे उच्च ध्येय प्राप्त करून घेण्याकरिता दिलेला आहे आपले जीवित ही ज्यात आत्म्याचा विकास साधतां येईल अशी भूमि आहे. या दृष्टीने जैन धर्म निराशावादी नाही. जैनांचा दृष्टिकोण हा मूलतः प्रयत्नवादी म्हणजे प्रयत्नाने प्रगति साध्य करतां येते असा आहे

संदर्भ-ग्रंथ . चक्रवर्ती एन. एस. : *द्रव्यसंग्रह*, संपा. एस. घोषाल (ॲरे. १९१७), कुंदकुंदाचार्य : *पंचास्तिकायसार*, (ॲरे. १९२०), उमास्वाति : *तत्त्वार्थाधिगमसूत्र*; जाकोबी, एच. : *स्टडीज इन जैनिझम*, संपा. जिनविजयमुनी (अहमदाबाद, १९४६); राधाकृष्णन, एस. : *इंडियन फिलॉसफी*, खं. १ (लडन, १९२३; सुधा. आ., १९२९); झिमर, एच. : *फिलॉसफीज ऑफ-इंडिया*, संपा जे. कँपवेल (लंडन, १९५१).

टी. जी. कलघटगी

तत्त्वज्ञान, जैनमत : जैन धर्मामध्ये जीव व अजीव अशी दोन तत्त्वें मानलेली आहेत. जीव हा चैतन्यमय आहे, आणि तो या संसारांत शुद्ध स्वरूपांत केव्हाहि आढळत नाही. तो सदैव अजीवाशी निगडित असाच उपलब्ध होतो जीवाचे मुख्यत. दोन प्रकार आहेत : (१) संसारांत गुरफटलेला जीव व (२) मुक्त जीव. संसारात जे जीव उपलब्ध आहेत त्यांचे दोन मुख्य भाग आहेत : (१) स्थावर व (२) त्रस. स्थावर जीव एकेंद्रिय असतो व त्याचे प्रकार पृथ्वी, आप, तेज, वायु व वनस्पति हे आहेत; आणि तो विविध रूपांत संसारांत आढळतो. त्रस जीव इंद्रियाच्या दोन, तीन, चार व पांच या सख्यांप्रमाणे निरनिराळ्या प्रकारचे आहेत. मुक्त झालेला जीव अनंत ज्ञान, अनंत दर्शन, अनंत वीर्य व अनत सुख यांनी युक्त असतो तो जीवाच्या विकासाचा आध्यात्मिकदृष्टचा परमोच्च विंदु समजला जातो. हा मुक्त जीव जननमरणापासून खरोखरच मुक्त असून वरील गुणानी कालत्रयी स्थिर असा आहे याच्याउलट अत्यंत कनिष्ठ प्रतीच्या एका जीवसमूहाची कल्पना जैन धर्मांत उपलब्ध आहे. ती म्हणजे 'निगोद' जीवाची. हे निगोद जीव सामूहिक स्वरूपाचे असून, ते एका क्षणात अनेक वेळां जन्म पावतात व मरतात.

अजीव तत्त्वाचे पांच भेद : अजीव तत्त्वाचे पांच भेद आहेत · पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल. 'पुद्गल' हा शब्द जैनधर्मा-शिवाय दुसरीकडे सहसा आढळून येत नाही. सर्व जड द्रव्यांचा पुद्गलां-तच समावेश होतो. रूप, रस, गध व स्पर्श ही पुद्गलाचीं लक्षणे समजलीं जातात. आधुनिक विज्ञानांतील 'मॅटर' व 'एनर्जी' ही दोन्ही पुद्गलांत अंतर्भूत होतात. पुद्गल हा परमाणुरूपांत किंवा स्कंधरूपांत आढळतो. पुद्गलाचा अंतिम अविभागी भाग म्हणजे परमाणु होय. इद्रियांच्याद्वारे त्याचें ग्रहण होऊं शकत नाही. परमाणु हा पुद्गलाचा सर्वात लहान अंश होय. पुन. त्याचे विभाग होत नाहीत. परमाणु हा अविनाशी व नित्य असतो अनेक परमाणूंच्या समूहाला 'स्कंध' म्हणतात. पुद्गल द्रव्याचे अनेक पर्याय आहेत : शब्द, बंध, सूक्ष्मता, स्थूलता, आकार, खंड, अंधकार, छाया, चादणे व ऊन. येथे लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट म्हणजे शब्द हा गुण नसून पुद्गल द्रव्याचा एक पर्याय आहे कर्म हाहि पुद्गलाचा पर्याय आहे. कर्माच्या अनादि संवंधामुळे जीव संसारांत भ्रमण करीत आहे; व त्यांतून सुटका करून घेतल्यानंतरच तो संसारांतून मुक्त होतो. धर्म व अधर्म ही दोन्ही स्वतंत्र द्रव्यें आहेत. त्यांचे अर्थ पुण्य व पाप असे समजूं नयेत. जैन धर्मात या दोन्ही शब्दांना विशिष्ट अर्थ आहे. या जगांत प्रत्येक वस्तु जेव्हा गतिमान् होते किवा स्थिर राहते तेव्हा या दोन्ही क्रियांना 'धर्म' व 'अधर्म' हे सहकारी कारण होतात. जीव व पुद्गल ही दोन्ही क्रियावान् द्रव्यें आहेत. या दोहोना गतिमान् होण्यास जे मदत करते तें धर्मद्रव्य, व स्थिर राहण्यास जे मदत करतें तें अधर्मद्रव्य होय. धर्म आणि अधर्म ही दोन्ही द्रव्ये संपूर्ण लोकाकाशांत पसरलेली असून तीं अखंडित व परस्पर-व्यापक अशीं आहेत. ती द्रव्ये गतीची व स्थितीची प्रेरक नसून या क्रियांना फक्त सहायक आहेत. आकाश हाहि अजीवाचा एक प्रकार आहे. आकाश अनंत असून त्याचे दोन प्रकार आहेत : (१) लोकाकाश व (२) अलोकाकाश. लोकाकाशामध्ये जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म व आकाश हे सर्व आढळून येतात; परंतु अलोकाकाशामध्ये फक्त आकाशच आहे. आकाश याचा अर्थ इतरांना अवकाश देणारा.

कालद्रव्य पदार्थाचे परिवर्तन करण्यास सहायभूत व साक्षिभूत होतें. कालद्रव्यामुळेच जुने व नवे अशी कल्पना उत्पन्न होते. तास, प्रहर इत्यादि व्यावहारिक कालाचे भेद आहेत. पुद्गलाचे अंतिम अविभागी परिणाम म्हणजे परमाणु होय. या परमाणूने आकाशाचे जे क्षेत्र व्यापलें जाते त्याला 'प्रदेश' म्हणतात; आणि एका प्रदेशांतून दुसऱ्या प्रदेशात जाण्यास परमाणूला जो काल लागतो त्याला 'समय' म्हणतात. या-प्रमाणे जैन तत्त्वज्ञान्यांनी पुद्गल (मॅटर), आकाश (स्पेस) आणि

काल (टाइम) या तीन पदार्थांना परस्पर-संबंध उत्तम रीतीनें ठरवून दिलेला आहे.

कर्म = परमाणुरूप पुद्गल. जीव हा अनादि कालापासून कर्म-द्रव्याशी निगडित असल्यामुळे तो संसारांत भ्रमण करीत असतो. कर्म हें एक सूक्ष्म परमाणुरूप पुद्गल आहे, आणि तें सर्वत्र व्यापून राहिलेलें आहे. संसारांत भ्रमण करीत असलेला जीव कोणतें तरी शरीर धारण केलेला असतो. या शरीरामध्यें जी इंद्रियें आहेत त्यांचे दोन प्रकार आहेत : (१) कर्मेंद्रियें–हात, पाय इत्यादि व (२) ज्ञानेंद्रियें–नाक, डोळे इत्यादि. जास्त विकास झालेल्या प्राण्यामध्यें ज्या शक्तीमुळे निरनिराळ्या क्रिया होतात त्याला आपण 'मन' म्हणतों. त्यालाच 'नोइंद्रिय' अशी संज्ञा आहे. मनवचनकायरूपानें ज्या क्रिया घडतात त्यांना जैन सिद्धान्तामध्यें 'योग' असें म्हटलेलें आहे. या काययोग, वचनयोग व मनोयोगामुळे आत्म्याच्या प्रदेशामध्यें एक विशिष्ट हालचाल उत्पन्न होते व त्यामुळे आत्म्याची अशी एक अवस्था तयार होते की, सर्वत्र व्यापून राहिलेले अत्यंत सूक्ष्म असे (पुद्गल) परमाणु आत्म्याच्या प्रदेशांत प्रविष्ट होतात. या प्रवेशाला 'आस्रव' असें म्हणतात; आणि असे प्रविष्ट झालेले पुद्गल परमाणु म्हणजेच कर्म होय. आत्म्यातील या योगिक परिस्पंदामुळे दोन तऱ्हेचे परिणाम उत्पन्न होतात. हे परिणाम अत्यंत मंद किंवा तीव्र कषायानें युक्त असतात. मंद कषायांचा परिणाम आत्म्यावर विशेष होत नाही; परंतु तीव्र कषायामुळे आत्मप्रदेशांत चिकटलेले कर्म-परमाणु लवकर दूर होत नाहीत.

जीवाच्या या कषायपूर्ण अवस्थेमध्यें जो कर्म-परमाणूंचा संबंध येतो, त्याला 'बंध' असें म्हणतात. या बंधाचे चार प्रकार आहेत : प्रकृति, स्थिति, अनुभाग व प्रदेश. 'प्रकृति' म्हणजे स्वभाव. विशिष्ट प्रकारचें फळ देणारी कर्म-परमाणूंची शक्ति व त्यामुळे होणारे कर्मांचे निरनिराळे प्रकार, यांना 'कर्मप्रकृति' म्हणतात. जितक्या वेळपर्यंत कर्म आत्म्याबरोबर राहतें त्याला 'स्थिति' म्हणतात. तीव्र व मंद फळ देणारी जी शक्ति कर्मामध्यें आहे तिचें नाव 'अनुभाग' होय व आत्मप्रदेशाबरोबर जितक्या प्रमाणांत कर्म-परमाणूंचा बंध होतो, त्याला 'प्रदेश-बंध' म्हणतात. या बंध-अवस्थेंत कर्म कसें राहतें, कसें वाढतें, कसें कमजास्त होतें, त्याचा उदय कसा रोखला जातो व कसा निष्फळ केला जातो, इत्यादि गोष्टींच्या विस्तृत चर्चेवरून एक गोष्ट स्पष्ट होते की, जैन सिद्धान्ताप्रमाणें कर्माचें फळ कोणीहि चुकवूं शकत नाही; तथापि आत्म्यामध्यें अशी पण एक शक्ति आहे की, जिच्यामुळे प्रत्येक व्यक्ति आपल्या पुरुषार्थानें कर्मस्थितींत बदल घडवून आणू शकते.

कर्माच्या आठ प्रकृति : कर्माच्या मुख्य प्रकृति आठ आहेत. ज्ञानावरणीय कर्मामुळे आत्म्याचा ज्ञानगुण मर्यादित केला जातो. या जगात निरनिराळ्या व्यक्तींमध्ये असलेल्या ज्ञानात तफावत दिसत असेल तर ती ज्ञानावरणीय कर्मामुळेच. दर्शनावरणीय कर्मामुळे आत्म्यामध्ये असलेला दर्शन नावाचा चैतन्यगुण आच्छादित केला जातो. यांचेहि निरनिराळे उपभेद आहेत. मोहनीय कर्मामुळे आत्म्याची शक्ति व चारित्र्य यांमध्ये मनुष्य अविवेकी बनतो. याचे दोन भेद आहेत : दर्शनमोहनीय व चारित्रमोहनीय. दर्शन-मोहनीय हे व्यक्तीच्या श्रद्धेमध्ये बाधा आणते व चारित्रमोहनीयामुळे चारित्र्यात विघाड उत्पन्न होतो. चारित्रमोहनीयाचे चार भेद आहेत, आणि ते म्हणजे क्रोध, मान, माया व लोभ. या प्रत्येक कषायाचे पुनः चार भेद आहेत : अनंतानुबंधी, अप्रत्याख्यान, प्रत्याख्यान व संज्वलन. हे चार भेद कषायातील तर-तम भेद दाखवितात. उदा.– अनंतानुबंधी क्रोध दगडावरील रेषेप्रमाणे जास्त स्थिर आहे. अप्रत्याख्यान क्रोध जमिनीवर काढलेल्या रेषेप्रमाणे आहे. प्रत्याख्यान क्रोध वाळूवर काढलेल्या रेषेप्रमाणे आहे. संज्वलन क्रोध पाण्यावरील रेषेप्रमाणे आहे. अंतरायकर्म जीवाच्या बाह्य व आन्तरिक आदानप्रदानात व भोगोपभोगांत विघ्न उत्पन्न करतें. या कर्मामुळे दान देणें, लाभ करून घेणें, भोगोपभोग मिळविणें व सामर्थ्य दाखविणें अशा कार्यांत बाधा उत्पन्न होते. वेदनीय कर्मामुळे जीवाला सुखदुःखरूपी वेदना उत्पन्न होतात. आयुष्कर्मामुळे जीवाला चतुर्गतीमध्यें विशिष्ट प्रमाणानें आयुष्य प्राप्त होतें. गोत्रकर्मामुळे जीव उच्च किंवा नीच गोत्रात जन्म पावतो. ज्या कुळात सन्मान्य आचरण आहे, त्याला उच्च गोत्र म्हणतात व ज्या कुळांत लोकगर्हित आचरण आहे त्याला नीच गोत्र म्हणतात. जीवाचे शारीरिक गुण प्राप्त होण्यास नामकर्म कारणीभूत आहे व या कर्माचे निरनिराळे भेद आहेत.

कर्मप्रकृतीचे बंध : जैनधर्माप्रमाणे कर्मबंधाचें मुख्य कारण म्हणजे कषायात्मक मनवचनकायप्रवृत्ति ही होय. कोणकोणत्या प्रवृत्तीमुळे कोणकोणत्या कर्मप्रकृतीचे बंध होतात याचें विवेचन जैनधर्मात सूक्ष्म रीतीने केलेले आहे. जाणूनबुजून दुसऱ्याच्या श्रद्धेंत विघाड करणें व विघाड होण्यासारखें वातावरण निर्माण करणें अशा कुटिल वृत्तीमुळे दर्शनावरण कर्मांचा बंध होतो. तसेंच आपल्याजवळ असलेलें ज्ञान दडवून ठेवणें, तें दुसऱ्यांना न देणें किंवा विकृत स्वरूपात देणें व ज्ञानसाधनेच्या मार्गात अडचणी उत्पन्न करणें यामुळे ज्ञानावरणीय कर्मांचा बंध होतो. ज्ञानी लोक, धर्मनिष्ठ व्यक्ति व धर्माचे अनुयायी यांची निंदा किंवा अपमान करण्यामुळे दर्शनमोहनीय कर्मांचा बंध होतो. जेव्हा जीवामध्ये क्रोधादि कषायांचा उद्रेक होतो तेव्हा चारित्र्यमोहनीय कर्मांचा बंध होतो. दान, लाभ इत्यादि सामान्य प्रवृत्तींत कुटिल स्वभावामुळे विघ्न उपस्थित होतें; त्यामुळे अंतराय कर्मांचा बंध होतो. या वरील चार कर्मांना 'घातिकर्में' म्हणतात; कारण यांमुळे जीवांतील ज्ञानदर्शनादि गुण पूर्णतया विकसित होत नाहीत. बाकीची चार कर्में म्हणजे वेदनीय, आयु, नाम व गोत्र यांना 'अघातिकर्में' म्हणतात; कारण यांचें अस्तित्व किंवा साहचर्य असतांनासुद्धा जीव केवलज्ञान प्राप्त करून घेऊं शकतो. दुःख, शोक इत्यादि पीडा उत्पन्न करणें किंवा प्राण्यांवर दया न दाखविणें इत्यादि क्रियांमुळे वेदनीय कर्मांचा बंध होतो. तसें पाहूं गेल्यास पाप व पुण्य ही दोन्हीहि कर्मबंधास कारणीभूत आहेत. यांचेंच दुसरें नांव म्हणजे अशुभ व शुभ प्रवृत्ति होय. पुण्य म्हणजे सोन्याची बेडी व पाप म्हणजे लोखंडाची बेडी. ज्यांना आत्म्याला सुखावरचा मोक्ष प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे, त्यांना पुण्य व पाप ही दोन्हीहि हेयच आहेत. अति परिग्रहामुळे नरकायु प्राप्त होते. मायाचारामुळे तिर्यञ्चायु, अल्पारंभ व स्वभावातील सरलतेमुळे मनुष्य-आयु प्राप्त होते, आणि संयमी जीवन व तपश्चर्येमुळे देवायूचा बंध होतो. परनिंदा, आत्मप्रशंसा इत्यादि गुणांमुळे नीच गोत्र व त्याच्या विपरीत प्रवृत्तीमुळे उच्च गोत्र प्राप्त होते.

ज्या वेळी विशिष्ट कर्मप्रकृतीचा बंध होतो त्या वेळी जीवाच्या कषायाची मंदता व तीव्रता यांमुळे तो कर्मबंध काही वेळेपर्यंत राहील व नंतर फळ देऊन नष्ट होईल, यालाच 'स्थितिबंध' म्हणतात. निरनिराळ्या कर्मप्रकृतीचे जघन्य, मध्यम व उत्कृष्ट असे स्थितिबंध असू

शकतात. कमीत कमी एक अन्तर्मुहूर्त व जास्तीत जास्त सत्तर कोडाकोडी सागरोपम इतक्या स्थितीचा बध असू शकतो

अनुभागबंध. कर्मप्रकृतीच्या स्थितिबधाबरोबर प्रत्येक कर्मात तीव्र व मंद फळ देण्याची जी शक्ति उत्पन्न होते, तिला 'अनुभागबध' म्हणतात हा अनुभागबध जीवाचा भाव व परिणाम यावर अवलंबून असतो यातहि उत्कृष्ट व जघन्य असे भेद आहेत ज्याप्रमाणे लता, काष्ठ, अस्थि व पाषाण यात कोमलतेपासून कठोरतेपर्यंत उत्तरोत्तर वृद्धि होत जाते, त्याप्रमाणे घातिया कर्माचा अनुभाग मंदतेपासून तीव्रतेपर्यंत वाढत जातो.

वर सागितल्याप्रमाणे मन, वचन व काया य.च्या क्रियांमुळे जीवाच्या आत्मप्रदेशात कर्मरूपी पुद्गल परमाणूचा सवंध येतो, आणि जितक्या प्रदेशावरोवर सवध येतो त्याला 'प्रदेशबंध' म्हणतात निरनिराळ्या कर्मप्रकृतीचे प्रदेशबध कमीजास्त प्रमाणात होतात.

जैन तत्त्वज्ञानात कर्मसिद्धान्त हे एक वैशिष्टय आहे 'करावें तसें भरावे' ही म्हण जैन कर्मसिद्धान्तास शब्दश. लागू आहे अनादि कालापासून मनुष्याचा स्वभाव असाच बनला आहे की, तो कार्यकारणसबध पडताळून पाहण्यास प्रवृत्त होतो प्रत्येक व्यक्तीच्या जीवनात कित्येक घटना घडत असतात त्याचे कारण शोधून काढताना कित्येक जमातीत या कारणाची जबाबदारी काही लोक भूत, प्रेत, ईश्वर किंवा ईश्वरेच्छा इत्यादि गोष्टीवर लादतात जैन तत्त्वज्ञानात आपले कर्मच सर्व गोष्टीना जबाबदार आहे, असे मानले जातें. येथे कर्ता-करविता अशा ईश्वराला स्थान नाही. प्रत्येक व्यक्ति आपल्या मन-वचन-कायरूपी कृतीमुळे निरनिराळी कर्मे बाधून घेते. सदाचरणाने त्या कर्माची शक्ति व स्थिति यात कमीजास्त फरक पडतो धार्मिक आचरण, सदाचार व तपश्चरणामुळे कर्म नष्ट होऊ शकते; म्हणूनच प्रत्येक व्यक्तीने उत्तम प्रवृत्ति ठेवणें जरूर आहे या कर्मसिद्धान्तामध्ये व्यक्ति आपले भाग्य बनवण्यास स्वतंत्र आहे; व आपण केलेल्या कर्माचे फळ भोगल्यावाचून तिला गत्यंतर नाही.

संदर्भ-ग्रंथ : उमास्वाति *तत्त्वार्थाधिगमसूत्र*, जैन, ही. : *भारतीय संस्कृति मे जैन-धर्मका योगदान* (भोपाळ, १९६२); शास्त्री कैलाशचंद्र *जैनधर्म* (मथुरा, १९५५); मेथा, मो : *जैन दर्शन* (आग्रा, १९५९).

आ. ने उपाध्ये

तत्त्वज्ञान, झरथुष्ट्री धर्मातील : झरथुष्ट्रांचा काळ . आज साऱ्या जगातील पारसी लोकांची संख्या फक्त १,२५,००० असून त्यांपैकी निम्मे मुंबई शहरांत आहेत; परंतु एक काळ असा होता की, त्या वेळी हा पश्चिम आशियांतील एक प्रमुख धर्म होता आणि त्याच्या अनुयायांची सख्या लाखांनी मोजता येण्यासारखी होती. इसवी सनापूर्वी पहिल्या शतकांत याचे 'मिथ्राइझम' हे भ्रष्ट रूप प्रचारांत आले. त्यानंतर त्याचा रोमन साम्राज्यांच्या कोनाकोपऱ्यापर्यंत प्रसार झाला. पश्चिमेकडे हा धर्म ब्रिटनपर्यंत जाऊन पोचला; एवढेच नव्हे तर रोमन साम्राज्यातील खिस्ती धर्मप्रसाराला आव्हान देण्याचे सामर्थ्यहि त्या काळी त्याच्या ठायी होते. पारसी धर्म हा जगांतील पुरातनतम धर्मापैकी एक आहे; आणि एकेश्वरवादी धर्मांपैकी बहुधा तोच सर्वात जुना असावा. इंग्रजीमध्ये या धर्माचे नांव 'झोरास्ट्रियानिझम' असे आहे. या धर्माचे संस्थापक झरथुष्ट्र (मूळ शब्द 'जरदुश्त' किंवा 'जरतुश्त') यांच्या नावाचे ग्रीक रूपान्तर 'झोरास्टर' असे होऊन त्यावरून 'क्रिश्चियॅनिटी' या शब्दाप्रमाणे हा शब्द बनला. अधिक अचूक शब्द वापरावयाचा तर या धर्माला 'मझ्दयास्निझम्' असे म्हटले पाहिजे; कारण झरथुष्ट्रानी केवळ 'अहुर मझ्द' किंवा 'मझ्द' या देवाची उपासना करण्याचा उपदेश लोकाना केला हा अहुर मझ्द सृष्टिकर्ता आणि पावित्र्य व सत्य यांचा वाली आहे. झरथुष्ट्रांच्या जन्मतिथीविषयी मतभेद आहेत. प्रा. ए डब्ल्यू. जॅक्सन आणि डॉ. ई. डब्ल्यू. वेस्ट यांनी ही तिथि इ. स पूर्वी ६६० ते ५८३ इतकी अलीकडे आणली आहे, तर प्लिनीने ती झरथुष्ट्राच्या काळाच्याहि पांच हजार वर्षे मागे असल्याचें सागितलें आहे. अवेस्ता व सस्कृत या भाषांतील साम्य लक्षात घेता झरथुष्ट्र हे वैदिक काळानंतर फार उशिरा उदयास आले नसावेत असें वाटते, आणि लोकमान्य टिळकानी वेदांचा जो काळ निश्चित केला आहे तो मान्य केल्यास झरथुष्ट्र हे इ. स. पू. ५००० च्या सुमारास होऊन गेले असावेत, असे म्हणण्यास हरकत नाही

गाथा आणि वेद झरथुष्ट्राच्या आगमनापूर्वीच्या इराणांत प्रचलित असलेला धर्म हा वेदांत उल्लेखिलेल्या धर्माप्रमाणे निसर्गपूजक धर्म होता, परंतु मंत्रतंत्र व कर्मकांड यांचे प्रस्थ आणि किरपान व कवि या स्वरूपातील धर्मगुरूंचें वर्चस्व यांमुळे झरथुष्ट्र बंड करून उठले आणि त्यांनी गाथामध्ये ग्रथित केलेल्या आपल्या नव्या धर्माचा प्रचार करण्यास सुरुवात केली. या गाथा झरथुष्ट्रांनी स्वत.च रचल्या होत्या, असें परंपरेने मानण्यांत येते.

गाथामध्ये कृषिजीवनाचें श्रेष्ठत्व गाथिलेलें आहे. त्यावरून त्या वेळच्या समाजाने भटक्या गुराख्याच्या जीवनातून स्थिर अशा कृषीवलसस्कृतीत प्रवेश केला होता, असें दिसतें. त्यामध्ये गाईचें पावित्र्यहि वर्णिलेले आहे. पारसी धर्माला हिंदु धर्माशी जोडणारा हा एक महत्त्वाचा दुवा होय. प्रचलित पारसी धर्मात 'वेहराम येष्ट' नांवाचा एक महत्त्वाचा धर्मग्रंथ आहे. त्यात असें मागणें मागितले आहे की, "गायीला शक्ति यावी, गायीचें कल्याण व्हावे, गायीबद्दल मधुर शब्द उच्चारले जावेत, गायीला निवारा मिळावा." याचप्रमाणे पारसी धार्मिक विधि आणि कला यामध्ये बलाला प्राधान्य देण्यांत आलेले आहे.

झरथुष्ट्राची शिकवण पुढील पांच गाथांमध्ये आढळते अहुनवइति, उश्तवइति, स्पेन्तोमइन्युश्, वोहुक्षथ्र आणि वहिश्तोइश्ति. या गाथांमधून कारुण्य व व्यथा याची जी आत्मानुभूति प्रकट होते तिच्यावरून या गाथा स्वत झरथुष्ट्रांनीच रचलेल्या होत्या, असे सिद्ध होते. उदा.– 'यस्न' ४६ मध्ये ते म्हणतात, "कोणत्या देशाकडे मी पाहू ? कोठे पळून जाऊं ? सरदार-दरकदार आणि माझ्या बरोबरीचे अमीर-उमराव यांच्यापासून मी वेगळा पडतो. या देशाची जनताहि माझ्यावर खूश नाही किंवा दुष्ट राज्यकर्तेहि माझ्यावर प्रसन्न नाहीत. हे अहुर मझ्दा, तुझी उपासना मी कशी करूं ?" तसेंच, "ज्या वेळी द्रेग्वत (दुष्ट माणूस) स्वत च मला त्रास द्यायला प्रवृत्त होतो, त्या वेळी हे मझ्दा, तुझा अग्नि आणि तुझें चितन यांच्याखेरीज माझ्यासारख्याने कोणाला शरण जावें ? कारण तुझा अग्नि आणि तुझे चितन याच्या योगानेच अष किंवा ऋत तत्त्वाचा विजय होईल. हे अहुरा, या बाबतीत तू मला मार्गदर्शन कर !"

तपस्या व ध्यानधारणा, पवित्र जीवनाचे सामर्थ्य आणि सत्यावरील अढळ श्रद्धा याच्याद्वारे झरथुष्ट्रानी आपण अहुर मझ्दाचे प्रेषित बनण्यास

योग्य असल्याचें सिद्ध केलें. मग ते असें सागू लागले की, आपण जवळचे व दूरचे सर्व लोक जमलेले आहांत. आता मी जें काही सागतो तें तुम्ही ऐका. सर्व गोष्टीवर नीट विचार करा. काळजीपूर्वक आणि स्वच्छ मनाने माझ्या शब्दाचें मूल्यमापन करा; (कारण) आता अहुर मज्द प्रकट झालेला आहे. यापुढे असत्याचा प्रचार करणारा कोणीहि तुमच्यामध्ये पाप पसरवू शकणार नाही; आणि तुमचा पुढील जन्म, भावी जगातील तुमचें अस्तित्व नष्ट करू शकणार नाही." ('यस्न', ४५.१) 'यस्न' ३०.२ मध्ये ते सांगतात, "तुम्ही तुमचे कान सर्वोत्कृष्ट गोष्टी ऐकण्याच्या कामी लावा, निर्मळ मनाने त्यांचें मनन करा, सत्य आणि असत्य यांतील भेद ओळखा, अतिम निवाडयाचा दिवस येण्यापूर्वी तुमच्यापैकी प्रत्येकाने आपली निवड केलेली असावी. आपण जें इच्छितो ते सरतेशेवटी आपल्याला प्राप्त होवो." अशा प्रकारच्या उद्‌गारांवरून ते धार्मिक अंधप्रामाण्यवादापासून अलिप्त होते आणि त्यांची निष्ठा सुस्पष्ट होती, हें दिसून येते.

वर सांगितल्याप्रमाणे पारसी धर्माच्या उदयापूर्वी इराणात प्रचलित असलेला धर्म हा निसर्गपूजक धर्माचाच एक प्रकार होता. सूर्य, चंद्र, आप आणि अग्नि यांची पूजा त्यांत होती. झरथुष्ट्रांनी ही निसर्गपूजा पूर्णपणे त्याज्य न ठरवितां ही महाभूतें अहुर मज्दाचीच प्रतीके आहेत, असे सागून त्यांच्या उपासनेस मान्यता दिली. झरथुष्ट्रानतरच्या काळांतील यश्त (सूक्ते) या महाभूतांच्या उपासनेला वाहिलेली आहेत गाथांमध्ये देवदूत अहुर मज्दाच्या सेवेंत असून, त्याची सेवा करीत असल्याचें सांगितलें आहे. हे देवदूत म्हणजे अहुर मज्दाच्या अंगी कल्पिलेल्या सर्वोच्च सद्‌गुणांचें मानवीकरण आहे, हे उघड होय. उदा.–'वोहु मनङ्ह' (वसुमनस्) म्हणजे उत्तम मन. 'अप' म्हणजे पाकिय. 'आर्मइति' म्हणजे भक्ति. 'क्षथ्र' म्हणजे अमरत्व (ॲमॅरॅतात्). हीं सर्व ॲमॅपास्पॅन्त असून ईश्वराच्या मुख्य गुणांच्या स्थानी समजून त्यांची उपासना केली जाते यांच्याव्यतिरिक्त काही विशिष्ट यजत किंवा देवदूत मानवजातीला साह्य करणारे प्रमुख देवदूत म्हणून ओळखले जातात. सरोश व वेहराम यांचीं नावे विशेष प्रामुख्याने पुढे येतात. मेहर मज्द आणि रश्ने यज्द हे न्यायदाते बनले. कालान्तराने मेहेर यज्दाला इतकें महत्त्व प्राप्त झाले की, त्याच्याभोवती एक नवा पंथ निर्माण झाला. त्याचे नांव 'मिथ्राइझम'. आतश् यज्द ऊर्फ अग्नि याला पारसी उपासनेंत प्राप्त झालेलें केंद्रीय स्थान अद्यापि कायम आहे. त्याचें तेज आणि प्रत्येक वस्तूला शुद्ध करण्याचे त्याचें सामर्थ्य ही अहुर मज्दाचें प्रतिनिधित्व करणारी सुयोग्य प्रतीके बनली आहेत त्याचप्रमाणे सूर्य व चंद्र हीदेखील अहुराची प्रतीके म्हणून पूजिली जातात. पारसी धर्माच्या इतिहासांतील उत्तर कालांत यजताची उपासना हें त्या धर्माचें ठळक वैशिष्ट्य ठरलें हे खरें; परंतु त्यावरून मूलत. ती दुय्यम दैवते आहेत आणि पारसी धर्मात अहुर मज्दाची उपासनाच केंद्रस्थानी आहे, ही गोष्ट खोटी ठरत नाही.

पारसी द्वैतवाद : सत्-तत्त्वाचें स्वरूप, असतावरील त्याचा विजय आणि असताचा नाश यांसंबंधीच्या समस्येने झरथुष्ट्रांचा आत्मा अस्वस्थ झाला. सत्याचें अनुसरण करणें आणि असत्य व असत्यदेव यांवर विजय मिळविणें हे पारसी धर्माचें वैशिष्ट्य आहे. "जेथे अहुर मज्द राहतो त्या ठिकाणाला नेणाऱ्या सत्याच्या मार्गांनी त्याच्या पावित्र्याच्याद्वारे, आपण जाऊं या." "मी उपासक आहे. मी पवित्र व शुद्ध मनाने सत्यापर्यंत जाणें श्रेयस्कर समजतों." "सत्यशील माणसाला कधीच, कसलीच भीति नसते." सत्याचें हे अनुसरण सद्‌विचार, सत्-शब्द आणि सत्-कार्ये यांच्या शुद्धतेच्याद्वारे प्रकट होतें. यांना पारसी धर्मात 'हुमत', 'हूख्त' व 'हुश्त' असें म्हणतात. ही तीन तत्त्वें म्हणजे साऱ्या नैतिकतेचा कळस होय. त्यांमध्ये निर्मळ शरीर व निर्मळ मन या मानवी आत्म्याला शुद्धता खात्रीने मिळवून देणाऱ्या गोष्टीचा पाया आहे. कुटुंबांतील, जातीतील, व्यवसायातील आणि एकूण जगांतील मानवी संबंधांचें नियंत्रण ही नैतिक तत्त्वे करीत असतात. सदाचारी जीवनच माणसाला शांति मिळवून देते; आणि सुखाला आधारभूत असलेली मनःशांति त्याच्यामुळेच प्राप्त होते. झरथुष्ट्रांच्या अनुयायांच्या जीवनात औदार्य हें व्यापक अर्थी व्यक्त झाले होते त्यावरून झरथुष्ट्राचे अनुयायी या नात्याने पारसी लोकांच्या जीवनात जी औदार्याची सहज प्रेरणा आढळून येते तिचें स्पष्टीकरण मिळतें.

दुर्दैवाने सदाचरणी बनण्याची ही इच्छा कोणत्या तरी असतामुळे अनेकदा निष्फळ ठरते. हे असत् कोणते ? त्या असताचा उगम कोठे होतो ? मानवाने विचार करायला सुरुवात केल्यापासून त्याला हे प्रश्न गोधळून सोडीत आहेत याचे अंतिम उत्तर अजून मिळालेले नाही आणि प्रत्येक देशातील व युगांतील दार्शनिक समस्या अजूनहि याच प्रश्नांभोवती केंद्रित झालेली आहे. ही समस्या हाताळणारे झरथुष्ट्र हे बहुधा पहिलेच पुरुष असावेत. त्याना या समस्येचें उत्तर सत् व असत् यांच्या द्वैतांत आढळले. सत् म्हणजे स्पेन्तो मइन्युश् आणि असत् म्हणजे अंग्र मइन्युश्। यस्न ४५.२ या प्रसिद्ध सूक्तात झरथुष्ट्र निर्भयपणें सागतात, "जीवसृष्टीच्या प्रारंभी जन्मास आलेल्या त्या दोन जुळया तत्त्वासबंधी मी आता तुम्हाला सागतो तें परोपकारी सत् तत्त्व त्या असत् तत्त्वाला असे म्हणाले की, आपणा उभयतांचे विचार अथवा आज्ञा, आपल्या कल्पना किंवा श्रद्धा, आपली कृत्ये किंवा सदसद्‌विवेकबुद्धि अथवा आपले आत्मे एक नाहीत." या सूक्तावरून पारसी धर्म हा अद्वैतवादी किंवा एकेश्वरवादी नसून मूलतः द्वैतवादी आहे, अशी समजूत बळावली; परंतु पुढील सूक्तावरून या समजुतीचे खंडन होते. या सूक्तांत झरथुष्ट्र म्हणतात, "हे अहुरा, मी तुला विचारतो, तू मला अचूक काय तें सांग. ही पृथ्वी आणि तिच्यावरील आकाश यांचें धारण कोण करतो ? पाणी आणि शेतातील झाडे कोणी निर्माण केली ? इतक्या वेगाने वाहणारे वारे आणि वादळ यांच्यामध्ये कोण आहे ? हे मज्दा, सदगुणी जीवांची उत्पत्ति करणारा तो कोण आहे ? सुपरिणामी प्रकाश आणि अंधार ही कोणी निर्माण केली ? सकाळ, दुपार आणि रात्र कोणी निर्मिली ?" खुद्द अहुर मज्दाला विचारलेल्या या वक्तृत्वपूर्ण प्रश्नाचें उत्तर त्या प्रश्नांमध्येच आहे. तें असें को, या सर्वांच्या मुळाशी अहुर मज्दच आहे. या विश्वाचा केवळ एकच निर्माता आहे. 'वेंदिदात्'सारख्या धर्मग्रंथांमध्ये सर्व चांगल्या गोष्टीसाठी एक व सर्व वाईट गोष्टीसाठी एक अशा दोन निर्मात्यांची कल्पना आढळत असली, तरी ती पारसी धर्माच्या ऱ्हासाची खूण समजली पाहिजे; कारण झरथुष्ट्र अथवा आधुनिक विज्ञान यांपैकी कोणीहि जगामध्ये संपूर्ण चांगले अथवा संपूर्ण वाईट असें काही असतें, या कल्पनेला पाठिंबा देत नाही. निसर्गाच्या अर्थशास्त्रांत हिंस्र व प्रचंड प्राण्यांप्रमाणेच सूक्ष्मतम किडामुंगीलाहि स्थान आहे. अहुर मज्दाने माणसाला अध्यवसायस्वातंत्र्य दिलेले आहे. त्यामुळे सन्मार्गापासून च्युत होण्याची शक्यताहि मानवाला उपलब्ध आहे. या शक्यतेतून असत् निर्माण होतें. स्पेंतो मइन्युश् ऊर्फ

सत् तत्त्व हे अहुर मज्दाचे अभिन्न अंग आहे. या सत् तत्त्वाचे आचरण करण्याच्या इच्छेचा अभाव म्हणजेच अंग्र मइन्युश् अशा प्रकारे ज्या द्वैतवादाची जबाबदारी झरथुष्ट्रावर पडते तो दोन सृष्टिकर्त्यांचे अस्तित्व मानणारा सत्ताशास्त्रीय द्वैतवाद नसून वस्तुत: नैतिक द्वैतवाद आहे.

पारसी द्वैतवादाची सुस्पष्ट कल्पना खुद्द पारसी धर्मानुयायांना आजहि आलेली नाही. पारसी लोक दोन देवावर विश्वास ठेवतात, या ख्रिस्ती मिशनऱ्याच्या विपरीत टीकेने चिडून जाऊन त्याची प्रतिक्रिया म्हणून अनेक पारसी लोक असे मानू लागले की, अहुर मज्द हा एकमेव देव असून स्पेंतो मइन्युश् आणि अंग्र मइन्युश् ही अहुर मज्दाची दोन दुय्यम स्वरूपे किंवा दैवते आहेत. त्यांना या गोष्टीचा विसर पडला की, पारसी लोक पावित्र्य व न्याय याचे प्रतीक असलेल्या केवळ अहुर मज्दाचीच उपासना करीत असतात. हा विचार मान्य केल्यास असत् तत्त्वाच्या अस्तित्वाची जबाबदारी अहुर मज्दावर येईल. डॉ. आल्बर्ट श्वाइट्झर यांच्यासारखे थोर ख्रिस्ती विचारक 'द्वैतवाद' या शब्दाला विचकत नाहीत आणि इतर प्रत्येक सदाचारपरायण धर्माप्रमाणे ख्रिस्ती धर्म हाहि द्वैतवादी आहे, असे मोकळ्या मनाने मान्य करतात. ते म्हणतात, "प्रत्येक बुद्धिनिष्ठ धर्मपंथाने पुढील दोन गोष्टींपैकी एकीची निवड केली पाहिजे. एक तर त्याने नैतिक धर्म बनावे किंवा भौतिक जगाची रहस्ये उलगडणारा धर्म बनावे. आम्ही ख्रिस्ती लोक यापैकी पहिला मार्ग पसंत करतो; कारण त्याचे मूल्य अधिक उच्च आहे, असें आम्ही मानतो." ('ख्रिश्चॅनिटी अँड दि रिलिजन्स ऑफ दि वर्ल्ड,' पृ. ७३).

असत् तत्त्वाची समस्या नीट लक्षांत यावयाची असेल, तर असत् म्हणजे काय याविषयीची आपली कल्पना स्पष्ट झाली पाहिजे. मृत्यु ही मूलत: काही वाईट गोष्ट (असत्) नव्हे, कारण तो विश्वाच्या प्रक्रियेचा एक भाग आहे. तथाकथित अहितकारक प्राणीहि असत् तत्त्वे नव्हेत, कारण तेहि आपल्यापरीने निसर्गाच्या अर्थव्यवस्थेतील आपले कर्तव्य बजावीत असतात. अशा प्रकारे असत् हे शेवटी नैतिक असतच उरते. हे नैतिक असत् मानवाना सत्यापासून दूर नेते, त्यांच्या शेजाऱ्याच्या हानीला व परिणामी त्याच्या स्वत:च्याच विनाशाला कारणीभूत ठरतें. इतराविषयी सदिच्छेचा अभाव हे नैतिक असताचें सारतत्त्व होय. मानवी स्वैर अध्यवसायस्वातंत्र्याच्या विकृतीतून त्याचा जन्म होतो, आणि ते मानवाना सत्याच्या व पावित्र्याच्या मार्गापासून विचलित करते. आता हाच द्वैतवाद असेल तर सैतान व इब्लिस यांना अनुक्रमे मान्यता दिल्याने ख्रिस्ती धर्म आणि इस्लाम हे ज्या अर्थाने द्वैतवादी ठरतात, त्या अर्थाने आम्हीहि द्वैती आहोत हे मोकळेपणाने मान्य केलेले बरें. सत् आणि असत् याच्यांतील संघर्षाची पारसी धर्माची परंपराच ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांनी पुढे चालविली, असे म्हणण्यास हरकत नसावी.

पारसी धर्मातील परलोकशास्त्र—झरथुष्ट्रानी नैतिक द्वैतवादाची जी शिकवण दिली तिचाच उपसिद्धान्त किंवा स्वाभाविक परिणति असलेली आणखी एक शिकवण आहे. ती म्हणजे आत्म्याचे अमरत्व. मानवी शरीराचा भौतिक मृत्यु झाल्यानंतर त्याच्या आत्म्याचे काय होते ? प्राचीन हिंदु धर्माने चांगल्या व वाईट आत्म्याच्या मरणोत्तर निवासासाठी 'स्वर्ग' व 'नरक' या कल्पनांची मांडणी केली, परंतु त्यांतून कर्मवाद आणि आत्म्याचा पुनर्जन्म या कल्पना निघाल्या. झरथुष्ट्रानी 'बहिश्त' (स्वर्ग) आणि 'दोझख' (नरक) हे शब्द वापरून मरणोत्तर जीवनाची कल्पना मांडली. बाबिलोनिआच्या दास्यांत पडल्यानंतर यहुदी लोकांनी पारसी लोकांकडून आत्म्याचे अमरत्व, आणि स्वर्ग-नरक ही कल्पना उचलली त्यांच्याकडून ती ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांनी घेतली. भारतातील दीर्घकालीन वास्तव्यामध्ये पारसी लोकांवर कर्मवाद व पुनर्जन्म या कल्पनांचा पगडा बसला आणि पारसी थिऑसॉफिस्टांनी पारसी धर्मग्रंथांत या कल्पना पाहण्याचा प्रयत्न केला, परंतु या हिंदु कल्पना कितीहि तर्कशुद्ध व तर्कसंगत असल्या तरी स्वर्ग व नरक यांच्या कल्पनेशी संबद्ध असलेल्या पारसी परलोकशास्त्राच्या दीर्घ परंपरेशी त्यांचा मेळ घालणे कठीण आहे. खुद्द झरथुष्ट्राच्या पारसी धर्मात पुढे विकृति निर्माण होऊन 'मिथ्राइझम' (रोममध्ये इ. स. पू. पहिल्या शतकात) आणि 'मनिचाइझम' (इ. स. चे तिसरे शतक) यासारख्या पाखंडी पंथाचा उदय झाला असला, तरी पहलवी भाषेत मिळणाऱ्या झरथुष्ट्रोत्तर इतिहासाच्या कित्येक शतके किंबहुना कित्येक सहस्र वर्षांच्या काळात स्वर्ग आणि नरक या कल्पनांवरील श्रद्धा स्पष्टपणें व अखंडपणे विद्यमान असलेली आढळते. परंपरागत श्रद्धांप्रमाणे मृत व्यक्तीचा आत्मा चौथ्या दिवशी इहलोक व परलोक यांमधील चिन्वत् सेतु ओलांडतो. तेथे मेहेर यजत (मिथ्रदेवता) त्याचा निवाडा करून त्याला त्याच्या बऱ्यावाईट कृत्यानुसार स्वर्गात किंवा नरकात धाडतो. चौथ्या दिवशी सकाळी चिन्वत् सेतूजवळील आत्म्याच्या आगमनाचें हुबेहूब वर्णन करण्यात आलेले आहे. पुण्यात्म्यासमोर एक कुमारी प्रकट होते. सुंदर, तेज:पुंज, गोरेपान हात असलेली, आरोग्यसंपन्न, मोहक चेहऱ्याची, ताठ, पुष्ट वक्ष:स्थळ असलेली, रुबाबदार बांध्याची, उच्चकुलीन, थोर परंपरा असलेली, पंधरा वर्षांची असल्याप्रमाणे दिसणारी, परमसुंदरी. ती आश्चर्यचकित झालेल्या पुण्यात्म्याला म्हणते, "सद्विचार, सदुक्ति, सत्कर्म आणि सद्विवेक यांनी परिपूर्ण असलेल्या हे तरुणा, मी तुझीच सदसद्विवेकबुद्धि (दाएना) आहे." याचप्रमाणे पापात्म्याला एक कुरूप, थेरडी, जखीण भेटते. तिच्या शरीराला घाण येत असते. आपण त्या दुष्ट आत्म्याची विवेकबुद्धि असल्याचे ती सांगते. 'अर्दे-विराफ नामेह'ने स्वर्ग व नरक यांतील जीवनाचें विस्तृत वर्णन केले आहे. डांटेच्या 'डिव्हाइन कॉमेडी' या पुढच्या काळातील साहित्यकृतीची ती पूर्वसूचनाच समजण्यास हरकत नाही.

'रवान्' व 'फ्रवषी' यांचे सिद्धान्त : आत्म्याशीं संबंधित असलेल्या दोन कल्पनांच्या अर्थासंबंधी मोठीच अडचण निर्माण झालेली आहे त्यांपैकी 'उर्वन्' हा शब्द सामान्यत: आत्मा या अर्थाने वापरला जातो; परंतु त्याखेरीज 'फ्रवषी' ही आणखी एक कल्पना आहे. फ्रवषी म्हणजे आत्म्याबरोबर जन्मास आलेला सरक्षक देवदूत. मृत्यूनंतर उर्वन् हा स्वर्गात किंवा नरकांत जातो आणि फ्रवषी आपल्या शाश्वत निवासस्थानाकडे परततो. या दोन कल्पनांचा आपसांत गोंधळ होण्याची स्वाभाविक शक्यता आहे. उदा.—पारसी पंचांगामध्ये शेवटचे दहा दिवस मृतांच्या—विशेषत: मृत पूर्वजांच्या व नातेवाइकांच्या—स्मरणार्थ राखून ठेवलेले असतात. या वेळी करावयाची धर्मकृत्ये फ्रवषीच्या कल्याणासाठी केली जातात, की रवानच्या कल्याणासाठी, या बाबतींत बहुसंख्य पारसी लोकांना काही कल्पना नसते. ती कृत्ये जर मृत व्यक्तीच्या

सुखासाठी असतील तर त्यांचा संबंध 'रवान 'शींच असू शकेल. तीं जर 'फ्रवषी 'ना उद्देशून करण्यांत आली तर त्याचा त्यांना काही उपयोग होणार नाही, कारण ते तर आपल्या शाश्वत निवासस्थानात परतलेले असतात. अशा प्रकारच्या धर्मकृत्यामुळे मृत व्यक्तीचे स्मरण ताजें राहते आणि हयात असलेल्यांना प्रेरणा मिळते, एवढेंच पारसी धर्मशास्त्रांत अहुर मझ्दाचा मदतगार या नात्याने फ्रवषीला महत्त्वाचें स्थान आहे. फ्रवषीच्या गुणाचें वर्णन अनेक यश्तामध्ये करण्यात आलेले आहे. हे यश्त सामान्यपणे पारसी धर्मानुयायांकडून म्हटले जातात.

गाथामध्ये स्वर्ग व नरक या कल्पनांचा उल्लेख आलेला आहे खरा; परंतु या स्वर्ग-नरकातील निवास अनंत काळपर्यंत असतो की काही विशिष्ट काळापुरता असतो, हे स्पष्ट करण्यांत आलेलें नाही. झरथुष्ट्रोत्तर धर्मशास्त्रात सओश्यन्त आणि पुनरुत्थान यांना महत्त्व प्राप्त झाले. सओश्यन्त हा मानवजातीला तारणारा प्रेषित असून त्याचा अवतार अद्यापि व्हावयाचा आहे. पुनरुत्थानाच्या दिवशी सर्व मृत माणसें उठतील व त्यांना पुनः त्याची शरीरे प्राप्त होतील, ही कल्पनाहि या धर्मशास्त्रात विकसित झाली आहे. अर्थात् ही गोष्ट फक्त पुण्यात्म्यांपुरतीच मर्यादित असावी असें दिसते. 'दिकार्त' या ग्रंथात या विषयावर विस्तृत प्रकरणें लिहिलेली आहेत; परंतु झरथुष्ट्रांच्या गाथामधील शुद्ध नीतिवादापासून हा विषय खूपच दूर गेलेला आहे.

भारतांतील पारसी धर्म : भारतामध्ये मुख्यत हिंदूमधील जातिव्यवस्थेच्या कडकपणामुळेच पारसी धर्म टिकून राहिला आहे. हिंदुधर्मात धर्म ही जन्मावर अवलवून असलेली बाब आहे. जातिव्यवस्थेच्या तर्कशास्त्राप्रमाणे पाहिले तर कोणतेहि धर्मान्तर संभवनीय ठरत नाही जातिनिर्मूलनाची धडपड करणाऱ्यांना त्याच्या कार्यात यश तर आलें नाहीच, उलट नव्या जाति निर्माण करण्यास ते कारणीभूत झाले. पारसी हीहि एक स्वतंत्र जात आहे, असे समजलें गेले. खुद्द पारसी लोकांनाहि या गोष्टीचा विसर पडला की, पारसी धर्म हा एक विश्वव्यापी धर्म आहे. त्यामुळे विगर-पारसी लोकांना पारसी धर्मांत घेण्याच्या कल्पनेलाच त्यानी कसून विरोध केला. याचा परिणाम असा झाला की, आज जगांतील थोर धर्मामध्ये पारसी धर्माला संख्येच्या दृष्टीने काहीहि महत्त्वाचें स्थान उरलेले नाही. उशिरा होणारी लग्नें, संततिनियमनाचें पालन आणि पारसी स्त्री-पुरुषांची आपल्या जमातीबाहेर होणारी लग्ने, यांमुळे भारतांतील पारसी लोकांची सख्या सारखी घटत आहे. १९५२ पासून आतापर्यंत त्यांची संख्या ११ हजारांनी घटली आहे. येत्या काही दशकांत पारसी धर्मानुयायांची संख्या किती असेल, याचें चित्र अत्यंत निरुत्साहजनक आहे; परंतु सदाचारी जीवनाशी संबद्ध असलेल्या एकेश्वरवादाची ज्योत झरथुष्ट्रांनी पेटविली होती आणि एकेश्वरवादी जागतिक धर्माचा पुरस्कार करणारे लोक – मग ते ख्रिस्ती असोत, मुसलमान असोत, हिंदु असोत की बौद्ध असोत – त्या तत्त्वावर श्रद्धा ठेवीत आहेत, ही निःसंशय अभिमानाची गोष्ट समजली पाहिजे.

संदर्भ-ग्रंथ तारापोरवाला, आय. जे. एस., अनु. : *दि गाथाज ऑफ झरथुष्ट्र* (मुंबई, १९४७); '*दिकार्त*'; वेस्ट, ई. डब्ल्यू : '*माव्हेंल्स ऑफ झोरोस्ट्रिॲनिझम*' (ऑक्स्फर्ड, १८९७); जॅक्सन, ए. व्ही. डब्ल्यू. . '*झोरोस्टर, दि प्रॉफेट ऑफ एन्शंट इराण*' (न्यूयॉर्क, १८९८); मौल्टन, जे. एच. . *अर्ली झोरोस्ट्रिॲनिझम* (लंडन, १९१३); वाडिया, ए आर. : '*दि लाइफ ॲंड टीचिंग्ज ऑफ झोरोस्टर*' (मद्रास, १९३८).

ए. आर. वाडिया

तत्त्वज्ञान, ताओ धर्मातील : ताओ-धर्म या शब्दाचे दोन अर्थ संभवतात. पहिला अर्थ : 'लाओ-त्स' व 'च्वाङ-त्स' (ख्रि. पू. पाचवें ते तिसरें शतक) या प्राचीन चीनच्या तत्त्ववेत्त्यांनी प्रतिपादिलेले सांप्रदायिक तत्त्वज्ञान असा होतो, तर दुसऱ्या अर्थाने चीनमधील 'हान्' रियासतीच्या अखेरीपासून (दुसरें व तिसरे ख्रिस्ती शतक) भरभराटीस आलेल्या एका प्राकृत पंथाचा त्याने बोध होतो. यापैकी पहिल्या प्रकारांत अन्तर्भूत झालेली तत्त्वे व सिद्धान्त ही दुसऱ्या प्रकारातहि समाविष्ट केली गेली होती, हें जरी खरे असले तरी हे दोन प्रकार – एक तत्त्वज्ञान व दुसरा धर्मपंथ – वेगवेगळे मानून त्याची चर्चा करण्यांत एक प्रकारचें, औचित्य आहे व सोयहि आहे.

ख्रिस्तपूर्व पांचव्या ते तिसऱ्या शतकाच्या दरम्यान चीनमध्ये अनेक वैचारिक सप्रदाय उदयास आले. ते सामान्यपणे 'षड्-विकास' किंवा 'नवसंप्रदाय' या नावाखाली ओळखले जातात. या सर्वामध्ये अग्रेसर जो कन्फ्यूशी संप्रदाय त्याला हान् रियासती-नंतर राष्ट्रधर्माची प्रतिष्ठा प्राप्त झाल्यामुळे इतर संप्रदाय कमीअधिक प्रमाणात या प्रमुख संप्रदायाचे प्रतिस्पर्धी अथवा विरुद्धपक्षीय या नात्याने स्वतःचे दावे मांडू लागले. ताओ-संप्रदाय याला अपवाद नव्हता. स्वतः कन्फ्युशिअसच्या मते 'जन्' (मनुष्यप्रेम) हा गुण व मेन्शिअसच्या मतें 'जन्' व 'इ' (ऋजुता) असे दोन गुण हे मानवाच्या 'दिव्य शक्ती'वर असणाऱ्या श्रद्धेवर आधारित असून, तेच सर्वश्रेष्ठ मानवी सद्गुण होत, असे प्रतिपादन करून त्यांचे अनुयायी याच गुणाचा अभ्यास व आचरण करणे हें अंतिम ध्येय मानीत असत; तर याच्याउलट ताओवादी अशा तऱ्हेच्या विचारसरणीचा निषेध करून, अखिल विश्वांतील परमोच्च तत्त्व म्हणजे 'ताओ' अथवा 'मार्ग' हेच होय, असे मानीत.

लाओ-त्स :– 'लाओ-त्स'ची जन्मतारीख अथवा मृत्युदिन ही बरोबर माहीत नाहीत; तथापि तो कन्फ्युशिअसचा समकालीन (म्हणजे ख्रि. पू. सहाव्या ते पाचव्या शतकांच्या दरम्यान) होऊन गेला असावा. त्याच्या 'लाओ-त्स' नामक ग्रंथात जीं अशी वाक्यें आढळतात "ज्यांना सामान्यपणें 'सद्गुण' म्हणून सबोधिले जाते, ते खरोखरीचे सद्गुण नव्हेतच" (प्रकरण १); "थोर 'मार्गा'ची अवनति झाली आणि त्याचबरोबर 'जन्' आणि 'इ' हे भरभराटीस आले" (प्रकरण १८) , ती कन्फ्यूशीवादासंबंधी त्याच्या काय भावना होत्या, याचें निदर्शक होत. 'लाओ-त्स' या ग्रंथानुसार अखिल विश्वातील सर्वश्रेष्ठ तत्त्व 'ताओ' हेंच असून ते 'दैवी शक्ती'च्याहि पलीकडचें आहे. सर्व सृष्टीच्या बुडाशी असलेले हे तत्त्व अनिर्वाच्य म्हणून गणले गेलें असून, त्याचें वर्णन अनेकदा 'असद्रूप' अथवा 'शून्यता' या शब्दांनी केले जाते. अर्थात् 'असद्रूप' किंवा 'शून्यता' ही संज्ञा

आपण सामान्यपणें ज्याला 'सत्' किंवा 'सत्ता' असें म्हणतों, त्याच्या उलट अर्थानें वापरलेली अशी नाही; तर ती 'सापेक्षत्व' व 'नकारात्मकता' याच्या अतीत असणारी अशी एक सद्रूपता असून, तिला 'केवला(अ)नुभवता' म्हणणें अधिक बोधप्रद ठरेल. 'लाओ-त्से' ने सद्गुणविषयक सर्व प्रकारच्या व्यावहारिक व सापेक्ष कल्पनांचा निषेध करून, युक्तायुक्तता, बरेंवाईटपणा, सुरूप-कुरूप किंवहूना जनन-मरण वगैरेसारख्या सर्व सापेक्ष कल्पनांच्या-पलीकडे असणाऱ्या नैसर्गिक व निरपेक्ष गुणावरच भर दिला आहे. मूल्यांविषयीच्या सापेक्ष मतमतान्तरांची त्याने कधीच फारशी कदर केली नाही. निमर्गाच्या साम्राज्यात वावरणाऱ्या प्राचीन काळच्या समाजव्यवस्थेविषयी मात्र त्याला तीव्र आस लागून राहिली होती; आणि तदनुसार स्वाभाविकता, निर्व्याजता, अप्रतिहतता व निसर्गाशी समरसता बाळगणे हाच आदर्श जीवन जगण्याचा मार्ग म्हणून त्याने सर्वांच्या निदर्शनाला आणला

च्वाङ-त्से 'च्वाङ-त्से' हा ख्रि. पू. ३७० ते २९० च्या दरम्यान होऊन गेला असावा. त्याच्या 'च्वाङ-त्से' नामक ग्रंथाचे आठ खंड असून त्यांत ३३ प्रकरणें आहेत; परतु त्यांपैकी पहिली सातच त्याच्या सुंदर भाषाशैलीत लिहिलेली असून, बाकीची बहुतेक त्याच्या अनुयायां-कडून लिहिली गेली असावीत अशी समजूत आहे 'लाओ-त्से'-प्रमाणेच 'च्वाङ-त्से' हाहि ताओवादी तत्त्वज्ञ होता व 'ताओ' हें विश्वातील एक अति मौलिक, सर्वव्यापी व सर्वश्रेष्ठ असे निरुपाधिक तत्त्व आहे, असे तो मानतो. 'च्वाङ-त्से' च्या मतें सर्व भासमान जगताचा उगम याच एका द्रव्यात आहे व त्यांतच ते पुन्हा विलीन होतें. म्हणून मनुष्यानेहि या ढोबळ आणि सापेक्ष मूल्यांच्या जगापासून निवृत्त होऊन शाश्वत व अमृतमय अशा जगात प्रवेश केला पाहिजे, म्हणजेच त्याला आत्यंतिक स्वरूपाची सुरक्षितता लाभू शकेल, असें तो आग्रहाने प्रति-पादीत असे. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे, युक्तायुक्तता, बरें-वाईटपणा, सौंदर्य व कुरूपता, आणि जन्म-मरणासारख्यासुद्धा ऐहिक कल्पनांच्यापलीकडील विश्वाशी ज्याने स्वानुभवाने एकात्मता साधली, अशा सत्पुरुषाला किंवा महात्म्याला जें अंतिम सुखमय जीवन प्राप्त होत असेल, तेंच त्याने आपलें उद्दिष्ट म्हणून वर्णिलें होतें.

लाओ-त्से व च्वाङ-त्से यांचे हें विचार परपरागत विद्वानांनी 'हान' रियासतीच्या सुरुवातीपर्यंत आणून पोहोचविले. त्या वेळी कन्फ्यूशीवादा-पेक्षाहि या संप्रदायाचा पगडा लोकांच्या मनावर अधिक बसलेला होता; परंतु ख्रि. पू. ४३६ साली कन्फ्यूशीवादाला राष्ट्रीय तत्त्वज्ञानाचा व नीतिशास्त्राचा दर्जा दिला गेला आणि त्यानंतर ताओवादाने आपले वर्चस्व कन्फ्यूशीवादाला अर्पण केलें; तथापि, ताओवादाचे आयुष्य यामुळे संपुष्टांत न येता त्याचा हान-राजवटीच्या अखेरीस जनमानसांत एक वेगळाच आविष्कार झालेला दिसून आला. इतकेंच नव्हे तर, कन्फ्यूशी संप्रदायातील हुकूमशाही वळणाचा ज्यांना वीट येऊं लागला होता, अशा बुद्धिवाद्यांनी त्याचे स्वागतच केले. कन्फ्यूशीवाद हाच सनातन तत्त्व-ज्ञानाचा प्रतिनिधि मानला गेल्यामुळे साहित्यिकांना त्याच्या सिद्धान्ता-पुढे मान तुकविण्याखेरीज गत्यंतरच नव्हतें; तथापि त्यांच्यापैकी अनेकांच्या मनांत ताओवादांतील तत्त्वज्ञानाबद्दल गुप्त आदर वसत होता, कारण त्याच्यामार्फत त्यांना निसर्गाकडे परत फिरल्याचें समाधान लाभत असे.

लौकिक धर्मपंथ : प्रारंभी सांगितलेल्यापैकी दुसऱ्या अर्थाने ताओ हा एक लौकिक धर्मपंथहि आहे, व तो चीनच्या उत्तर व पश्चिम भागां-तील शेतकऱ्यांमध्ये दुसऱ्या व तिसऱ्या शतकात प्रचारात आला. मुळांत हे वेगवेगळे दोन पंथ होते. त्यांपैकी एक 'छाङ-च्याव्' याने प्रसृत केला. त्याला 'थाअि-फिङ-ताओ' असेहि म्हणत दुसऱ्याचा प्रसार 'छाङ-लिङ' (इ. स. ३४-१५६) याने केला व याचें दुसरे नांव 'वू तौ मि ताओ' असें आहे. हे दोन्ही खालच्या दर्जाचे, प्रथमावस्थेतील समाजांत प्रसृत झालेले पंथ होते आणि त्याचा एक धंदा म्हणजे प्रार्थना व औषधी वनस्पतीच्या साहाय्याने रोग बरे करणें हा होता. यांपैकी 'थाङ-फिङ, ताओ' चा नेता 'छाङ-च्याव्' (इ स. १८४) याने एक धार्मिक बंड उभारण्याचा प्रयत्न केला व तो फसला; त्यामुळे हा पंथ लौकरच नामशेष झाला दुसरा पथ 'वू तौ मि ताओ' हा छाङ-लिङ व त्याच्या वशजांच्या समर्थ नेतृत्वाखाली चांगलाच भरभराटीस आला; आणि इ. स. च्या सहाव्या शतकात ताओ-संप्रदायाची एक धार्मिक शाखा म्हणून त्याची दृढ प्रस्थापना झाली. या ताओ-धर्मसंप्रदायाचा मूलभूत स्वभाव म्हणजे ऐहिक जग व हा आचारधर्म पाळणाऱ्या व्यक्ति, समाज अथवा राष्ट्र याना त्यापासून होणारा लाभ यांचीच मुख्यत्वेकरून काळजी वाहणें हा होय. रोगराईसारख्या सर्व आपत्तींचें संसारांतून उच्चाटन करावयाचें, आपल्या अनुयायांना मन.शान्ति, धनधान्य व दीर्घायुष्य यांची प्राप्ति करून द्यावयाची, आणि आपल्या पंथाच्या पाठीराख्या समाजांत व राष्ट्रांत शांतता व स्थैर्य आणावयाचे, असा त्याचा बाणा होता. आता ही गोष्ट खरी की, या व्यावहारिक व लाभान्वेषी शिकवणुकींत व आचारधर्मात मूळ ताओ व कन्फ्यूशी-परंपरेंतील तत्त्वज्ञानाबरोबरच आणखी अनेक किरकोळ गोष्टी—लोकाचार, लोकभ्रम, फलज्योतिष जादूटोणा—इत्यादिकांचा समावेश होत असे, परंतु त्यांतील मौलिक तत्त्वें म्हणजे ताओ-तत्त्वज्ञान, आणि ताओ-धर्मानुसार आचरण केल्या-मुळे ज्याला अमरत्व प्राप्त होऊं शकते अशा, श्येन-(ऋषि-)संज्ञक महामानवाच्या अस्तित्वावरील श्रद्धा ही दोन विशेष महत्त्वाची होत. याचा अर्थ असा की, लाओ-त्से व च्वाङ-त्से यांच्या अक्रियावादी व निसर्गसारूप्यतावादी विचारांपासून निघून अशा एका विचारसरणीकडे वाटचाल होणें सहज शक्य झालें होतें की, बाह्य जगाची आपल्या शरीराला अथवा मनाला कसलीहि बाधा होऊं न देतां, आणि निसर्गाशी साम्यावस्थेने राहून आपण या व्यावहारिक जगाच्यापलीकडे गेलों, म्हणजे आपण सुखी व दीर्घायुषी होऊं शकतों. आणखी असें की, छिन् व हान् या दोन राजवटीत सदरहू 'श्येन्'वर श्रद्धा ठेवण्यासबंधीचें एक खूळच पिकले होतें. पहिला 'छिन्' बादशहा व हान् वंशांतील बादशहा 'वू' हे तर या धर्मभावनेचे उत्साही भक्त बनले होते, आणि शाश्वत जीवनाच्या प्राप्तीचें साधन हस्तगत झालें आहे, या कल्पनेने व तसें जीवन प्राप्त झालेल्या तथाकथित 'श्येन'संज्ञक महामानवाचा आदर्श डोळ्यांसमोर ठेवला गेल्यामुळे, सामान्य लोकांच्या मनावर प्रभाव पडत असे. एकंदरीने, अशा तऱ्हेच्या अनेक घटनांचा कुशल समन्वय घडून आल्यामुळे ताओ संप्रदायावरील श्रद्धा दृढपणें प्रस्थापित होऊं शकली.

ताओ-संप्रदायाच्या नव्या शाखा : 'वै', 'छिन्' व 'सुइ रियासती' (इ. स. २२० ते ५८९) यांच्या अमदानीत ताओ-संप्रदायाची सैद्धान्तिक बाजू 'पाओ-फो-त्सु' नामक ग्रंथाची रचना करून उदयास आलेल्या 'क्वो-हुङ' (इ स. २८३–३४३) याजकडून बळकट

केली गेली. यापुढे सुमारें एक शतकानंतर ताओ-सम्प्रदायाचे संघटनात्मक सामर्थ्य दुसऱ्या एका 'खौ-छ्येन्-ची' नामक श्रेष्ठ नेत्याकडून परमोच्च बिंदूपर्यंत पोहोचविलें गेले. या साऱ्या विकासाच्या मार्गावर असतांना ताओ-संप्रदायाने परकी बौद्ध धर्मापासून तात्त्विक सिद्धान्त व संघटना-पद्धति या दोन्ही बाबतींत मुक्तपणें उसनवारी केली. 'थाङ' व 'सुङ' या दोन्ही राजवटींतसुद्धा (इ. स. सातवें ते तेरावें शतक) ताओ-संप्रदाय बादशाही संरक्षणाखाली वृद्धिंगतच होत राहिला. अर्थात् सर्वच सुप्रतिष्ठित धर्मसंस्थांतून अनेक वेळां ज्या तऱ्हेचे भ्रष्टाचार व अंतःस्थ अवकळा प्रत्ययास येतात, तशा तऱ्हेचे प्रकार येथेहि आढळून आले; तथापि, 'सुङ' कारकीर्दीच्या उत्तरार्धांत (इ. स. तेराव्या शतकांत) 'ताओ'च्या कित्येक नव्या शाखा धार्मिक सुधारणा घडवून आणण्याकरिता तीव्र उत्साहाने पुढे आल्यामुळे त्यांचा पुन्हा प्रभाव पडू लागला. तेव्हापासून चीनमध्ये राज्यकर्त्यांपासून तों बहुजनसमाजापर्यंत 'ताओ'ची अफाट लोकप्रियता आजतागायत टिकून राहिली आहे; आणि त्याने चीनच्या धार्मिक व वैचारिक जगात विस्तृत प्रमाणावर आपली छाप पाडली असून हा धर्म चीनच्या 'कन्फ्यूशी', 'बौद्ध' व 'ताओ' या 'सान्च्याव्' म्हणजे 'धर्मत्रयी'तील एक म्हणून गणला जातो. प्रसंगानुसार येथे हेंहि नमूद करणे योग्य होईल की, ताओ-सम्प्रदायाचा प्रभाव हा केवळ चीन देशांतच मर्यादित राहिलेला नसून, प्राचीन काळी कोरिया, जपान व आधुनिक काळांत व्हिएत्-नाम वगैरेसारख्या शेजारच्या प्रांतापर्यंतहि तो पोहोचलेला आढळतो.

संदर्भ-ग्रंथ : वेबर, एम. : *रिलिजन ऑफ चायना : कन्फ्यूशिअॅनिझम अॅड ताओइझम* (लंडन १९५२); ओयनागी, एस. : *थॉट्स ऑफ ताओइस्ट्स अॅड ताओइझम* (लंडन, १९४२); कुबो, एन. : *ताओइझम अॅड चायनीज सोसायटी* (लंडन, १९४८); मास्परो, ए. : *ल ताओइस्म* (पॅरिस, १९५०).

मोटोमी गोटो

तत्त्वज्ञान, तामिळींतील : **ऐतिहासिक दिग्दर्शन** : या लेखांत केलेले तामिळ भाषेंतील तत्त्वज्ञानाचें सामान्य समीक्षण तामिळ भाषेंतील धार्मिक आणि तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांतून समाविष्ट झालेल्या विचार-प्रवाहावर मुख्यतः आधारलेलें आहे. या लेखांतील समीक्षणाची ऐतिहासिक पार्श्वभूमि ध्यानांत येण्याच्या दृष्टीने प्रथमतः तामिळ भाषेंतील धार्मिक आणि तत्त्वज्ञान-विषयक ग्रंथांचें स्थूल मानाने ऐतिहासिक आणि कालक्रमानुसार दिग्दर्शन करणे उपयुक्त होईल.

पुष्कळ संशोधकांचे असें मत आहे की, काव्यविषयावर आणि व्याकरणावर लिहिलेला 'तोल्काप्पियम्' हा ग्रंथ तामीळ भाषेंतील अतिप्राचीन ग्रंथ होय. या ग्रंथाचा काल सामान्यतः इ. स. पूर्वी पहिलें अगर दुसरें शतक मानण्यांत येतो. शंकम् किंवा साहित्य-विद्यामहासभा हिचा काल ख्रिस्ती शकाच्या पहिल्या तीन शतकांचा असावा अशी कल्पना आहे भिन्न-भिन्न कालमर्यादांच्या नाट्य-स्वगतांचे नऊ संग्रह या कालातच निर्माण झाले. यानंतरच्या काळांत सुरुवातीची महाकाव्यें निर्माण झाली. जैन महाकाव्य 'चिलप्पटिकारम्' आणि बौद्ध महाकाव्य 'मणिमेकलई' ही याच काळांतील असून नीतिविषयक सुभाषित-वचनें असलेले ग्रंथहिपण याच सुमारास झाले. तिरुवल्लुवार यांचा 'तिरुक्कुरल' हा ग्रंथ आणि सहाव्या शतकापर्यंत निर्माण झालेल्या इतर संतांचें साहित्य यांचा नीतिविषयक सुभाषित-वाङ्मयांत अंतर्भाव होतो. काहींच्या मतें तिरुक्कुरल हा ग्रंथ 'शंकम्' काळांतीलच आहे. यानंतर तामिळ प्रदेश हा संस्कृत आणि पाली भाषांच्या अध्ययनाचें केंद्र बनला व दिङ्नाग, नालंदा येथील धर्मपाल, शंकराचार्यांनी उल्लेखिलेले आणि म्हणून त्याच्यापूर्वी झालेले द्रमिडाचार्य आणि सुंदर पांड्य इत्यादि तामिळ पंडितांमुळे ही परंपरा चालू राहिली. याच युगांत परकीयांच्या सत्तेखाली तामिळ प्रदेश येऊन, परकीयांचा प्रभाव येथे पडला असावा. यानंतर शैवमार्गी संतांनी चालू केलेलें भक्तियुग आले. त्यांत अप्पर, सातव्या शतकातील चंपान्तर, सातव्या व आठव्या शतकांतील चुंतरर आणि नवव्या शतकातील मणिक्कवचकर व सहाव्या, सातव्या, आठव्या आणि नवव्या शतकातील वैष्णव संत यानी केलेलें कार्य उल्लेखनीय आहे. याच काळात पल्लवांचा उदय झाला. त्यानंतर चोल सम्राटांची कारकीर्द तेराव्या शतकापर्यंत चालली व नंतर पांड्य सम्राटांचा अमल अल्पकालपर्यंत चालला. चोल काळामध्ये चिंतामणि, चूडामणि, कंबरामायणम्, पेरीयपुराण याची महाकाव्यें आणि दरबारी काव्यांचा प्रादुर्भाव झाला. याच कारकीर्दीच्या उत्तर कालखंडामध्ये तामिळ भाषेतील तत्त्वज्ञानविषयक विचारप्रणालीला सुरुवात झाली. मलिक काफीरच्या स्वारीनंतर चौदाव्या शतकात तामिळ साहित्यांतील स्वतंत्र विचारसरणीचा ऱ्हास झाला आणि विभिन्न विचारसंप्रदायांच्या (शैव आणि वैष्णव) मठांचा काळ सुरू झाला. सोळाव्या शतकापासून पाश्चिमात्य संपर्काला सुरुवात झाली. त्याचें प्रतिबिंब ख्रिश्चन आणि मुसलमान यांच्या लिखाणांत आढळून येते. तरीपण दार्शनिक विचारांवरील भाष्यें लिहिण्याची पूर्वीची प्रथा या कालात चालूच राहिली. विसाव्या शतकांतील राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या आकांक्षेच्या प्रादुर्भावाबरोबर प्राचीन संस्कृति आणि तत्त्वज्ञान यांच्यासंबंधी सुस्थिर विचार करण्यास प्रारंभ झाला; एवढेच नव्हे तर, त्याचा कालानुरूप नवीन अर्थ लावण्याकडे प्रवृत्ति उदय पावली. या प्रवृत्तीचे प्रतिनिधि म्हणजे 'मराइमलइ अटिकल' आणि 'तिरुवी. का.' (कल्याण चुंतर मुदलियार) आणि 'संत रमणमहर्षि' हे होत. अर्थात् कुठल्याहि इतिहासांत विभागांच्या स्पष्ट सीमारेषा दाखविणें अशक्य असतें; म्हणून वरील दाखविलेल्या कालखंडात वैचारिकदृष्ट्या थोडेसें मागेपुढे होणें अपरिहार्य आहे.

बाराव्या शतकापर्यंत तामिळ भाषेमध्ये तत्त्वज्ञानाचें पद्धतशीर विवरण करण्याचा प्रयत्न झालेला दिसत नाही; परंतु तामिळ प्रदेश म्हणजे अखिल भारतीय विचारप्रणालीचें एक केंद्र होते, असे दिसून येते. पतंजलीने उल्लेख केलेली कांची दक्षिण भारतांतील एक विद्यापीठच असावें, इतकें त्याचें महत्त्व दिसून येते. तामिळ प्रदेशातील बौद्ध पंडित पाली भाषेंत ग्रंथरचना करीत असत आणि त्यांच्या ग्रंथांना सिलोन-सारख्या बौद्ध देशांत फार मोठें गौरवाचें स्थान दिलें जात असे. एका परंपरेप्रमाणे तर झेन बौद्ध पंथाचा संस्थापक बोधवर्मा हा कांची नगरीचा राजपुत्रच होता. नालंदा विद्यापीठामध्ये आळीपाळीने कुलपतिपद भूषविणारे दिङ्नाग आणि धर्मपाल हे कांचीचेच होते. शंकराचार्य तर खरे म्हणजे तामिळ प्रदेशांतीलच होत; कारण नवव्या शतकापर्यंत कालडी म्हणजे आचार्यांचें जन्मग्राम हें तामिळ प्रदेशातच होतें. शंकराचार्यांनी आपल्या ग्रंथात 'सुंदर पांड्य' आणि 'द्रमिडाचार्य' या अद्वैत-वेदान्त्यांचा उल्लेख केला आहे, आणि या नांवांवरूनच असें

स्पष्ट दिसते की, शंकराचार्यांच्याहि पूर्वी होऊन गेलेले हे पंडित तामिळ प्रदेशाचेच रहिवासी होते. कुमारिलभट्टाने आपल्या ' तंत्रवार्तिकां ' त तामिळ भाषेचा 'द्रविड भाषा' असा उल्लेख करून स्वतःचा त्या भाषेशी असलेला परिचय स्पष्ट केला आहे. ' मणिमेखलई ' या बौद्ध महाकाव्याची नायिका सत्याच्या शोधार्थ निरनिराळ्या तत्त्वज्ञान्यांकडे जाते, यावरून हे सिद्धच होते की, ' वाची ' अथवा ' करूर ' हे तामिळ देशांतील बहुधा पश्चिम किनाऱ्यावरील सातव्या शतकापूर्वीचे वैदिक आणि अवैदिक पंथांचे महत्त्वाचें पीठ असावे. रामानुज स्वतः तामिळ होते आणि एक परंपरागत समजूत अशी आहे की, अळ्वारांच्या तामिळ भाषेंतील काव्यांच्या परिभाषेंतच त्यानी ब्रह्मसूत्राचा अर्थ लावला आहे. यांच्याच काळापासून तामिळ भाषेत वैष्णव पंथांतील (तेन्कलाई आणि वटकलाई या दोन्ही वैष्णव पंथांतील) आचारविचारांना पद्धतशीर स्वरूप येण्यास सुरुवात झाली सातव्या शतकांत ' राजसिंह पल्लवा'ची ' शैवसिद्धान्तशिखामणि ' अशी ख्याति होती. यावरून ' शैव सिद्धान्ता 'ची तामिळ प्रदेशाला त्यापूर्वीपासूनच माहिती होती याची खात्री पटते. बाराव्या शतकाच्या सुमारास या शैव सिद्धान्ताचे तामिळ काव्यातून पद्धतशीर विवेचन केलेलें आढळतें. या कार्याची सुरुवात ' तिरु उन्तियार ' या ग्रंथाने केली असून, तो ' नायनमार ' (भक्तिपंथातील शैव संत) यांच्या आचारविचारांवर आधारलेला आहे, असे त्या ग्रंथकर्त्याच्या शिष्याने त्या ग्रंथावर लिहिलेल्या भाष्यावरून दिसून येतें

शैव आणि वैष्णव पंथ : देवताविषयक आणि पौराणिक कथा यांच्याविषयीच्या कल्पनाचा धर्माच्या तत्त्वज्ञानाशीं केवळ दूरान्वयाने संबंध असला, तरी त्या कल्पनांचा त्या तत्त्वज्ञानावर काहीसा परिणाम होतोच, आणि मग धर्माच्या तत्त्वज्ञानातून अशा पौराणिक कथाचे विवेचन करण्याचा प्रयत्न होतो उदा.– पुष्कळदा पौराणिक कथाच्या आधारे शैवपंथीय आणि वैष्णवपंथीय आपापल्या देवतेचे वर्चस्व स्थापित करण्याचा प्रयत्न करतात या दृष्टीने विचार करता आपणास असे आढळते की, तामिळ भूमीच्या भौगोलिक परिसरांतील सर्व देवताची वैदिक किंवा पौराणिक देवतामध्ये एकरूपता झाली. या एकरूप होण्याच्या प्रक्रियेला ' शकम् ' काळापासून सुरुवात झाली. यांपैकी सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे चेकोन किंवा लालदेव किंवा ज्याला ' मुरुक ' म्हणजे बाल अथवा सुंदर म्हणतात, त्या देवतेचें ' सुब्रह्मण्यम् ' या देवतेशी झालेलें ऐक्य होय कोणी असें सुचवतात की, लालदेव या त्याच्या वर्णनाने शिव किंवा रुद्र देवतेच्या उपासना आणि त्या देवतेविषयीच्या पुराणकथा लोकप्रिय करण्यास मदत केली असावी. 'पलईवोल' म्हणजे ' पुराण ' आणि ' कोर्रावाई ' – युद्ध आणि विजय यांची देवता, या दोहोचें ' दुर्गा ' देवतेशी ऐक्य झाले. ' मावोन ' म्हणजे ' कृष्णवर्ण देवता ' ही ' विष्णु ' या देवतेशी एकरूप झाली. ह्या देवताच्या भयानक उग्र स्वरूपामुळेच कदाचित् पल्लव काळामध्ये कापालिक आणि इतर सदृश पंथाना लोकप्रियता लाभली असावी सातव्या शतकांतील आणि कदाचित् सहाव्या शतकातील शैवपंथीय हे तामिळ प्रदेशांतील आठ महान् तीर्थक्षेत्राचा उल्लेख करतात. शिवाने, ' ब्रह्मा (सृष्टिकर्ता) ' ' यम(मृत्युदेवता)' इत्यादि आठ विरोधी शक्तीवर मिळविलेल्या विनाशक विजयामुळेच या आठ तीर्थांना पावित्र्य आले आहे.

आणखी एक विचारधारा विकसित होत होती आन्तरिक सत्यविषयक काव्य, असे ज्याचें वर्णन करतां येईल अशा 'अकम' काव्याच्या रचनेत ' शंकम् ' कवि प्रथमपासूनच निमग्न होते. व्यावहारिक दृष्टीने पाहिलें तर हें ' अकम ' म्हणजे प्रेमळ दांपत्याच्या निःस्वार्थ परस्पर-आकर्षणांत आणि मीलनांत आविष्कृत होणारें केवळ विशुद्ध प्रेम आहे. 'आन्तरिक सत्य किंवा परतत्त्व म्हणजे प्रेम' हे सूत्र पुढे ठेवल्यामुळेच, पुढे भक्तियुगामध्ये होऊन गेलेला 'तिरुमूलर' (पाचवें अथवा सहावें शतक) याला शिव आणि प्रेम यांचें ऐक्य साधणे शक्य झाले. 'अळ्वार आणि नायनमार ' यांच्या अनुयायानी आपल्या गूढवादी काव्यातून याच 'अकम' काव्याची परंपरा आपल्या पद्धतीने अनुसरली आहे. याप्रमाणे प्रेम आणि भक्ति यांचे महत्त्व तामिळ प्रदेशामध्ये फारच लोकप्रिय झाले. याच विचारधारेंतून पूर्वीच्या रोमांचकारक कथांना पुन्हा नवा अर्थ प्राप्त झाला असावा. त्या कथातील भीषण वाटणाऱ्या रोमांचकारी गोष्टी प्रेमविलासाचाच आविष्कार म्हणून मानल्या गेल्या आणि सर्वांचे पर्यवसान दिव्य आनंद देणाऱ्या प्रेममय नृत्यांत झालें चिदम्बरच्या मंदिरातील नृत्यराज – नटराज ही मूर्ति त्या इतिहासांतील एक महत्त्वपूर्ण टप्पा आहे. सृष्टि म्हणजे केवळ ईश्वरी 'लीला' आहे, या अळ्वार आणि नायनमारपंथीयांच्या सिद्धान्ताला यामुळे खूप महत्त्व आले.

भागवतपुराण हें दक्षिणेंतच लिहिलें गेले, असा एक प्रवाद आहे. ' चिलप्पटिकरम् ' (इ. स. दुसरें शतक ?) या अतिप्राचीन तामिळ महाकाव्यात ज्याचा ' कुरवई ' म्हणून उल्लेख केला आहे, त्या तामिळ लोकनृत्याचें कृष्णाच्या रासलीलांशी ऐक्य मानण्यात आलें आहे. ' परिपाटल ' नांवाच्या एका शकम्-संग्रहांत वैष्णवाच्या ' व्यूहांचा ' उल्लेख दिसून येतो. त्यांना जी नावें दिली आहेत ती रंगवाचक असून, रंगसंगतीवरून ही कल्पना निघाली असावी असा कयास बांधतां येतो. तामिळ प्रदेशांतील देवतांची नावे रंगानुरूप दिली गेली होती. उदा.– रक्त, नील, वगैरे. ही गोष्ट लक्षात घेतली तर ह्यावरूनच नंतरच्या भिन्नभिन्न पंथांचा समन्वय अगर सुसंवादित्व साधण्याचा प्रयत्न झाला असावा असें वाटते. ' माल ' किंवा ' मायोन् ' देवतेचें विष्णूशी ऐक्य मानले आहे. त्या देवतेचा ' विश्वमूर्त ' असा उल्लेख केलेला आढळतो (शंकम्-संग्रह : नर्रीनल काव्य क्र १). ' मणिमेकलई ' (इ स. ३०० ते ५००) ह्या बौद्ध महाकाव्याला ज्ञात असलेल्या शैव पंथामध्ये शिवाच्या अष्टविध मूर्तींची गणना विदित असावी. ह्या आठ मूर्ति म्हणजे पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश, सूर्य, चंद्र आणि जीव (व्यक्तिगत आत्मा) ह्या होत

तामिळ नीतिशास्त्रांतील सांख्य आणि इतर दर्शनें : निरनिराळ्या धार्मिक तत्त्वज्ञानांचा विकास पाहण्याच्या दृष्टीने आपण 'मणिमेकलई' या तामिळ महाकाव्यापासून सुरुवात करूं. ' मणिमेकलई ' (इ. स. ३०० ते ५००) या ग्रंथांत तेव्हा ज्ञात असलेल्या सांख्यदर्शनाचा सारांश दिलेला आहे तीन घटकाची किंवा ' गुणांची ' बनलेली ' मूलप्रकृति' ही सर्व वस्तूना सामान्य असून, शिवाय सर्व वस्तूंच्या उत्क्रांतीचा मूलाधार या दृष्टीने तिला ' चित ' असेंपण म्हटले आहे ह्यामधून ' मन ' किंवा ' बुद्धि ' याची उत्पत्ति होते. बुद्धीपासून आकाश, आकाशापासून वायु, वायूपासून अग्नि, अग्नीपासून जल आणि जलापासून पृथ्वी याप्रमाणे निष्पत्ति होते. ह्या सर्वांच्या संमिलनामधून मन निर्माण होतें; आणि मनापासून अहंकार किंवा व्यक्तित्व परिणत होते. आकाशामधून

कान आणि ध्वनि उत्क्रांत होतात, तर वायूपासून त्वचा आणि स्पर्श, अग्नीपासून डोळा आणि तेज, पाण्यापासून तोंड आणि चव आणि पृथ्वीपासून नाक आणि गंध उत्क्रांत होतात. त्वचेमधून कर्मेन्द्रियें उत्क्रांत होतात. पर्वत, अरण्ये इत्यादिकानी बनलेलें हे जग म्हणजे या महाभूताची परिणति होय. पुरुष हा निर्गुण असून तो सृष्टीपासून अलिप्त आहे. शुद्ध ज्ञान हें त्याचें सत्य स्वरूप असून तो एक, सर्वव्यापी आणि नित्य आहे ईश्वरकृष्णाच्या सांख्यदर्शनांतील पचतन्मात्रांचा ह्या ठिकाणी उल्लेख नाही. चरकानेहि त्यांचा उल्लेख केलेला नाही (दासगुप्त : 'हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी', विभाग १, पृ. २१२–२१३). मन आणि अहकार हे सर्वाच्या सघातामधून परिणत झाल्याचे वर सागितलेले आहे पंचमहाभूतांची ही उत्पत्ति तैत्तिरीय उपनिषदांत आणि महाभारतात सांगितल्याप्रमाणेच आहे कर्मेन्द्रियांची उत्पत्ति त्वचेपासून झाली, हे 'मणिमेकलई'मधील विधान असामान्य वाटणारे आहे. 'मणिमेकलई' जीव किंवा पुरुष याचे वहुत्व मानीत नाही पुरुष एकच आहे यावर त्याचा भर आहे.

लोकायत, बौद्ध, सांख्य, नैयायिक आणि मीमासक यांचा उल्लेख करून ते एक अथवा अधिक प्रमाणे मानतात, एवढेच फक्त 'मणिमेकलई'मधील 'प्रमाणवादी' सांगतो. प्रमाणवाद्यांच्या विधानानंतर, या ग्रंथाची नायिका मणिमेकलई ही नंतर प्रथमतः जर कोणा धार्मिक तत्त्वविवेचकाला भेटत असेल तर ती शैवाला होय. त्याचा अष्टमूर्ति देव आपल्या आठ शरीरांमध्ये प्राणरूपाने प्रकाशतो.

'मणिमेकलई' नंतर झालेल्या 'नीलकेशी' या ग्रंथांत सांख्यदर्शनाचें निराळेंच विवरण केलेले आहे. सांख्यांचा 'परिणामवाद–उत्क्रान्तिवाद' जरी ईश्वरकृष्णाच्या पद्धतीने विवेचिला असला, तरी 'नीलकेशी' या ग्रंथांत एकात्मवादाचा पुरस्कार केला आहे पुरुषाला परमात्मा म्हटले आहे व म्हणून या दर्शनाला 'सेश्वरसाख्य' म्हणावयाला हरकत नाही आत्म्याचा जेव्हा प्रकृतीशी खरा नसलेला, मानीव संपर्क येतो तेव्हा मूळ खरा जो परमात्मा, त्याखेरीज भासमान होणारा अंतरात्मा आणि कर्मात्मा हे उत्पन्न होतात.

'शंकमोत्तर काळामध्ये तामिळ प्रदेशात एक जीवनपद्धति आणि धर्म म्हणून पुष्कळांनी सांख्यदर्शन स्वीकारले असावे. 'वृहत्कथेच्या' तामिळ अनुवादामध्ये (वहुधा इ. स. पाचव्या शतकानंतर) लेखकाने सांख्यमतानुसार आचरण करणाऱ्या एका भिक्षुणीचा नायिकेची दाई म्हणून उल्लेख केला आहे.

'मणिमेकलई' आणि 'नीलकेशी' या ग्रंथांतील आजीवक-दर्शन : अशोकाच्या शिलालेखात उल्लेखिलेले आजीवकांचें 'कुक्कुटनगर' म्हणजे वहुधा अलीकडचें 'उरयूर' असावे. ह्या ठिकाणी तामिळ प्रदेशांतील आजीवकांचें मोठे केंद्र असावे, असें 'नीलकेशी'वरून दिसते. 'मणिमेकलई' आणि 'नीलकेशी' ह्या दोन्ही ग्रंथांत आजीवकांच्या तत्त्वज्ञानाचे स्पष्ट विवरण केले आहे. ह्या पंथ तेराव्या शतकापर्यंत चालूच होता. या पथांतील लोक भिक्षा मागणे हा वहुधा एक व्यवसाय म्हणून आचरीत असल्यामुळेच, त्यांच्यावर त्या काळी कर लादला गेलेला दिसून येतो. 'मस्करी' (तामिळमध्ये याचा उच्चार 'मरकली' असा होतो) हा त्यांचा देव असून त्या पंथाचा संस्थापक आहे. त्याचे दिक्काल व्यापून राहणारे-अनंत ज्ञान परिपूर्ण असून, अशेष दिक्कालांतील अनंत वस्तु तो जाणू शकतो. आजीवकांच्या शास्त्राप्रमाणे पदार्थ पांच असून ते पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि प्राणतत्त्व यांचे पाच परमाणु होत. प्राणतत्त्वाचा इतर परमाणूशी सपर्क झाला की, त्यांचे त्याला ज्ञान होतें आणि ते त्याच्यापासून विभक्त होतें. वाकीचे चार परमाणु यांमधून पर्वत, झाडे व प्राणि-शरीरें उत्पन्न होतात त्याच्यामधून परस्पर-भिन्न अशा अनेक वस्तु उत्क्रान्त होतात. ज्याला ज्ञान होते ते प्राणतत्त्व किंवा जीव पृथ्वी कठीण आहे. पाणी थंड आणि स्वादिष्ठ असून ते पृथ्वीवरून वाहत असतें. अग्नि जळतो आणि वर जातो. वायु आजूबाजूला वाहतो. ह्या परमाणूच्या अगी इतरहि काही लक्षणे असल्याचें केवळ विपरीत किंवा चुकीच्या ज्ञानामुळे भासतें. हे परमाणु अनादि आहेत ते अविनाशी आहेत, ते अज आहेत, आणि ते अभेद्य असून ते कणांतहि शिरत नाहीत. एका प्रकारच्या परमाणूचे दुसऱ्या प्रकारच्या परमाणूत रूपान्तर होत नाही परमाणूचें विभाजन होत नाही. मस्करीप्रमाणे ते सर्वव्यापी नाहीत. पर्वत, झाडे इत्यादि जड वस्तूच्या निर्मितीसाठी ते सलग्न होतात आणि पुन्हा विलग्न होऊन आपलें मूळ स्वरूप धारण करतात. पृथ्वी, जल, वायु आणि अग्नि याच्या परमाणूचें जेव्हा महाभूतात रूपान्तर होतें तेव्हा ते अनुक्रमे ४ ३ : २ . १ ह्या ठराविक प्रमाणांत समिश्र होतात. त्या मिश्रणात ज्या परमाणूचे प्राधान्य असेल त्याच्या नावाने तें महाभूत ओळखलें जातें. जेव्हा परमाणु संलग्न होऊन महाभूतें वनतात तेव्हाच त्याच्यामधून वरीलप्रमाणे सृष्टि निर्माण होते; अन्यथा त्याच्याकडून काहीच कार्य होत नाही. दिव्य दृष्टि प्राप्त झालेल्या महाभागांनाच केवळ परमाणूचे दर्शन होऊं शकते. जन्माला येणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीला निरनिराळया प्रकारच्या सहा जन्मामधून जावें लागते : (१) कृष्ण, (२) नील, (३) हरित (हिरवा), (४) रक्त, (५) पीत किंवा सुवर्णवर्ण आणि (६) श्वेत. अनुक्रमाने ह्या जन्मामधून जात असतांना प्राण्याची उत्तरोत्तर उत्क्रांति होत जाते आणि अंती त्याला श्वेत जन्म प्राप्त झाला की त्याला मुक्ति मिळते हा सरळ मार्ग आहे. ह्या मार्गावरून कोणी च्युत झाला की तो गरगर फिरणाऱ्या चक्रात सापडतो. प्राणी जन्माला येताक्षणीच, लाभ, हानि, विघ्न, इष्टस्थलप्राप्ति, सुख, दु.ख, जन्म आणि मरण ही त्याला चिकटतात आनंद व शोक यांचेपण परमाणु असतात. पूर्वप्राक्तनाचा परिणाम पुढे नंतर सुरू होतो.

पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा : एकच दर्शन : आणखी एका मुद्द्याचा उल्लेख आवश्यक आहे 'मणिमेकलई' ग्रंथावरून असें स्पष्ट दिसून येते की, दक्षिणेंत एक असा प्रभावी विचारप्रवाह होता की, जैमिनीची पूर्वमीमासासूत्रे आणि वादरायणाची उत्तरमीमांसासूत्रें हे दोन स्वतत्र दर्शनांचे भिन्न ग्रंथ नसून दोन्ही मिळून एकच संपूर्ण मीमांसादर्शन ग्रंथ होय कृतकोटीचें नांव या विचारप्रवाहावावत प्रमाण मानलें जातें. या मतानुसार उभयविध मीमांसा-दर्शनाच्या या ग्रथावर एकच भाष्य होतें, असें आढळून आले आहे. 'रामानुजा'ने उल्लेखिलेला 'वोधायनवृत्ति' हा ग्रंथ मीमासादर्शनावरील एक भाष्यग्रंथ असावा, असे मानले जातें. शंकराचार्यपूर्वकालीन 'द्रमिडाचार्य' या मताचाच असावा. नावावरून तरी द्रमिडाचार्य तामिलीय असला पाहिजे हें खास. प्रा. कुप्पुस्वामी शास्त्री यानी सातव्या शतकातील 'तिरुमलीचाई अळ्वार' म्हणजे 'द्रमिडाचार्य' होय असें दोन्ही आचार्यांच्या विचारसाम्यावरून जरी ठरविण्याचा प्रयत्न केला असला, तरी तें मान्य होण्यासारखें नाही. शंकराचार्य आणि कुमारिलभट्ट यानी दिलेली काही

अवतरणे, आचार्य सुंदर पाड्य (इ स. सातवे शतक ?) या आदरपूर्वक अभिधानाने उल्लेखिलेल्या एका पाड्य राजाची असावीत, असें इतर काही संशोधकांचे म्हणणे आहे. हा तामिळीय लेखक पण मीमासादर्शन एकच आहे याच मताचा असावा असे वाटते. तामिळ प्रदेशाच्या सर्व-सग्राहक दृष्टिकोणाचें एक विशेष उदाहरण म्हणून या मताचा उल्लेख करता येईल.

उपनिषदें आणि तामिळ कविता : ह्या ठिकाणी एक गोष्ट नमूद करावीशी वाटते की, अळ्वार, वैष्णव सत, नायनमार आणि शैव संत याच्या भक्ति-काव्याचा अर्थ पुष्कळसे लोक उपनिपदाच्या विचार-सरणीनुरूप लावू पाहतात. अळ्वाराच्या भक्तिकाव्यावर भाष्य लिहिण्याइतका अवसर रामानुजाना मिळाला नाही म्हणून त्यांचें कार्य त्याच्या शिष्यांनी पार पाडले ह्यासाठी त्यानी ५० टक्के संस्कृत वाक्प्रयोग आणि ५० टक्के तामिळ वाक्प्रयोग असलेल्या अशा समिश्र ‘मणिप्रवाल’ या विशिष्ट शैलीचा अवलब केला औपनिपदिक सज्ञाचा तामिळ वाक्प्रयोगामध्ये अनुवाद करण्यासाठी आणि तामिळ भक्ति-कविताचा औपनिपदिक संज्ञाच्या मदतीने अर्थ लावण्यासाठी ही शैली अनुरूप असून, त्यामुळे त्या उभयतामधील मौलिक एकवाक्यता प्रतीत होते. वैष्णव पथाच्या दोन शाखा आहेत एक ‘वटकलई’ आणि दुसरी ‘टेंकलई’ उत्तर शाखा आणि दक्षिण शाखा असापण त्याचा अनुक्रमे निर्देश करता येईल उत्तर शाखेचा उत्कर्प ‘श्रीवेदान्तदेशिक’ (इ. स बाराव्या शतकाचा उत्तरार्ध आणि तेराव्या शतकाचा पूर्वार्ध) आणि दक्षिण शाखेचा प्रकर्प ‘यनवल ममुनिकल’ (इ. स. १३७० ते १४४४) यांच्या लेखनांत अनुक्रमे आढळून येतो. ‘वैदिक कर्मकांड, जातिव्यवस्था आणि मर्कटन्याय’ (माकडाचे पिल्लू ज्याप्रमाणे आपल्या आईला घट्ट धरून ठेवतें त्याप्रमाणे भक्ताने परमेश्वराला घट्ट धरून ठेवले पाहिजे, ही मर्कटप्रवृत्ति) यावर उत्तरशाखेची निष्ठा आहे, तर ‘मार्जालन्याय’ (माजरी ज्याप्रमाणे पिल्लाला आपल्या तोंडांत धरून त्याला इजा न पोहोचता आपल्या इच्छेनुरूप कुठेहि नेते त्याप्रमाणे भक्त परमेश्वरावर सर्व सोपवतो आणि परमेश्वर त्याची योग्य ती चिंता वाहून त्याला इष्ट त्या ठिकाणी नेऊन ठेवतो ही मार्जालप्रवृत्ति). दैवी कृपा, अळ्वाराच्या तामिळ भक्तिकाव्यांची श्रेष्ठता आणि जातिसंस्थेचे निर्मूलन यावर दक्षिण शाखेची नितान्त श्रद्धा आहे. उपरिनिर्दिष्ट दोन्ही श्रेष्ठ लेखकानी तामिळ भाषेतहि लेखन केले आहे व त्यामुळे तामिळ विचारप्रवाहावर त्याचा फार मोठा प्रभाव पडला आहे.

भक्ति-संप्रदाय . शकमोत्तर काळामध्ये वैष्णव आणि शैव पंथातील भक्तिसंप्रदाय विकास पावला. ह्या सप्रदायाचे तामिळ प्रदेशांतील महत्त्व ओळखून त्याचा सखोल अभ्यास केला पाहिजे. शकम् काळात प्रेमाचें स्वरूप पार्थिव न राहता ते दिव्य मानलें गेले. अशा आदर्श प्रेमाचे ‘तिरुमूलर’ (इ. स सातव्या शतकापूर्वी) याने शिवाशी ऐक्य मानले वौद्ध आणि जैन पथातील अहिसा आणि समाजसेवा याचा सर्वानीच स्वीकार केला तिरुमूलर याने तर ‘जनसेवा हीच ईश्वरसेवा’ असा उद्घोप केला. कारण, शिव अष्टमूर्ति आहे, या तत्त्वानुसार प्रत्येक जीव हा शिवाचें मगल मदिरच आहे. जातिसंस्थेच्या हानिकारक परिणामा-विरुद्ध आपला आवाज उचावून त्याने विश्वबंधुत्वाचा उपदेश केला; कारण देव एकच असेल तर समाजपण एकच असला पाहिजे. याच समाजाला उत्तरकालीन अळ्वारांनी (तोन्तकुलम्) म्हणजे ‘भक्तांचा समाज’ असे नांव दिलें. प्रेमाचे ईश्वराशी ऐक्य साधले आणि सर्व मानव ही परमेश्वराची लेकरे आहेत हे मान्य केले की, अळ्वारांनी निक्षून सागितल्याप्रमाणे, परमेश्वराला प्रत्येक मानवाच्या उद्धाराची चिंता असणे हे अगदी क्रमप्राप्तच होय मानवाच्या आध्यात्मिक उत्क्रांतीला सहायभूत होणें हेंच तर मुळी जगताचें प्रयोजन आहे; म्हणून सृष्टि ही माता असून ती शक्ति आहे व ती शिवाचेंच रूप आहे संत अप्पर (इ. स. सातवे शतक) याला तर प्रत्येक पशूमध्ये अथवा पक्ष्यामध्ये परमेश्वर हा आईच्या आणि बापाच्याच रूपाने दिसत असे. मातृ-देवतेच्या या जयजयकारामुळे स्त्रियांची निंदा करणे वंद झाले. संत करईक्कल अम्मइयर (इ स. पाचवे अगर सहावे शतक) आणि सत अंतल (इ. स. नववे शतक) ह्यांच्यासारखे थोर सत अनुक्रमें शैव आणि वैष्णव पंथाचे आध्यात्मिक नेते ठरले. ‘अळ्वारानी’ आणि ‘नायनमारानी’ तर परमेश्वर आणि जीव याच्यातील नाते हे विवाहित स्त्रीपुरुषांच्या मधुर गूढ प्रेमासारखें मानून त्या परिभाषेत त्याचे वर्णन केले. वौद्ध आणि जैन यांच्या नैराश्यवादाविरुद्ध भक्तिसंप्रदायामध्ये जीवनांतील निरागस आनंद हा आध्यात्मिक साधनेचाच एक भाग ठरविण्यात आला. सत सुन्दरर (सातवें अगर आठवे शतक) याने म्हटल्याप्रमाणे गृहस्थाश्रमी जीवन हे आध्यात्मिक मिलन असून ईश्वराच्या आणि मानवाच्या सेवेचें साधनच आहे वालके ही परमेश्वराच्या निरागस प्रेमाची आठवण करून देणारी प्रतीकेच होत. सत सुन्दरर हा आपल्याजवळील प्रत्येक वस्तु ही परमेश्वराचीच देणगी आहे अशा दृढ श्रद्धेनेच सर्व गोष्टीबद्दल परमेश्वराची प्रार्थना करतो. संगीताचा उपयोग भावनांच्या उद्दीपना-साठी करण्याऐवजी संत संबन्धर (सातवे शतक) म्हणतो त्याप्रमाणे त्या सगीताकडे नादब्रह्म म्हणून पाहणें — त्यामुळे मनाचा सयम करून परमे-श्वराशी ऐक्य साधणे, अशाकडे करतां येईल. भक्तिसंप्रदायामध्ये ‘नैतिक’ सदाचाराला निरपवाद सर्वोच्च प्राधान्य दिलेलें आहे. संत अप्पर (इ. स. सातवें शतक) याने दयामूल धर्म म्हणजेच परमेश्वर होय, असें म्हटले आहे. शैव पंथ असे मानतो की, परमेश्वर जरी सर्वशक्तिमान् असला तरी त्याच्या सर्वशक्तिमत्त्वाला नीतीच्या मर्यादा आहेत. त्या काळांतील हीनदीन पतिताच्या जीवनात भक्तिसंप्रदायाने आशावाद निर्माण केला. मूर्तिपूजा व मदिरे हा भक्तिसंप्रदायाचाच एक भाग बनला सतत वाढत्या विस्ताराची मदिरे सर्वत्र निर्माण होऊं लागलीं आणि ती समाजाची केंद्रे बनून त्यातून समाजाच्या सर्व विविध अंगांचें दर्शन होऊ लागले, पूजाविधीचे अग म्हणून मदिरातून ‘अळ्वार’ आणि ‘नायनमार’ यांची भक्तिगीतें गाइली जाऊ लागली ह्या सतांचा सदेश पूर्वसागरापर्यंत पोहोचला आणि तेथील थायलंडसारख्या देशांतून ‘घावै-तिरुवैम्बवई’ या नांवाचे उत्सव राष्ट्रीय प्रमाणावर साजरे होऊं लागले. अन्तल कवीच्या ‘विरुघवै’ आणि माणिक्यवाचकर कवीच्या ‘तिरुवेम्पवई’ ह्या दोन ग्रंथांवरूनच या उत्सवाला वरील नाव पडलें.

तिरुमूलर आणि तंत्रशास्त्र : संत तिरुमूलर (पाचवें अगर सहावे शतक) या शैव कवीचा ‘तिरुमंतिरम्’ हा तन्त्रग्रथ असून त्यामध्ये यत्र, मंत्र, मुद्रा, योग आणि ज्ञान यांवर भर दिला आहे. शैव संप्रदायाने चतुश्रेणी मार्ग सागितला असून त्यामध्ये (१) चरिया म्हणजे फुले इत्यादि पूजासाहित्य वाहत मदिराला प्रदक्षिणा करणे, (२) क्रिया म्हणजे भावनायुक्त पूजा, (३) योग आणि (४) ज्ञान यांचा समावेश होतो.

दासमार्ग, सत्पुत्रमार्ग, सहमार्ग आणि सन्मार्ग या नांवानेंपण यांचा उल्लेख केला जातो. या मार्गांचें विवेचन करणारे अनेकानेक आगमग्रंथ या काळांतच तामिळ प्रदेशांत निर्माण झाले.

'तिरुमूलर' हा उत्तरेकडून कैलासाहून आला अशी दंतकथा आहे. उत्तरेकडील शैव संप्रदायाचा दक्षिणेंतील शैव संप्रदायावर फार मोठा परिणाम झाला असला पाहिजे, असें अनुमान यावरून काढणें शक्य आहे. प्रसिद्ध नायनमार साधूंना 'समयाचार्य' म्हणतात; परंतु शैव सिद्धान्तानुसार तामिळ भाषेंत तत्त्वज्ञान प्रसृत करणाऱ्या संतांना 'संतानाचार्य' म्हणतात. तेराव्या शतकातील मेयगन्तर हा त्या संतपरंपरेंतील आद्यसंत होय; परंतु पूर्वीहि ह्या तत्त्वज्ञानावर रचना झाली होती, असे लोकगीत-वाङ्मयावरून दिसून येते

शैव सिद्धान्त : दक्षिण भारतांतहि शैव सिद्धान्त या आधीचा (प्राचीन) असला पाहिजे. सातव्या शतकाच्या सुमारास विद्यमान असलेल्या 'राजसिंह पल्लवा'ची त्याच्या शिलालेखांत 'शैवसिद्धान्त-शिखामणि' अशी प्रशस्ति केलेली आढळते. केरळ हा जेव्हा तामिळ प्रदेशाचा भाग होता तेव्हा आठव्या शतकांत झालेले 'शंकराचार्य' हे-पण ह्या पवित्र तामिळ भूमीचेच सुपुत्र होत. त्यांनी 'शैव-सिद्धान्त' ही संज्ञा वापरली असून या सिद्धान्तानुसार शिव हा 'निमित्तकारण' आहे, असें मानलें आहे. 'आचार्य सुदर पांड्य' (६ वें शतक) आणि स्वतः शंकराचार्य हे बहुधा 'शिवाद्वैत' सिद्धान्ताचे अनुयायी असावेत, असे आचार्यांच्या 'शिवानंद-लहरी' या रचनेवरून वाटतें. 'सौन्दर्य-लहरीच्या' कर्त्यास (शंकराचार्यास ?) संत चंपंतर यांच्या तामिळ-मधील भक्तिकाव्याचा चागलाच परिचय असला पाहिजे; कारण स्वतः आचार्यांनीच त्याच्या नादमधुर गीताचा उल्लेख केला आहे.

परंतु तत्त्वज्ञानाच्या पद्धतशीर बांधीव ग्रंथरचनेला सुरुवात झाली ती मेयकन्तर (तेरावें शतक) यांच्यापासूनच होय. 'शिवज्ञानबोधम्' या संस्कृत ग्रंथाचें मूळ त्यांच्या 'शिवाननपोतम्' या तामिळ ग्रंथांत आहे. त्यांचा मानवाचकम् काटन्तर हा शिष्य तीन पदार्थ मानतो : (१) पति, (२) पशु आणि (३) पाशम्. मोक्षावस्थेमध्येदेखील हे तीन पदार्थ नष्ट होत नाहीत. त्या वेळी पशूचे चित्‌मध्ये, पतीचें सत्‌मध्ये आणि पाशमूचें आनंदामध्ये रूपांतर होतें. मोक्ष म्हणजे सच्चिदानद-रूपच होय. यामुळे नंतरच्या काळांत होऊन गेलेल्या वल्लभाचार्यांच्या 'शुद्धाद्वैता'ची आठवण होते. तयुमनवर हा सतराव्या शतकांत होऊन गेलेला संत मेयकन्तराच्या तत्त्वज्ञानाला 'पुनीतम्' म्हणजे 'शुद्ध' असे म्हणतो. मेयकन्तराचा एक शिष्य 'अरुलनन्दी शिवाचार्य' (तेरावें शतक) हा आगमशास्त्रातील सुप्रसिद्ध पंडित होता आणि त्याने आपल्या शिवज्ञानसिद्धियार या श्रेष्ठ ग्रंथांत मेयकन्तराच्या तत्त्वज्ञानाचें आगम-शास्त्राच्या आणि भक्तिसंप्रदायाच्या परिभाषेंत सुंदर विवेचन केलें आहे. अरुलनन्दीचा शिष्य संत मरैनान संबंधर् (तेरावें शतक) याने कोणताहि ग्रंथ लिहिला नाही, असें परंपरेवरून कळतें. तो गूढवादी असून जातिसंस्थेच्या निर्बंधांना जुमानत नसे. उमापतिशिवम् (चौदावें शतक) हा चिदंबरम्‌च्या मंदिरातील एक पुजारी त्याचा शिष्य बनला. तो स्वतः थोर गूढवादी होता. त्याचें तामिळ भाषेत बरेंच साहित्य असून त्याने केवळ गूढवादाचेंच नव्हे, तर मेयकन्तराच्या तत्त्वज्ञानाचेंहि विवरण केलें आहे. अरुलनन्दी आणि उमापतिशिवम् या उभयतांनीहि त्या काळी प्रचलित असलेल्या तत्त्वज्ञानाची थोडीफार माहिती दिली आहे.

शैवपंथाचे संप्रदाय : 'मायावादा'चा उमापतीने परामर्श घेतला आहे. त्यांत मायावादाचें विस्तृत विवेचन आलें असून, त्याचें खंडनहि केलेलें आढळून येते त्यानंतर शैवपंथाच्या विविध संप्रदायावर चर्चा करून त्याने त्यांच्यावरहि टीका केली आहे. ऐक्यवाद, पाषाणवाद, भेदवाद, शिवसमवाद, संक्रान्तवाद, ईश्वर-अविकारवाद, निमित्त-कारणपरिणामवाद आणि शैववाद या सर्वांचा सारांशरूपाने परामर्श घेऊन तो त्याच्यावरहि टीका करतो 'ऐक्यवाद' म्हणजे बहुधा 'वीरशैव' संप्रदायच असावा. त्या मताप्रमाणे मलपरिपाक आणि शक्ति-निपात या अवस्था प्राप्त झाल्या की परमेशाच्या कृपेमुळे धन्य होऊन ज्याप्रमाणे घाण धुऊन टाकली की कापड शुभ्र होतें, त्याप्रमाणे दोष आणि अशुद्धि यांच्यापासून जीवात्मापण मुक्त होतो. त्यानंतर ज्या-प्रमाणे पाणी पाण्याशी एकरूप व्हावें त्याप्रमाणे 'जीवचित्' आणि 'शिवचित्' मोक्षामध्ये एकरूप होतात.

'पाषाणवाद' आपणास 'वैशेषिक' दर्शनातील मोक्षाची आठवण करून देतो. मोक्षामध्ये दुःखाचा संपूर्ण अभाव असून जीवाला एखाद्या पाषाणाप्रमाणे दुःखाची अगर क्लेशाची जाणीव नसते. भेदवादाचे प्रतिपादन असे की, ज्याप्रमाणे तांबें परिसाच्या स्पर्शामुळे आपला चढलेला गंज टाकून चकचकीत सोने बनते, त्याप्रमाणे सद्‌गुरुरूपी परिसाचा स्पर्श होतांच जीवात्म्याचें सर्व दोष झडून जातात आणि तो शाश्वत शुद्ध होतो ही खरोखर भगवंताची थोर कृपाच होय.

'शिवसमवादा'ची अशी धारणा आहे की, ज्याप्रमाणे माशीच्या गुणगुणण्याचा ध्यास घेऊन अळी ज्याप्रमाणे काही काळानंतर माशीच बनते, त्याप्रमाणे जीवात्मा परमात्म्याकडे सतत ध्यान लावून राहिला तर त्याला खरें ज्ञान प्राप्त होते आणि परमेशाच्या पंचसिद्धि प्राप्त होऊन तो परमेशच होतो.

'संक्रान्तवादा'चे म्हणणें असें की, ज्याप्रमाणे मुखावरील मलिनता धुऊन काढल्यानंतर स्वच्छ आरशांत आपला चेहरा स्पष्ट दिसतो, त्या-प्रमाणेच परमेशाची कृपा जीवात्म्यामध्ये प्रकाशमान होते ह्या अवस्थे-मध्ये, ज्याप्रमाणे इंधन अग्निमयच होतें किंवा गवताची काडी मिठात राहिल्यास ती मीठच होऊन जाते त्याप्रमाणे जीवात्मा ईश्वररूप होतो. 'जीवा'ची इंद्रियें 'शिवा'ची इंद्रियें बनतात. तेव्हा फक्त एक 'चित्'चेंच अस्तित्व असतें. 'अहं' आणि 'मम' यांचा सर्वांशाने लय होऊन त्यांची जाणीव उरत नाही.

'ईश्वर-अविकारवादाचा' सिद्धान्त असा आहे की, 'मूलमल' जेव्हा आपल्या आत्म्यावरील आपली पकड सैल करतो आणि जेव्हा ईश्वर ज्ञानाचा प्रकाश देऊं करतो, तेव्हा आत्मा शिवाच्या कृपेमुळे ईशाशी संमिलित होतो आणि त्याला पुन्हा क्लेशभोग उरत नाहीत. ईश्वराच्या चरणांच्या छायेंत त्याची जन्ममृत्यूच्या दुःखापासून कायमची मुक्तता होते.

'निमित्तकारणपरिणामवाद' असें मानतो की, सर्व जग हे ईश्वराचे रूप आहे, त्यामुळे जगांत अचेतन अशी वस्तूच नाही. सर्व परमेश्वरच आहे आणि तोच एकमात्र पदार्थ आहे. जेव्हा आपण स्वतः आणि ईश्वर एकच आहोंत याची अनुभूति येते तेव्हा सायुज्य प्राप्त होते जेव्हा आपलें शरीर आणि आत्मा शिवांत विलीन होतात तेव्हा मल गळून पडतो आणि चित् 'तुरीयातीत' अवस्थेला पोहोचतें. परमेशाच्या कृपेने जीवात्मा परमात्मा होतो. ही अविकार्य अशी 'शिवगति' होय.

'शैववादा'चे प्रतिपादन असे की, जेव्हा 'मलपरिपाक' अथवा 'शक्तिनिपात' सिद्ध होतो तेव्हा परमेश्वर कृपेच्या स्वरुपात आविष्कृत होतो आणि आत्म्याला मुक्त करतो 'इंद्रियें' आणि 'मल' आत्म्यापासून विलग होतात परमेश्वर आत्म्याला ज्ञान-प्रदान करतो आणि नंतर आत्मा स्वत.ला आणि परमेश्वराला सत्यस्वरूपात ओळखतो. जीवात्मा आणि परमात्मा इतके एकरूप होतात की, आनदाची अनुभूतिपण लोप पावून मागे पडते

चौदाव्या आणि पधराव्या शतकातील काल सर्जनशील विचार-सरणीचा होता 'चिदवरम्' येथील सवध (पधरावे शतक) याने 'आनदवादा'चा सिद्धान्त पुढे माडला. आनंद हा आत्म्याचा स्वभाव असून, तो 'मोक्षा'मध्ये स्वानदाचाच अनुभव घेत असतो. हा अनुभव 'शिवानदा'चा नसतो हा शिवानुभव नसून स्वानुभवच आहे.

दशकार्य . 'धर्मपुरम्' आणि 'तिरवावा दुटुराइ' येथील मठाधिपतीनी शैवपथावर काही ग्रथ लिहिले असून ते 'पंतर चात्तीरम्' (भांडारशास्त्र) या नावाने प्रसिद्ध आहेत हे मठाधिपति आपल्या आध्यात्मिक परपरेचे मूळ 'उमापतिशिवम्'पासून सागतात. त्या ग्रथात त्यानी आपले आध्यात्मिक अनुभव ग्रथित केले आहेत. ह्या मठाधिपतीना 'पतर' म्हणजे आध्यात्मिक ज्ञान आणि अनुभव यांचे भाडार असे म्हणत असत. त्यामुळे त्या ग्रथाची शीर्षकेहि त्याच प्रकारची आहेत ह्या ग्रथातील महत्त्वाचा विशेष म्हणजे 'दशकार्य'-सिद्धान्ताचें विवरण आणि त्याची पद्धतशीर मांडणी हा होय. दशकार्य म्हणजे 'शिवानुभवा'कडे नेणाऱ्या आध्यात्मिक अनुभवाच्या दहा अवस्था अथवा दहा पायऱ्या होत त्या अवस्था अशा : (१) 'तत्त्वरूप' म्हणजे विश्वाच्या विविध अगाचें वस्तुनिष्ठ ज्ञान, (२) 'तत्त्वदर्शन' म्हणजे स्वत.ला स्वत चे शरीर, इंद्रिय इत्यादींशी एकरूप मानून येणारा विश्वाचा साक्षात् अनुभव, (३) 'तत्त्वशुद्धि' म्हणजे विश्व हेच सर्वस्व नसल्याची आणि आपण स्वत: विश्वाहून भिन्न असल्याची जाणीव, (४) 'आत्मरूप' म्हणजे विश्वाहून आणि शरीराहून अतीत असलेल्या स्वत च्या आध्यात्मिक सत्याचे ज्ञान, (५) 'आत्मदर्शन' म्हणजे स्वत च्या अस्तित्वाची जाणीव, (६) 'आत्मशद्धि' म्हणजे आत्मादेखील अतिम सत्य नाही, या जाणिवेतून निर्माण होणारी ईश्वराच्या सर्वचालकत्वाची भावना, (७) 'शिवरूप' म्हणजे शिवाचें ज्ञान. (८) 'शिवदर्शन' म्हणजे शिवाचें दर्शन, (९) 'शिवयोग' म्हणजे शिवाशी मिलन आणि (१०) 'शिवभोग' म्हणजे जेथे दोन वस्तूच्या मिलनाची जाणीव नष्ट होऊन दिव्य आनंद निर्माण होतो, ती अंतिम अवस्था.

दुसऱ्या एका 'तुगलरु पोतम्' (चौदावे शतक) या ग्रंथात आध्यात्मिक प्रगतीच्या मार्गावरील तेरा पायऱ्याचे वर्णन केलें आहे. 'नम्मलवार'च्या कवितामधून मोक्ष अथवा वैकुठप्राप्तीकडे नेणाऱ्या गूढ अनुभूतीचें आत्मप्रकटन झाले आहे असें 'वैष्णवपथीय' मानतात. त्याच्या कवितांमधून आढळणाऱ्या, दांपत्यामधील गूढरम्य प्रेमाच्या परिभाषेत वर्णिलेल्या साक्षात्कारवादाचे वैष्णवपंथीयानी स्पष्टतया विवरण केले आहे; आणि त्या साक्षात्कारवादाचे उदाहरण म्हणून ते 'आचार्यहृदयम्' (लेखक . अलकीय ननवल नमोयर–तेरावे शतक) या ग्रंथाकडे अंगुलिनिर्देश करतात. अशाच प्रकारच्या स्वत.च्या आध्यात्मिक अनुभूतीतून होणाऱ्या 'शिवयोग' आणि 'शिवभोग' या दोन अवस्थाच्या प्राप्तीचे काव्यात्म वर्णन संत 'मणिक्कवचकर' (इ. स. नववे शतक) याच्या 'तिरुवक्कम्' या ग्रथांतून आले आहे, अशी शैवपथीयाची धारणा आहे याच विचारसरणीमुळे पुढे चौदाव्या शतकांत या ग्रंथातील प्रत्येक स्तोत्राला स्वतत्र शीर्षक देऊन त्या-त्या स्तोत्रातून प्रतीत होणारी गूढ अनुभूतीची अवस्था सूचित करण्याचा प्रयत्न केला आहे 'मणिक्कवचकर'चा दुसरा ग्रंथ 'तिरुक्कोवइयार'. यांत चारशे स्वगत भाषणाचा समावेश केला आहे. वाह्यत. स्वगत भाषणे सामावणाऱ्या या ग्रथात एक प्रियकर आणि त्याची प्रेयसी यांचे मिलन दर्शविलें असून, त्यामधून गूढ अनुभूतीच्या चारशे अवस्थाचे वर्णन केले आहे, असा त्याचा अर्थ लावला जातो.

दशकार्य आणि इत्तर दर्शनें : भिन्न-भिन्न उपासना म्हणजे आध्यात्मिक प्रगतीच्या श्रेणीवरील भिन्न-भिन्न पायऱ्या होत. अशा रीतीने त्याच्यात सुसवाद निर्माण करण्याचे कार्य 'शैवसिद्धान्ताने' केले आहे, असे वर म्हटलेच आहे. परंपरेने सहा दर्शनाना मान्यता दिली आहे; परतु वस्तुत. सहापेक्षा कितीतरी अधिक दर्शने उपलब्ध आहेत. त्यामुळे तामिळ परंपरेतील 'शैवसिद्धान्तवादी' तत्त्वज्ञानामध्ये आन्तरपथ आणि बाह्यपंथ अशी विभागणी करतात. त्यांतहि पुन्हा उपविभाग आहेतच. केंद्रस्थानी शैवसिद्धान्त असून, त्यापुढे लगेच आन्तरतम मानल्या गेलेल्या सहा शैवपथांना स्थान आहे. हे सहा पंथ म्हणजे 'उमापतिशिवम्' याने वर्णिलेले 'पाषाणवाद' वगैरे होत. त्यानंतर दर्शनांमध्ये सहा आन्तरपंथांचा क्रम लागतो, त्यानंतर सहा बाह्य पंथ येतात, आणि शेवटी बाह्यतम अशा सहा दार्शनिक पंथाचा निर्देश येतो. ह्यामध्ये वेदांतील सर्व वचनांना सारखें महत्त्व न देणाऱ्या आणि शैव पंथाचा स्वीकार न करणाऱ्या अशा जडवाद, बौद्धमत, सांख्यदर्शन वगैरेंचा समावेश होतो. ही माडणी अठराव्या शतकांतील शिवाननयोगी याच्या मताप्रमाणे आहे.

शांकर वेदान्त : दक्षिण भारत हा एके काळी दार्शनिक विचारांचें केंद्र होता. 'आचार्य सुंदर पांड्य' (आठवें शतकपूर्व) हा केवळ राजाच होता असें नव्हे, तर तो दार्शनिक आणि सतहि होता. 'शकराचार्यां'चा जन्म उत्तर केरळातील कालडी गावी झाला असला तरी आठव्या शतकांत हा भाग तामिळभूमीचाच प्रदेश होता शंकराचार्य अगर त्यांचे उत्तराधिकारी यानी लिहिलेल्या 'सौंदर्यलहरी'मध्ये 'तिरुज्ञान चंपंतर' (सातवें शतक) याच्या स्तोत्रांचा उल्लेख असून, त्याचा 'द्रविडशिशु' असा उल्लेख केलेला आहे. 'मणिप्रवाळ' शैलीत लिहिलेल्या एका अद्वैत-वेदान्त-ग्रंथाचे–ताडपत्री हस्तलिखिताचें–एक पान तिबेटमधील एका गंथालयात नुकतेच आढळले आहे. (त्यांतील अक्षर-लेखन-पद्धतीवरून पाहता, हा ग्रथ बाराव्या अगर तेराव्या शतकांत लिहिलेला असावा, असें वाटतें)

तांडवराय स्वामिगल याने लिहिलेलें 'कैवल्य-नवनीतम्' (सतरावे अगर सोळावे शतक) हे काव्य विशेष उल्लेखनीय आहे तामिळमधील ही अतिरसाळ पद्यरचना असून, तीमध्ये शकराचार्यांच्या अद्वैत-वेदान्ताचें विवेचन केले आहे. एका शंकू नावाच्या कवीने (इ स. सतरावें शतक) त्याचा सस्कृत-भाषेमध्ये अनुवाद केला आहे.

'नानाजीववाद-क-कतलई' हा गद्यग्रथ (एकोणिसाव्या शतकाच्या

आधीचा) अद्वैत-वेदान्ताचा परिचय करून घेण्यासाठी प्रवेशपुस्तक म्हणून तामिळ विद्यार्थी वाचतात.

तिरुवन्नमलईचे भगवान् रमणमहर्षि हे अद्वैत-पंथांतील शेवटचे संत आणि कवि होऊन गेले. इ. स. १९५० मध्ये त्यांचें निर्वाण झाले.

विश्ववाद हीच मूलभूत प्रवृत्ति : शंकम् युगामध्ये विश्ववादाकडे आणि समन्वयाकडे झुकलेली एक प्रवृत्ति आपणांस आढळून येते. शंकम् किंवा 'कविपरिषद्' या कल्पनेंतच कवींच्या लोकशाहीचा अंतर्भाव होतो. 'कनियन पुकुन्रानार' ह्या शंकम् कवीने आपल्या काव्यांतून असें म्हटलें आहे की, "जगांतील कोणतेंहि खेडें ही माझी जन्मभूमि असून जगातील प्रत्येकजण माझा आप्तसंबंधी आहे." तिरुवल्लुयार (दुसरें शतक) याने तर स्पष्ट सवालच केला आहे की, जगांतील प्रत्येक प्रदेश जर आपली जन्मभूमि झाली आणि प्रत्येक गाव जर आपला जन्मगाव झाला, तर मग आमरण अध्ययन करीतच कां राहूं नये ? तिरुमूलर (पाचवें अगर सहावें शतक) यानेहि असें प्रतिपादिलें आहे की, जगांतील मानवांचें एकच कुटुंब आहे. तिरुमूलर यांचा उल्लेख करणारे एक संतकवि 'चुन्तरार' (आठवें शतक) यानी आपल्या काव्यांत प्रेम आणि सेवा यांवर आधारलेल्या स्थलकाल-निरपेक्ष अशा ध्येयसंपन्न लोकशाहीचा गुणगौरव गाइला आहे. 'जो सर्व भिन्न-भिन्न मतांमध्ये सुसंवादित्व निर्माण करतो तोच खरा ग्रंथ आणि तेंच खरे दर्शन होय, असें मत उमापति-शिवम् (तेरावें शतक) यांनी प्रतिपादिलें आहे.

सिद्धपंथाचें तत्त्वज्ञान : धार्मिक आणि दार्शनिक विचारांची सर्वसंग्राहकता ही आणखी एक विशेष प्रवृत्ति एतद्विषयक तामिळ वाङमयांतून आढळते. दुसरीहि एक अशी प्रवृत्ति दिसून येते की, जाति-संस्था आणि कर्मकांड यांचें सक्त पालन केलें तरी सामान्य माणसाने त्याची धर्माशी गल्लत करतां कामा नये. प्रत्येक तामिळ माणूस 'सिद्धपंथा'चा उल्लेख (पाचव्या शतकापासून पुढे) मोठ्या प्रेमाने आणि आदराने करतो. ह्या पंथाचा ह्या दोन प्रवृत्तींवर भर आहे. या सिद्धपंथाच्या विचारांत अनेक गोष्टींचा प्रभाव पडून त्यांचें मिश्रण झालेलें दिसून येतें. उदा.—गूढवाद; प्राणिमात्रावद्दलचें—विशेषत: पीडित आणि दलित समाजावद्दलचे—प्रेम; जातिसंस्था आणि कर्मकांड ह्यांविरुद्ध बंड; 'रसेश्वरवाद' म्हणजे देह देवाचें मंदिर अशी आदरभावना; योगाभ्यास; औषधविज्ञान, जें सिद्धाचें असें खास मानले जातें; सुफीचे विचार; किमया आणि रसायन; तंत्रपंथांतील विचार, लोकसाहित्यांत आढळून येणारी वृत्ते व छंद, रूपककथा आणि बोधकथा व संकुचित पंथीय भावनेबद्दल तिरस्कार. तामिळमधील सिद्धांच्या काव्य-वाङमयांतून आढळणाऱ्या 'कोरक्क' आणि 'मच्छिन्द्र' ह्यांसारख्या नांवांवरून 'नाथपंथा'चा प्रभाव स्पष्टच होतो. काही मुसलमान कविहि या पंथाचे अनुयायी असल्याचें दिसतें. सिद्धपंथांतील 'कुटुंपई चित्तर इताइक्कतर' किंवा 'चित्तरधनगर', 'अलुकनी चित्तर' इत्यादि सिद्धांनी लोकगीतांच्या छन्दानुसार लिहिलेली काही गीतें समाजांत लोकप्रिय आहेत.

ज्या गीतामधून अशा प्रकारची वैचारिक सर्वसंग्राहकता आढळून येते तीं गीते सिद्ध-संप्रदायाचीं आहेत, अशी सर्वसामान्य माणसाची समजूत दिसून येते. अळ्वार आणि नायनमार यांचीहि काही गीतें ह्या सिद्धपंथाचीच आहेत, असे कित्येक वेळां मानून गौरविली जातात. तिरुमूलर याच परपरेचा होता, असा एक समज समाजांत रूढ आहे. ह्यानंतर येणारा चिववक्कीयार हा सिद्धसंप्रदायी होण्यापूर्वीचा वैष्णव अळ्वार तिरुमलीचाई-अळ्वार (सातवें शतक) होय, असा एक समज आहे. पट्टीनट्टरची काही गीतें उपलब्ध आहेत; पण हा दहाव्या शतकांतील शैवपंथीय संत नसून, त्याच नांवाचा विजयनगरकालीनसं तकवि होय. त्याची रचना सुबोध आहे. सिद्धपंथीयांचा आणि उत्तरकालीन कवींचा एक विशेष उल्लेखनीय असा आहे की, त्यांनी पट्टीनट्टर, भर्तृहरी, तिरु-वल्लुवर, अगस्त्यर आणि मच्छिन्द्र यांसारख्या पूर्वकालीन प्रसिद्ध सिद्धांचीं नांवें धारण केली होती. सतराव्या शतकांतील तायुमानवर याने सिद्ध-पंथीयांचा उल्लेख केला आहे. निरनिराळ्या धर्मपथांतील 'समन्वय' अगर 'समरस' उलगडून दाखविण्याचें कार्य ह्या संतकवीने केलें आहे. तो स्वत: शैव असून त्याने 'मेयगन्तर' (तेरावें शतक) ह्यासारख्या शैव सिद्धान्ती आचार्याची प्रशंसा केली आहे. सतराव्या शतकांतील 'संतलिंग' या 'वीरशैव' कवीने आपल्या 'अविरोत' 'उन्तियर' या ग्रंथांत अविरोध किंवा सर्व धर्म आणि दर्शने यांच्यातील संघर्षाचा अभाव, या तत्त्वाचा फार जोरदार पुरस्कार केला आहे. अठराव्या शतकांतील 'चितम्पर चुवमी' ह्याने सदर तत्त्वज्ञाच्या गीतांवर भाष्य लिहून त्याच्या दृष्टिकोणाचा समजांत प्रसार करून, त्याला लोकमान्यता मिळवून दिली. एकोणिसाव्या शतकातील संत रामलिंग हा पण सिद्ध होता. आपल्या सिद्धपंथीय गुरूंचा आदरपूर्ण उल्लेख करणारा सुब्रह्मण्यम् भारती हा विसाव्या शतकांतील एक सिद्ध होय, असें म्हणतां येईल.

नीतिशास्त्रीय विचार : तामिळ समाजाने आपल्यापुढे ठेवलेल्या आदर्शाचा आविष्कार 'शंकम्' काव्य-वाङमयाने केला आहे त्या काळांतील मौलिक, नैतिक कल्पनांची आपणांस त्यावरून ओळख होतेच. 'शंकम्' काव्यांत 'अकम्' आणि 'पुरम्' म्हणजे आन्तर आणि बाह्य असा विभाग करतात. 'अकम्' म्हणजे आन्तर म्हणजे अव्यक्तविषयक काव्य; आणि 'पुरम्' म्हणजे बाह्य म्हणजे व्यक्तिविषयक काव्य असा त्याचा सुबोध अनुवाद करतां येईल. यांची परिणति शेवटीं अनुक्रमें कौटुंबिक जीवन अगर प्रेमविषयक कविता, आणि बाह्य जग अगर सामाजिक जीवनावरील कविता ह्यामध्ये झाली. पूर्वीच्या काळी हें सामाजिक जीवन आळीपाळीने युद्धमय जीवन आणि शांततामय जीवन यांनीच भरलेलें होतें. 'शंकम्' युगांतील एकूण २३८१ काव्यपंक्तीपैकी १८६८ काव्यपंक्ति 'अकम्' विभागांतील आहेत. ह्यावरून आदर्श प्रेमाला जीवनांत दिलेलें महत्त्व आणि त्या प्रेमावर अधिष्ठित असलेल्या कौटुंबिक जीवनाला दिलेलें गौरवास्पद स्थान, ही व्यक्त होतात. त्या काळी संन्यास अज्ञात नव्हता; परंतु त्यांत वेष इत्यादि बाह्य उपाधींना दिलेल्या प्राधान्यामुळे त्याचा समावेश दुसऱ्या प्रकारच्या म्हणजे व्यक्त-विषयक काव्यामध्ये करण्यांत आला. समाजाची सेवा करणें (अइन-कुरुनुरु) हें प्रेमावर अधिष्ठित असलेल्या कौटुंबिक जीवनाचें साध्य आणि ध्येय आहे. त्याचप्रमाणे उत्कृष्ट आदर्शाच्या अभ्यासाने पूर्णता प्राप्त करून घेणें हेहि त्या जीवनाचें आणखी एक ध्येय आहे (विरन्ततु पाविरल तोल्काप्पियम्). 'तोल्काप्पियम्'-मध्ये 'पुरुषार्थाचा' निर्देश आहे; परंतु स्पष्टपणें मात्र तीनच पुरुषार्थ म्हणजे धर्म, अर्थ आणि

काम यांचाच उल्लेख आहे. ह्यावद्दल दोन विचारप्रवाह किंवा मते आहेत. एका मताप्रमाणे ('इन्पमुम पोरुलुम् अरनुम्'–तोतकाप्पियम्) काम ही इतर पुरुपार्थांची प्रेरणाशक्ति आहे. दुसऱ्या मताप्रमाणे धर्मा-मुळेच वहुधा वाकीच्या पुरुपार्थांना आदर्श ध्येये प्राप्त झाली आहेत. तिसरापर्ण एक विचारप्रवाह आहे तो वहुधा अर्थशास्त्रज्ञानी पुढे माडलेला असावा. या मतानुसार मानवी जीवन जगणे ज्यामुळे शक्य होते, तो अर्थ हाच सर्व पुरुपार्थांचा आधार आहे.

धर्मावद्दल अनेक कल्पना रूढ आहेत. स्वर्गातील मधुर फळे चाखायला मिळावीत म्हणून मनुष्य धार्मिक जीवन जगतो, ही त्यातलीच एक कल्पना आहे; परतु धर्माविषयीच्या या कल्पनेमागे व्यापारी किंवा वणिग्-वृत्ति असल्यामुळे ही कल्पना काहीनी हास्यास्पद ठरविली आहे (अरविल यनिकन् अल्लन-पुरम्). त्याच्या मतानुसार धर्म हा पूर्ण पुरुषाचा मार्ग म्हणून आचरावयाचा असतो. ह्या पूर्ण पुरुपाला 'चनरोन' असे म्हणतात आणि पूर्णत्वाच्या कल्पना युगायुगाप्रमाणे वदलत असतात युद्धकाळामध्ये विजयी योद्धा (चारोन क्कुरल-पुरम्) हा पूर्ण पुरुप होता; पण हळूहळू पूर्णत्वाची दुसरी निराळी कल्पना रूढ झाली. पूर्ण पुरुपाचे व्यक्तिमत्त्व संस्कृति, प्रेम, सामाजिक गुण आणि बुद्धिमत्ता या गुणानी युक्त असले पाहिजे, हा विचार रूढ झाला. 'पुरम्' काव्यवाङ्मय विजयाची गौरवगाथा गाते. प्रारंभी विजय म्हणजे युद्धभूमीवरील विजय, हीच कल्पना सर्वमान्य होती; परतु लवकरच 'तोत्काप्पियम्'च्या काळापासून विजय हा युद्धभूमीपुरताच मर्यादित नसून, तो जीवनाच्या सर्व क्षेत्रामध्येहि प्राप्त करता येतो, याची जाणीव स्पष्ट झाली. मनुष्य जीवनातील कोणत्याहि स्थानावर अधिष्ठित असला, तरी आपल्या नियत कर्माच्या परिपूर्णतेने त्याला विजयाचा धनी होता येते. उत्कर्प किंवा विजय दोन प्रकारचा असतो. कोणताहि विरोध न होता आपोआप प्राप्त झालेल्या विजयाला 'मुल्लई' म्हणतात विरोधावर आणि अडचणीवर मात करून खेचून आणलेला उत्कर्प अगर विजय दुसऱ्या प्रकारचा होय. ह्या विजयाला खरा विजय म्हणजे 'वकई' म्हणतात. कविसंकेताप्रमाणे या विजयी वीराना 'पाटुआण्' या विरुदाने कवि गौरवतात.

कांची . प्रेम हे पुरुपार्थांच्या पूर्ण जीवनाचा रथ हाकणारी प्रेरणा-शक्ति आहे, असे मानण्याऐवजी प्राचीन तामिळ साहित्यांत 'काची' या कल्पनेचा पुरस्कार केलेला आढळतो या कल्पनेत ऐहिक जीवनांतील सर्व अगोपागांच्या नश्वरतेवरच भर दिला आहे. 'तोत्काप्पियम्'च्या 'नच्चिनार्क्किनियर' (इ. स. पधरावे अगर सोळावें शतक) नामक एका भाप्यकाराचें म्हणणं असे आहे की, या कल्पनेमुळे अनित्य, वदलणाऱ्या जगापासून अविकारी अथवा अव्यक्त एकत्वाकडे जाण्याची मनुप्याला प्रेरणा मिळते. मनकुटी मरुतनर ह्या 'शंकम्' कवीने 'काची' किंवा नश्वरतेच्या कल्पनेचा आणखी एक अर्थाविष्कार स्पष्ट करुन, ती कल्पना विशद केली आहे : "अनेक विजयी राजे मृत्यु पावले आहेत. या नश्वरतेमुळे, हे पाडच राजा, तुझ्या मनांत पूर्ण जीवनावद्दल निष्ठा उत्पन्न होवो. हे पूर्ण जीवन केवळ कीर्तिदायकच नसावें तर ते उपयुक्तहि असावें; हे केवळ वैभवसंपन्नच नसावें तर ते शातिमयहि असावे; तुझ्या वैयक्तिक सुखावरोवर सामाजिक कल्याणाशी ते सुसंवाद निर्माण करणारे असावे." ॲरिस्टॉटलच्या भापेत वोलावयाचे झाले, तर मरुतनर कवीने संयमित जीवनावरच भर दिलेला दिसतो; परतु अर्थात् हे पूर्ण जीवन व त्याची कल्पना वौद्धाच्या मध्यम मार्गाहून भिन्न आहे.

धर्म आणि तत्त्वज्ञान याच्याप्रमाणेच नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रातहि आपणास ही धर्मपथनिरपेक्ष सर्वसंग्राहकता दृग्गोचर होते. आपल्या जैन नीतिनियमावरच भर देणारे काही थोडे आग्रही जैन ग्रंथ मात्र याला अपवाद आहेत. तामिळ काव्यवाङ्मयातील नीतिशास्त्रावरील वाकीच्या सर्व ग्रथानी सर्वमान्य अशा मानवी परिपूर्णतेच्या नैतिक आदर्शाचेच चित्र रेखाटले आहे.

सर्व तामिळ ग्रंथांमध्ये तिरुवल्लुवर (दुसरें शतक) याचा 'तिरु-क्कुरल' हा नीतिविपयक चुरचुरीत सुभापिताचा ग्रंथ वहुधा सगळचात जुना असावा. ह्या ग्रथात सर्वांगीण सुसवादी व्यक्तिजीवनाचें तत्त्वज्ञान सांगितले आहे. या ग्रथाला 'मुप्पल' किंवा वरील 'तोलकाप्पियम्' मधील परपरेंत दर्शविल्याप्रमाणे धर्म, अर्थ आणि काम यांचाच केवळ विचार करणारा ग्रंथ म्हणून 'त्रिवर्ग' अशी नांवे आहेत. मोक्ष हा पुरुपार्थ, धर्माचाच एक भाग आहे 'मरिन्तु वर नेरी' म्हणजे संसारामध्ये पुन्हा न परतण्याचा मार्ग, हे त्याचे सूत्रमय नाव आपणास व्रह्मसूत्रांतील 'न स पुनरावर्तते' या वचनाचे स्मरण करून देते. हा मार्ग म्हणजे अहं आणि मम या वृत्तीचा त्याग करण्याचा मार्ग होय (वन एनदि एन्नुम् चरुक्करुप्पन्). हा मार्ग दुसऱ्या तऱ्हेने 'मी'च्या ऐवजी 'आम्ही सर्व' अशा आत्मौपम्याच्या जाणिवेमधून अथवा 'अरुल' म्हणजे विश्वप्रेमामधून क्रमशः संपादन करता येतो. सन्यासाच्या अन्य वाह्य लक्षणाऐवजी अहवृत्ति आणि ममत्ववृत्ति यांचा संन्यास करण्यावर या प्रकारच्या सन्यासात अधिक भर असतो 'तिरुक्कुरल'मधील कौटुंविक जीवनावरील प्रकरणांत आपण आपल्या आप्तस्वकीयांवर करतो तसल्या प्रकारच्या सर्वसाधारण प्रेमाची तरफदारी केली आहे. यातूनच पुढे इतरांच्या हितामध्ये आपलें हित विर्सजित करण्याची वृत्ति विकसित होते. प्रथमतः आपली पत्नी, नतर आपली मुलें या क्रमाने विकसित होणाऱ्या केंद्रलक्षी वर्तुळात हें प्रेम सतत वृद्धिगत होत राहते आणि शेवटी सामाजिक सद्‌गुणाच्या विकसनामुळे विश्वप्रेमामध्ये त्याची परिणति होते. ज्याप्रमाणे मेघ तहानलेल्या भूमीवर निरपेक्षपणे वृष्टि करतो त्याप्रमाणे ह्या अवस्थेला पोहोचलेला मनुष्य, सामान्य आप्त वा कोठलाहि हितसंवंध नसताहि, गरजू माणसाला मदत करावयाला तयार असतो. अशा जीवनाचा सर्वोत्कृष्ट वैभवशाली कळस म्हणजे त्या व्यक्तीला प्राप्त होणारी कीर्ति. ही कीर्ति म्हणजे चिरंतनाच्या संपादनाचें प्रतीकच होय, असें त्याचे वर्णन केलें आहे. या कीर्तिशाली मानवांनी आपले नश्वर देह जरी टाकून दिले असले, तरी यशोदेहाने ते चिरजीवन संपादन करीत असतात. शेवटी या ग्रंथकाराने 'उल' म्हणजे निसर्गक्रम किंवा कार्यकारणभाव वर्णिला आहे. याचा 'नशीव' असा चुकीचा अर्थ काहीनी केला आहे यश हस्तगत करण्याकरिता ज्या नियमित प्रयत्नांचा वापर करावा लागतो त्याचा वापर करून, मानव आपल्या प्रयत्नांनी या 'उल' ला वाजूला करून पुढे जाऊं शकतो, असाहि उल्लेख ग्रंथात अन्यत्र केलेला आढळून येतो. वर वर्णिल्याप्रमाणे कुठल्याहि वैयक्तिक फळाची अभिलापा न धरतां मनुष्य मेघाप्रमाणे सपूर्ण मानवसमाजाची सेवा करण्याच्या अवस्थेला येऊन पोहोचतो, तेव्हा तो सन्यास या प्रकरणांत प्रतिपादलेल्या पूर्णावस्थेच्या मार्गावर निश्चितपणे येऊन ठाकला आहे, असे समजावें.

'अर्थ' या प्रकरणामध्ये भारतीय राज्यशास्त्राला पूर्णतः ज्ञात असलेल्या शासनाच्या सप्तविध अंगांचें वर्णन दिलें आहे. यात राजाच्या ठिकाणी सार्वभौमत्व साकार झाले असून, सार्वभौम राज्याचें तो प्रत्यक्ष प्रतीक आहे, असें यांत प्रतिपादन केले आहे. या प्रकरणाचें एक वैशिष्टय असें आहे की, इतर अर्थशास्त्रांप्रमाणे आपद्धर्माला प्राधान्य न देतां, महात्मा गांधींप्रमाणे, साधनेदेखील साध्याइतकीच शुचि आणि नीतियुक्त असली पाहिजेत, असें ठासून सांगितलें आहे अर्थ या विषयाला वाहिलेल्या शेवटच्या प्रकरणामध्ये आदर्श नागरिकाबद्दल चर्चा केली आहे. कारण या नागरिकाच्या विकासासाठीच राज्याचें अस्तित्व असतें आणि त्याच्यावरच राज्याची महत्ता आधारित असते. कोणीहि माणूस नशिबामुळे दरिद्री राहूं शकतो, यावर 'तिरुक्कुरल'चा विश्वास नाही. मानवी प्रयत्नाइतकीच सामाजिक परिस्थितिपण बदल घडवून आणू शकते अशी त्याची श्रद्धा आहे (पहा : मद्रास विद्यापीठ प्रकाशन : 'फिलॉसफी ऑफ तिरुक्कुरल').

कम्पर (नववें अगर तेरावें शतक) याच्या 'रामायण' या काव्यांतील पात्रे 'तिरुक्कुरल'च्या आदर्शाची उदाहरणेंच आहेत. कम्परने 'रामराज्य' अगर 'विश्वबंधुत्वाधिष्ठित धर्मराज्य' वर्णिलें आहे. तें रामराज्य रामाच्या कुटुंबाचें जसें राज्य आहे, तसेंच तें गुहासारख्या किराताच्या कुटुंबाचें, सुग्रीवासारख्या वानर-कुटुंबाचें, बिभीषणासारख्या राक्षस-कुटुंबाचेंहि तें राज्य आहे. तें राज्य म्हणजे त्या राज्यांतील प्रजा आणि राजा म्हणजे जणूकाय अनुक्रमे आत्मा आणि शरीरच होत. आत्म्याच्या किंवा प्रजेच्या सर्वांगीण सुखासाठीच शरीराने किंवा राजाने सर्व गोष्टी सुलभ करावयाच्या आहेत. इतर काव्यांतूनहि आदर्श राजाचेंच चित्र रंगविलें आहे. अत्यंत जुन्या महाकाव्यांतून कन्नकीसारख्या साध्वी स्त्रीचे वर्णन आले असून, मणिमेकलईसारखी वेश्या-कुलात जन्मलेली स्त्रीदेखील एखाद्या संताच्या आणि भक्ताच्या आध्यात्मिक उन्नत अवस्थेला पोहोचूं शकते, असें दर्शविलें आहे.

जनसेवा हीच ईश्वरसेवा : केवळ बौद्ध आणि जैन धर्मांतच नव्हे हिंदु धर्मातहि, आणि विशेषतः वैष्णव संप्रदायात, जनसेवा ही ईश्वर-सेवेइतकीच श्रेष्ठ मानली आहे. शैवपंथीय तिरुमूलर याने (पांचवें अगर सहावें शतक) असे निक्षून सांगितलें आहे की, ज्या हृदयांत देवाचें अधिष्ठान आहे, असा मनुष्य हें चालतें-बोलतें जिवंत मंदिर असून इतर मंदिरे ही जड, निर्जीव आहेत. जड मंदिरात दिलेले दान हें कोणालाहि उपयोगी पडत नाही, उलट मानवासारख्या चालत्या मंदिराला दिलेले दान उपयोगी पडतें; म्हणून मानवतेच्या दृष्टिकोणांतून पाहतां किंवा भगवद्भक्त भागवत हे प्रत्यक्ष ईश्वरापेक्षाहि श्रेष्ठ, तारणारे किंवा तारक आहेत; म्हणूनच 'चिवानन नोतम्'च्या (सूत्र बारावें) वचनानुसार 'महेश्वर-पूजा' किंवा 'दधियाआराधन' यामुळे आपणास परमेश्वर सर्वत्र दृगोचर होतो. वैष्णव-संप्रदायाचादेखील हाच दावा आहे. याप्रमाणे शैवपंथीय आणि वैष्णवपंथीय साधुसंतांच्या कथा ह्या जनसेवा आणि ईश्वरपूजा ह्या मार्गाचें इतरानी अनुकरण करावे म्हणून प्रमाण मानल्या गेल्या आहेत. संत अप्पर (सातवे शतक) हा ईश्वराला दयामूलक धर्माचें सारसर्वस्व मानतो. तयुमानवर (सतरावे शतक) हा स्वत ला ही दिव्य जनसेवा करता यावी यास्तव पापी जगतांतच जन्म मागतो. संत चुन्तरर (आठवें शतक) याने दिलेली यादी आणि नम्पियंतरनम्पि (दहावें शतक) याने दिलेलें वर्णन याना अनुसरून चोल राजाचा एक मंत्री चेक्कीलर याने महाकाव्याच्या स्वरूपांत एक 'पेरियपूरनम्' (बारावें शतक) नांवाचा एक विस्तृत ग्रंथ लिहिला आहे. शैव सिद्धान्ताने प्रमाण अगर आदर्श मानलेल्या नायनमार संतांच्या कथा त्याने सविस्तर सांगितल्या आहेत. त्यांचा संदेश असा आहे की, क्षुद्र का असेना, कोणतीहि निष्काम जनसेवा जीवनाचें ध्येय म्हणून प्रतिदिन आचरली तर त्यामुळे मानवाला मुक्ति मिळते. या ग्रंथानेच आपणांस मार्गदर्शन केलें, अशी ह्या ग्रंथाची प्रशंसा विसाव्या शतकांतील भगवान् रमण-महर्षि यांनी केली आहे.

अर्वाचीन युग : एकोणिसाव्या शतकांत रामलिंग याने जातिसंस्था, पंथभेद आणि कर्मकांड याचा धिक्कार करुन 'समरस सन्मार्गा'चा पुरस्कार केला. त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे हा मार्ग 'उन्मनेव ओरिम-इप्पतु' म्हणजे आध्यात्मिक प्रेम हें मूलतः सर्वत्र एक आहे, या सिद्धान्तावर आधारला आहे. विसाव्या शतकातील राष्ट्रीय तामिळ कवि सुब्रह्मण्य भारती याने स्वतःला अनेक सिद्धांचे अनुयायी म्हटलें आहे, आणि 'वेदान्त'-दृष्टीच्या सर्वसंग्राहक वादावर त्याने भर दिला आहे. या सर्वसंग्राहक वादाचेंच विसाव्या शतकांतील 'तिरुवि-कल्याणचुन्तर' मुदलियार यांनी आपल्या तामिळ गद्य वाङमयांतून जोरदार विवरण केलें आहे. स्वत.च्या धार्मिक अनुभवामधून या आध्यात्मिक मूलभूत एकतेची अनुभूति त्यांना कशी आली याचें प्रत्यंतर त्यांच्या ख्रिस्त, मुरुक (सुब्रह्मण्यम्) आणि विष्णु याच्या-वरील भक्तिकाव्यातून प्रतीत होतें. त्यांनी 'बौद्ध धर्माचा, जैन धर्माचा, नम्मलवारांच्या वैष्णवपंथाचा, तयुमनवरांच्या तत्त्वज्ञानाचा आणि रामलिंगाच्या सर्वसंग्राहकवादाचा नवा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला असून, त्यामधून शैव पंथाच्या आणि आधुनिक जगाच्या तत्त्वज्ञानांतील महान् सत्याची उकल त्यांनी केली आहे सिद्धान्त म्हणजे त्यांच्या दृष्टीने सिद्धांचें 'अंत' म्हणजे निर्णय. त्यांनी केवळ भारतीय दर्शनें आणि धर्म यांच्यांतच नव्हे तर पूर्व आणि पश्चिम यांच्यांतील प्राचीन आणि अर्वाचीन विचारप्रणालींत सुसंवाद निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. तामिळ साहित्यांत गांधीवाद आणि सर्वोदय यांनीदेखील फार खोल मूळ धरलें असून, तामिळ विचारसरणीतील सर्वसंग्राहक-वादाला तें अनुरूपच आहे.

पोर्तुगीजांच्या आगमनामुळे पाश्चात्त्य संपर्क सुरू झाला. ख्रिश्चन धर्माच्या विचारसरणीचा प्रसार होऊं लागला, आणि रॉबर्ट डी नोबिली-सारख्या लेखकांनी आपल्या तामिळ लेखनांतून ॲरिस्टॉटलचें तत्त्वज्ञान आणि युरोपमधील मध्ययुगीन तत्त्वचिंतकाचें तत्त्वज्ञान यांचा परिचय करून दिला. तामिळ भाषेतून धार्मिक वादविवाद चालविले गेले. एकोणिसाव्या शतकांत भारतांत शास्त्रीय आणि तांत्रिक विकास सुरू झाला; आणि त्याच वेळीं उदारमतवाद व लोकशाही यांच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचादेखील प्रवेश झाला. शिक्षितानी पाश्चात्त्य कल्पनांचा अंगीकार करून त्या आत्मसात् करण्याचा प्रयत्न केला. तत्त्वज्ञान आणि धर्म या क्षेत्रांत आरंभी-आरंभी पाश्चात्त्य विचारांना प्रतिकार करावयाची वृत्ति होती. त्या वृत्तीच्याऐवजी पुढे पाश्चात्त्य विचारांचें अंध गुलामी

अनुकरण किंवा त्यांचा आमूलाग्र सरसकट धिक्कार करण्याची वृत्ति अ.ली. एकोणिसाव्या शतकांतील ब्राह्म समाजाच्या कल्पनाशी संत रामलिंग परिचित होते; परंतु क्रमश: प्राचीन संस्कृति, तत्त्वज्ञान आणि धर्म यांचा आधुनिक विचारानुरूप नवा अर्थ लावण्यांत येऊं लागला. अनेकदा भारतीय तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान यांचें समीकरण करण्याचे प्रयत्नहि झाले. उदा.–मरइमलई अतिकाल ह्याने शैव-सिद्धान्त हा जेम्स वार्ड आणि विल्यम जेम्स यांच्या सिद्धान्ता-प्रमाणेच आहे, असें प्रतिपादिलें. तामिळ विचारसरणीवर विवेकानंद, महात्मा गांधी आणि विनोबा भावे ह्यांचा मोठा प्रभाव पडलेला दिसून येतो. तामिळ प्रदेशात द्वंद्वविकासवादी जडवादाचे अनुयायीहि आहेत. थिरु व्ही. व्ही. का, राजाजी आणि या प्रदेशांतील इतर लेखक पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानातील उत्तमोत्तम विचारांचा भारतीय आणि तामिळ विचारसरणीच्या परिभाषेंतून नवा अर्थ लावण्याचा सतत प्रयत्न करीत आहेत.

टी. पी. मीनाक्षिसुंदरन

तत्त्वज्ञान, तेलुगूंतील : तेलुगू पूर्वकाल : प्राचीन वाङ्मयांतील आंध्रांचा पहिला उल्लेख ऐतरेय ब्राह्मणातील शुन:शेपाच्या कथेच्या संदर्भात आला आहे. (ऐ. ब्रा. ३.६.१८). शुन:शेप देवराम हा वैदिक मंत्रद्रष्टा ऋषि असून, तो वेदकाळाइतका प्राचीन आहे. त्याला आपला वडील भाऊ न मानणाऱ्या विश्वामित्राने, ज्या आपल्या १०० पुत्रांपैकी पन्नास पुत्रांना तुम्ही म्लेंच्छ व्हाल, असा अभिशाप दिला, त्यांत मूतिबा-बरोबर आंध्राचा उल्लेख आहे. ज्या अर्थी या मूतिबांचा अरबस्थानचे मूळचे रहिवासी म्हणून अरबस्थानच्या प्राचीन इतिहासांत उल्लेख आहे, त्या अर्थी मूळच्या कुश देशातून हाकून दिलेले हे वैश्वामित्र अरब-स्थानांत वसाहत करुन राहिले असावेत. पुढे ऐतिहासिक काळांत येमेन-मार्गे न्यूबियात त्यांनी प्रवेश करुन, आपल्या पूर्वजांच्या नावे कुश-नामक नगरी स्थापून आपल्या साम्राज्याचा पाया घातला. असा सर वॉलिश वज् याने आपल्या इथिओपियाच्या इतिहासांत उल्लेख केला आहे ('पुराणांच्या चिकित्सक आवृत्त्या'– रा. ग. हर्षे, 'केवलानंद अभि-नंदनग्रंथ'मधील लेख पाहावा). येथील राजांची इजिप्तचे प्राचीन राजे फारो व यहुदी राजे यांच्याशी वारंवार युद्ध झाल्याचे उल्लेख आहेत; पण या कुशवंशीयांत आंध्रांचा स्वतंत्र उल्लेख अद्यापि सापड-लेला नाही व ते भारतांत केव्हा, कोठून व कसे आले त्याचाहि पत्ता लागत नाही. कदाचित् काली-क्षेत्रांतून (इजिप्त) कोकणपट्टीवर उतरलेले व त्याच भागांत वसाहत करुन राहिलेले आजचे सोमवंशीय क्षत्रिय ब्राह्मण म्हणजेच मूळचे आंध्र असतील; कारण याच प्रदेशांत मौर्यांची नोकरी पत्करुन ते मगध-कलिंगापर्यंत पसरले असावेत; म्हणून आंध्र असूनहि त्याचा महाराष्ट्राशी घनिष्ठ संबंध प्राचीन काळापासून आहे.

पुराणांत आंध्राचे शेजारी म्हणून आभीर, गर्दभिल, शक, यवन, तुषार, गुरुंड व हूण यांचा निदश आढळतो (मत्स्य. २७१–२७२). त्यावरुन आंध्रांचें साम्राज्य बरेच दूरवर पसरलेलें दिसते. ऐतिहासिक कालांत चंद्रगुप्त मौर्याच्या काळी आंध्रांची राजधानी कृष्णातीरी श्रीकाकुलम् येथे होती व मौर्यांच्या खालोखाल आंध्रांचे सैन्य बलाढ्य होते असें मेगॅस्थिनीसच्या आधारावर व्हिन्सेंट स्मिथने म्हटले आहे. अशोकाच्या साम्राज्यांत मोडत असलेल्या प्रदेशात आंध्राचाहि समावेश होता. बौद्ध धर्माच्या उत्कर्षाच्या काळांत सध्याच्या आंध्र प्रदेशास मंजीरदेश, वज्रदेश व नागभूमि अशी नांवे होती ('भारतीय संस्कृति-कोश,' पृ. ३६६); परंतु अशोकाच्या मृत्यूनंतर सिमुक नामक राजाने आपलें स्वातंत्र्य पुकारुन आंध्र राजघराण्याची स्थापना केली. हे राजे शातवाहन कुलांतील असून ते आपल्या नावांपुढे 'शातकर्णी' असें उपपद लावीत. इ. स. पूर्व २०० ते इ. सनानंतर २२५ म्हणजे सुमारें ४०० ते ४२५ वर्षे त्यानी राज्य केलें. इ. स. पूर्व १०० च्या सुमारास या घराण्यांतील एका राजाने मगधांची राजधानी–पाटलिपुत्र–स्वारी करुन जिंकली. या कुळांत एकूण ३० राजे झाले व निरनिराळ्या पुराणात त्यांचा कालखंड ४५०, ४५६ व ४६० वर्षे असा दिलेला आढळतो. (अधिक माहितीसाठी मत्स्य, विष्णु, वायु, ब्रह्मांड, भागवत इत्यादि पुराणे पाहावीत). शातवाहन राजे वैदिक धर्माभिमानी होते व त्यांची राजधानी प्रतिष्ठान ऊर्फ पैठण येथे होती. इ स. पूर्व पहिल्या शतकांत आंध्र किंवा आंध्रभृत्य शातकर्णी याने अश्वमेध केल्याचा उल्लेख सापडतो. गौतमीपुत्र शातकर्णी याने शकयवनादिकांचा पराभव करुन महाराष्ट्र, सौराष्ट्र, अपरान्त, विदर्भ व अवंती देशांवर आपली सत्ता प्रस्थापित केली होती. यानंतर एका शतकाने आंध्रभृत्यांच्या साम्राज्याची शकलें होऊन अनेक राजघराणी उदयास आली. त्यांत वाकाटकचे ब्राह्मणराजे प्रमुख होत. त्याचे वैवाहिक संबंध तत्कालीन क्षत्रिय-शूद्र राजघराण्यांशी झाले आहेत. वाकाटक वैदिकधर्मी व यज्ञ-कर्ते असल्याचें आढळतें. त्याचे प्रधान बौद्धधर्मी असल्याने त्याच्या राज्यांत बौद्धधर्माचीहि चलती होती; परंतु त्यांच्यानंतर बदामीच्या चालुक्य राजांची सत्ता जेव्हा आंध्र देशावर स्थापित झाली, तेव्हा इ स. ६०० च्या सुमारास आंध्रांतील बौद्धधर्म प्राय: ऱ्हास पावलेला होता. कारण चालुक्य राजे शैव होते. त्यामुळे शैवपंथाचा व त्याच्या-बरोबरच शाक्तपंथाचा प्रसार होत होता. समाजात ब्राह्मणांचे वर्चस्व होतें. चालुक्य क्षत्रिय नव्हते; पण ते स्वत:स क्षत्रिय म्हणवीत. वेंगी शाखेचा चालुक्य राजा राजराजनरेंद्र याने राजमहेन्द्री आपली राज-धानी करुन इ. स. १०२२ ते १०६३ पर्यंत राज्य केलें.

चालुक्यांनी आंध्रदेशांतील देशी भाषेला – तेलुगू भाषेला – उत्तेजन दिलें. तेलुगू–तेनुगू हे शब्द – 'त्रिलिंग' किंवा 'त्रिलिंगक' या संस्कृत शब्दाचे अपभ्रंश असावेत, असें म्हणतात. 'प्रतापरुद्र–यशोभूषण' काव्याचा कर्ता विद्यानाथ याने म्हटल्याप्रमाणे श्रीशैल, कालेश्वर व द्राक्षाराम येथील भीमेश्वर या तीन शिवलिंगांवरुन या प्रदेशास त्रिलिंग म्हणत व तोच आंध्रांचा मुख्य प्रदेश मानला जात होता. तेलुगू भाषेंतील ग्रंथलेखनाची सुरुवात इ. स. १००० च्या सुमारास झालेली दिसते. या भाषेंतील पहिला अभिजात ग्रंथ म्हणजे महाभारताचे तेलुगू भाषान्तर होय.

बौद्धपंथास संयुक्त आव्हान : या प्रदेशांतील बौद्धांचा प्रभाव संभवत: अशोकापासून सुरू होतो. त्यांचें साहित्य पालिभाषेंत होतें; तथापि तत्त्वज्ञानविषयक चर्चांच्यासाठी संस्कृत-भाषा वापरली जात असे. ह्याच काळांत प्राकृतमिश्रित तेलुगूचा जन्म झाला असावा. तेलुगूचा उत्कीर्ण लेखांतील उपयोग इ. स. पाचव्या शतकापर्यंत मागे जातो.

नागार्जुन (माध्यमिक, चौथें शतक, आंध्रकृष्ण जिल्हा) आणि धर्मकीर्ति (नैयायिक, शेरबाट्स्कीच्या मतानुसार तिरुमलचा, कांचीच्या दिङ्नागाचा तरुण समकालीन), हे मूळचे आंध्रदेशीय होते. वस्तुत: त्यांनीच बौद्धांच्या नैयायिक उपपत्तीची वाढ केली, पण ती आंध्रमध्ये नव्हे, तर ते जेथे जाऊन राहिले होते त्या तक्षशिला नगरींत; परंतु त्यांचे प्रारंभिक शिक्षण आंध्रमध्येच झालेलें असावें असें दिसतें. वैदिक कर्मठ परंपरेचा व पाञ्चरात्र आणि पौराणिक परंपरांचा या प्रदेशांत जो उदय झाला त्यामुळे या प्रदेशाचा त्याग करून ते निघून गेले.

इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकांत आंध्रविष्णूचें पहिलें देवालय कृष्णानदीच्या तीरावर बांधले गेलें. जातिसंस्थेची व देवालयांच्या संस्कृतीची पुनर्घटना पद्धतशीर रीतीने कृष्णा-गोदावरी दुआबांत करण्यांत आली. हा काल निरनिराळ्या दार्शनिक पद्धतीच्या विकास-कालाशीं मिळताजुळता आहे. अशा प्रकारें बौद्धधर्माला सर्व प्रकारचीं दर्शनें व आगम याच्या संयुक्त आव्हानाला तोंड द्यावें लागत होतें; परंतु यासंबंधीचें साहित्य संस्कृत-भाषेंत लिहिलें जात होतें; कारण तीच धार्मिक साहित्याची भाषा होती.

या काळाची पार्श्वभूमि म्हणजे महाभारत, रामायण आणि पाञ्च-रात्रागम, वैखानस हेच ग्रंथ होते आणि त्यांनीच देवालयांची रचना, पूजा-अर्चा, व्यवस्था आणि आर्थिक संघटना यांची पार्श्वभूमि सजविली.

पौराणिक काल जवळजवळ इसवी सनाच्या सातव्या शतकाच्या सुमारास समाप्त झाला. शंकराचार्यांच्या कार्याची सुरुवात आठव्या-नवव्या शतकांत झाली आणि आंध्रांतील बौद्धांची तुरळक प्रादेशिक मंडळें इसवी सनाच्या आठव्या शतकाच्या अखेरीस संपुष्टांत आली. अद्वैत-मताच्या प्रसारामुळे पुष्कळ मतांचे वेदान्ताच्या छत्राखाली सात्मीकरण करणे सुलभ झालें आणि वेदविद्येच्या अभ्यासाकडे लोकांचें पुन: लक्ष लागलें.

शैव आणि वैष्णव पंथ : पश्चिमेकडील चालुक्य साम्राज्याने (इ. स. ५०० ते ७५४) बदामीस शैवपद्धति, शैवाचार – पूजा-अर्चा अथवा शैवागम – यांचा विकास केला. पश्चात्कालीन वीरशैव असा दावा करतात की, त्यांचे मूळ संस्थापक तामिळ देशातील शैव स्तोत्रकार सुदरारार, अप्पार, सबंदार, (आणि कदाचित् तिरुमुलारहि) होते. ह्या थोर शैव स्तोत्रकारांनी तामिळमध्ये सुंदर ग्रंथ लिहिले आहेत. याच रीतीने कर्नाटकस्थ शैवांनी शिवस्वरूपांतील अंतिम तत्त्वाच्या कर्मठ पूजापद्धतीचा विकास केला असें दिसतें.

पौरस्त्य चालुक्य (सन ६१५ ते ११२७ इसवी) बहुधा कृष्ण-पंथाचें अनुसरण करणारे भक्त असल्याने त्यांनाहि विष्णुपूजेचे अतिरेकी स्वरूप तितक्याच उत्साही अळ्वारांपासून प्राप्त झालें. हे अळ्वार विष्णूचे उत्कट भक्त असून स्तोत्रकर्तेहि होते.

वैदिक आणि आगम विधींचें एकीकरण : दक्षिणेकडील देशांना संस्कृतातील वैदिक व आगम साहित्य तेलुगूपेक्षा फार उशिरा मिळालें असेल असें वाटत नाही; परंतु तामिळमधील साहित्य फार पूर्वीचें आणि प्रगत होते हें अत्यंत स्पष्ट आहे. महत्त्वाच्या वैदिक आणि ऐतिहासिक आचार-पद्धति, वैदिक देवांवरील श्रद्धासुद्धा एका अर्थी फार पूर्वी दक्षिणेंत नेण्यात आली असून, तेथे ती प्रचलित होती. बौद्धधर्माला-सुद्धा दक्षिणेकडे आश्रयस्थान मिळालें होतें आणि कांची व तंजावर जिल्ह्यांत त्यांची प्रसिद्ध मंदिरें होती. पूर्वीच्या काळांत जैनधर्मपंथांचेहि वर्चस्व कमी महत्त्वाचें नव्हतें आणि त्यांचा ऱ्हास बहुधा वैदिक व आगम युगाच्या उदयाशी समकालीन (इ. स. तिसरे ते सातवे शतक) होता असें म्हणतां येईल.

वैदिक-विचारधारा श्रेष्ठ दैवत-वादाच्या अथवा अनेक देवता-वादाच्या कल्पनेवर आधारलेली होती; तथापि अनेक देवता मानीत असतांहि तामिळांनी चार महत्त्वाच्या देवांची निवड केली व ते देव म्हणजे इंद्र, वरुण, मुरुग आणि माल (विष्णू). प्राचीनतम तामिळ-साहित्यांत याच चार देवांचा उल्लेख आहे. प्राचीनतम तामिळ-साहित्या-वरून हेंहि समजते की, त्यांना पुरुषसूक्त माहीत होतें आणि नंतरच्या ग्रंथकारांनी जो मौलिक सिद्धान्त व्यक्त केला आहे तो असा की, वेद हे अत्यंत पवित्र असून त्यांचेच अखेर सर्वोपरि प्रामाण्य आहे.

बहुतेक सर्व शहरांत व खेड्यांत देवळें बांधण्यांत आलीं आणि त्यांतील पूजा-अर्चा आगमशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणे चाले. वैदिक आणि आगमोक्त विधि पाळले जात. या दोन प्रकारच्या विधींचा संयुक्त रीतीने उपयोग होऊं लागल्यामुळे अर्थातच त्यांच्यामागे असणाऱ्या तत्त्वज्ञानाचा विकास होणे आवश्यक होते.

पाञ्चरात्र व ईश्वराचीं पांच स्वरूपें : पाञ्चरात्र तत्त्वज्ञान व विधि दक्षिणेकडील देवालयांत अनुसरले जातात. सृष्टयुत्पत्ति, आत्मे (जीवात्मा व परमात्मा), प्रकृतीचा मूल स्वभाव यांसंबंधीचे पाञ्चरात्रांचे विचार जवळजवळ वैदिक व सांख्यदर्शनांतील विचारांतून उगम पावले आहेत; परंतु पाञ्चरात्रांपुढे जी मौलिक समस्या आहे, ती आहे देवतासंबंधी.

ईश्वर एकच आहे; परंतु ईश्वर हा सृष्टीच्यापलीकडे व सृष्टि-निर्मितीच्या स्पर्शापासून अलिप्त आहे. परमपद नावाची एक अवस्था असते, जी सर्व मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या साधकांना प्राप्त होऊं शकते. जगत् आणि त्याचे गुणविशेष यांच्याशीं तिचा बिलकुल संबंध नसतो, हेंच 'पर' होय. नंतर सृष्टिनिर्मिति, तिचें भरणपोषण व संहार हीं वैश्विक कार्ये असतात. प्रकृति पूर्णावस्थेप्रत गेल्यानंतर अहंकार, बुद्धि, मनस् आदि तिच्या विविध स्वरूपांच्या अभिमानी देवतांचें प्रयोजन आवश्यक असते. याना वैश्विक स्थान आहे. त्यांना परमात्म्याचें प्रकट स्वरूप असणारे वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध असे चार व्यूह म्हणतात. सर्व सृष्टीच्या त्या आन्तरिक देवता होत.

ईश्वराच्या तिसऱ्या प्रकारच्या स्वरूपाला 'अवतार' म्हणतात. अधर्माचा उच्छेद, धर्माची संस्थापना, उच्चतर ज्ञानाचा उपदेश, सज्जनांचें परिपालन व दुष्टाचें दंडन यांसाठी अशा एखाद्या प्रासंगिक ईश्वरस्वरूपाची जरुरी असते. असे असंख्य अवतार असतात; परंतु त्यांतील प्रमुख असे दहा अवतार मानले गेले आहेत. श्रीकृष्णांनी ते स्पष्ट स्वरूपांत विशद करून सांगितले आहेत. स्वत:च पाञ्चरात्र असल्यामुळे जी जी व्यक्ति विभूतिमत्, श्रीमत् आणि ऊर्जित असेल ती ती माझेंच स्वरूप होय, असें त्यांनी म्हटलें आहे. ईश्वर आपलें सर्व ऐश्वर्य आपल्या अवतारात प्रकट करीत असतो.

चौथें स्वरूप म्हणजे प्रत्येक जीवात्म्याचें अनुशासन करणारा अन्त:स्थित अन्तरात्मा होय. हे जीवात्मे अविनाशी परंतु सोपाधिक असतात व जेव्हा त्यांना मुक्तावस्था प्राप्त होते, तेव्हा ईश्वरी तत्त्व

त्यात प्रविष्ट होऊन त्यांना संपूर्णतया व्यापून राहतें. अशा रीतीने मुक्तावस्थेत ईश्वर आणि हे जीवात्मे याच्यामध्ये दिव्यत्व आणि सामर्थ्य या बाबतीत कसलाच भेद राहत नाही. अशा स्थितीतच त्याना सायुज्य प्राप्त झाले असें म्हटले जाते. अनुकूलसकल्प, प्रतिकूलवर्जन, गोप्तृत्व-वरण, महाविश्वास, आत्मनिक्षेप आणि कार्पण्य या षडंगानी युक्त अशा संपूर्ण आणि अविकल आत्मसमर्पणाने ते प्राप्त होते. वैष्णव-पथाच्या प्रपत्ति-सिद्धान्तात पाञ्चरात्रानी घातलेली ही विशेष प्रकारची भर आहे.

शेवटी, अर्चा ऊर्फ देवालयांतील पूजाविधि ह्यावर पाञ्चरात्रांच्या अनुकरणाने अळ्वारांनी विशेष जोर दिला आहे त्यांच्या मते ईश्वराचें मानवाना उपलब्ध होणारे स्वरूप म्हणजे ईश्वराने स्वतः होऊन आपल्या अपार कृपेमुळे मानवास दिलेले स्वरूप असून, ज्याचें देवादिकांना, संताना व भक्ताना भौतिक स्वरूपात साक्षात् दर्शन होतें तेंच होय. हे भौतिक स्वरूपच देवालयात स्थापन केलेलें असून, त्याची पूजा-अर्चा आगम अथवा वैदिक विधीप्रमाणे भक्तांकडून त्या विशिष्ट स्वरूपात केली जाते हे म्हणणे चमत्कारिक वाटेल; परतु सर्व पाञ्च-रात्राचा असा विश्वास आहे की, ईश्वरी प्रेरणेवाचून वा संदेशावाचून कोणतीहि गोष्ट घडत नसते.

ही ईश्वराची पाचहि स्वरूपे एकाच सर्वश्रेष्ठ देवतेची स्वरूपें आहेत आणि खऱ्या साधकाने त्यात भेदाभेद करता कामा नये. बहुतेक सर्व देवालयांतील प्रतिमाशिल्प आणि आचारसूत्र ईश्वराच्या ह्या पाचहि मूर्तींच्या पांच प्रकारच्या पूजा-पद्धतीचे अनुकरण करणारे असते.

वैखानसांचा संप्रदाय : वैखानसाचे तत्त्वज्ञानहि याप्रमाणेच आहे आणि त्याचेहि अनुसरण आंध्रातील देवालयांत केलें जाते. या पंथांतील ईश्वराची पांच स्वरूपें म्हणजे सर्वश्रेष्ठ परमात्मा जो विष्णु त्याचीच स्वरूपे होत. ती म्हणजे पर, पुरुष, सत्य, अच्युत, अनिरुद्ध होत. वस्तुतः त्यांची नावे मूलबेर, उग्रबेर, उत्सुक, कौतुक आणि बलि अशी आहेत. वेकटेश्वराच्या देवालयांत (इ. स. दुसरे शतक) मंत्रांच्या उपयोगाच्या बाबतीत वैदिक परंपरेचें अनुकरण करतात. हे वैखानस ऋषींचे वंशज मानले जातात त्याचें साहित्य विपुल आहे. मूळच्या संस्कृत रूपांतच फक्त ते प्रकाशित होत आहे. त्याचें तत्त्वज्ञान रामानुजाचें विशिष्टाद्वैती तत्त्वज्ञान आहे.

रौरव आणि आराध्य यांनी घातलेली भर : रौरवाच्या शैवा-गमावर काश्मिरी शैव संप्रदायाचा थोडाफार प्रभाव दिसतो. तात्त्विक विचारसरणि एकत्ववादाची व एकेश्वरवादाची आहे. ईश्वराचें व्यक्तिमत्त्व प्रेमरूपाने त्याच्या भक्ताचें तारण करणाऱ्या लोकांत प्रकट होते. जीवात्म्यास संसार-चक्रापासून मुक्त व्हावयाचें असेल तर त्याने शिवास संपूर्णतया शरण गेले पाहिजे. यानंतर तेलुगु आराध्यांच्या विचारसरणीत जो विकास झाला तो म्हणजे शिवाच्या भिन्न-भिन्न पातळी मानलेल्या असतात व तेथे जीवात्मा जाऊन पोचतो, असें सांगणें हा होय. असे स्तर सहा आहेत असें दिसते की, प्रत्येक जीवात्म्याची जशी अनुभवाची पातळी असेल तसें त्याला ईश्वराचें प्रकट स्वरूप प्राप्त होते. हा सिद्धान्त अधिक व्यापक स्वरूपांत वीरशैवांनी (आरा-ध्यानी) पुढे मांडला. पंडित सोमनाथ आराध्यानी शैव तत्त्वज्ञानाचा विकास केला. भक्ति हा मुख्य मार्ग. शिवासंबंधीच्या ज्ञानानेच जीवात्म्याचें तारण होईल व तेच त्याचें रक्षण करील हेच प्रमुख उद्दिष्ट, शिवसायुज्य हेंच प्रमुख ध्येय, हाच मोक्ष.

हे सर्व गूढानुभूतिपर धार्मिक विचार असून, ते बुद्धाचा नास्तिवाद व शंकराचार्यांचा मायावाद आणि केवलाद्वैतवाद याचा परित्याग करणारे आहेत. आंध्र प्रदेशात प्रसृत झालेल्या या सर्व पंथांची विचारधारा देवालयांभोवती केंद्रित झाली आहे. एकेश्वरवाद हाच नास्तिवाद (शून्यवाद), नास्तिकवाद, अवैदिकदर्शन यांच्याविरुद्ध एकमेव पर्याय आहे, एकत्ववाद नव्हे. अर्थात् त्या सर्वांना मर्यादित स्वरूपांत अद्वैतवाद मान्य आहे. सृष्टि आणि जीवात्मे आभासात्मक नसून सत्य-स्वरूप आहेत; ते ईश्वराधीन व परमात्म्याशी एकरूप होणारे आहेत. परमात्मा हीच एक स्वतंत्र व एकमेव वस्तु आहे.

एका अर्थी असे म्हणता येईल की, आगम आणि त्यांची देवालयें इ. स. १००० च्यापूर्वी स्थापन झालेली होती; परंतु निरनिराळ्या भाषांतील साहित्यलेखन मागाहून सुरू झालें. नन्नय्यभट्टाच्या महा-भारताच्या अनुवादानंतर (इ. स. १०००) शैव साहित्य निर्माण झाले.

राजामुंद्रीचा चालुक्य राजा राजराज (इ. स. १२००) याचा शैव-दैवत-विज्ञानाकडे कल होता. याच कालांत आराध्यांची भरभराट झाली. आराध्यांची मते त्यांनी काव्यांत ग्रथित केली होतीं; परंतु तत्त्वज्ञानविषयक विचारपद्धति व्यवस्थितपणे मांडून त्या भिन्न-भिन्न पथांची मते कोणती तें सागण्याचा क्वचितच प्रयत्न झालेला आढळून येतो

एतद्विषयक प्रयत्नांचें सर्वसामान्य स्वरूप म्हणजे शंकराचार्यांचें अद्वैत किंवा रामानुजांचें विशिष्टाद्वैत, तसेंच वैष्णव अथवा शैव यांच्या सिद्धान्तांचें विवरण करून ते शिकविणें हें दिसतें. एकंदरींत तेलुगूंतील तत्त्वज्ञानासंबंधीचे साहित्य अल्प आहे, तथापि मूळ संस्कृत ग्रंथांचें व त्यांवरील टीकाग्रंथांचे पुष्कळच अनुवाद तेलुगूंत झाले आहेत. तेलुगूंतील समर्थ पंडितांनी ही परंपरा अविरत कायम ठेविली आहे.

तेलुगू ग्रंथकारांच्या काव्यग्रंथांत त्याचे दार्शनिक, विशेषतः सांख्य, योग, मानवधर्मशास्त्र व पुराणासंबंधीचें ज्ञान दिसून येतें.

रामानुजांचें कार्य : श्रीरामानुजांनी आपलें तत्त्वज्ञान वेदान्तसूत्र, गीता, पाञ्चरात्र आणि अळ्वारांची गूढवादी स्तोत्रे यांवर आधारलेले आहे (अकरावें शतक). यामुनाचार्यांसारख्या (दहावें ते अकरावें शतक) वैष्णवांच्या अत्यंत विद्वान् तत्त्वज्ञाशी त्यांचा नात्याचा संबंध होता. ते यामुनाचार्यांचे नातू – मुलीचा मुलगा. ते वडुगनाचे (उत्तर-पंथीय) पुढारी होते व पुढे दक्षिणपंथीयांचेहि ते पुढारी झाले. रामानुजांचे तत्त्वज्ञानविषयक सर्व ग्रंथ निरपवादपणाने संस्कृतातच आहेत. त्यांनी आपल्या ग्रंथांत अळ्वारांचा उल्लेख केलेला नाही; तथापि त्यांनी ओळखले होते की, उत्तर व दक्षिण याचा, म्हणजे संस्कृत व तामिळाचा, समन्वय सर्व स्तरात म्हणजे धर्म, तत्त्वज्ञान व भाषा यांत करणें हेंच उद्दिष्ट ठेवणें इष्ट होय; म्हणून त्याच्या तत्त्वज्ञानास उभय-वेदान्त म्हणतात.

त्याचे स्वत.चे गुरु यादवप्रकाश होते. त्यांच्याशी त्याचे मतभेद होते. यादवप्रकाश उत्तरभागांतील होते; तथापि दक्षिण-काशी म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या कांची नगरांत ते शिकवीत असत. यादवप्रकाश

'भेदाभेद' विचार मानणारे होते. ब्रह्म व जीव आणि जगत् यांतील ऐक्य व भिन्नता, ब्रह्मापासून प्रकट होणारा वास्तविक (आभासात्मक नव्हे किंवा सोपाधिक नव्हे) असा आकस्मिक प्रकाशयुक्त मार्ग गृहीत धरून तो 'भेदाभेद' मानलेला आहे. अशा रीतीने त्यात सारगर्भ अथवा वस्तुरूप अद्वैत आहे; परंतु त्यांच्या स्वरूपांत भिन्नता आहे. अशा रीतीने एका अर्थी जगत् अचित् आहे; परंतु त्याचें कारण ती भोग्यवस्तु आहे. अद्वैतामध्ये जगत्-संबंधी हाच विचार व्यक्त केलेला आहे. त्यांच्या दृष्टीने कर्ता तेवढाच सत्य असून कर्म सत्य नाही.

मायावादात्मक अद्वैतांत जे दोष आहेत तेच याहि तत्त्वज्ञानांत आहेत. त्यांत तदुत्पन्न सर्व गोष्टी सत्य मानलेल्या आहेत. हे विचार अर्वाचीन विकासवादाच्या उपपत्तीशी साम्य दर्शविणारे आहेत. जीव आणि जगत् याचें सोपाधिकत्व, अनेकत्व व अचेतनत्व इत्यादि जे दोष आहेत, ते, ब्रह्म जर त्यांच्याशी वहुंशी एकरूप असेल, तर त्याच्यांतहि उत्पन्न झाले पाहिजेत.

यांत रामानुजांनी जे महत्त्वाचे परिवर्तन केलें व जे पुढे यादव-प्रकाशांनी मान्य करून त्यांचें शिष्यत्व पत्करलें, ते म्हणजे एकत्ववादा-पासून सर्व काही उत्पन्न होतें असें जे मानलें जाते, तें साक्षात्कार आणि बुद्धिवादाला मान्य नाही, हें त्यांनी दाखवून दिले.

निंबार्काचा भेदाभेद : या सर्व वैचारिक पद्धति आंध्रप्रदेशाच्या मर्यादेतच प्रचलित होत्या, हें समजून घेणें अगत्याचें आहे. निंबार्काच्या ग्रंथांतहि (चौदावें शतक) रामानुजांच्याच विचारांचा पुरस्कार केला असून, सायुज्यतेत परिणत होणाऱ्या एकत्वाच्या अनुभवाची गूढ कल्पना आपल्या भेदाभेद-कल्पनेच्या आधारें त्यांनी स्पष्ट केली आहे. ही भेदाभेद-कल्पना भास्कर किंवा यादवप्रकाश यांच्या कल्पनेहून भिन्न आहे. त्यांच्या मते, इंद्रियजन्य शरीरि-शरीर-संबंध अंश व संपूर्ण यांच्यामधील ऐक्यानुभवाचें पारमार्थिक आणि मानसशास्त्रीय-दृष्ट्या योग्य स्पष्टीकरण करूं शकत नाही.

तशाच प्रकारची अडचण शैव आराध्यांना परमानुभव किंवा शिवानुभवाच्या परमोच्च पातळीवरून, एकत्वाच्या अनुभवासंबंधीच्या आपल्या तात्त्विक विचारांची मांडणी करतांना भासली.

उपादान-कारण व कारक याच्या ऐक्याचा पुरस्कार करावयाचा असेल आणि त्याच संबंधांत एकत्ववादाला प्रतिष्ठित करावयाचें असेल तर असें दिसते की, एक प्रकारची 'भेदाभेदा'सारखी तात्त्विक उपपत्ति स्वीकारणें अवश्य आहे. पाञ्चरात्रांची विचारधाराहि उपरिनिर्दिष्ट परिवर्तित दृष्टिकोणच होय, असे मानण्याचा प्रयत्न झालेला आहे; परंतु त्यांनी केवळ दैवी परिवर्तनें, ईश्वरीय साक्षात्कार याच्या बाबतीत तो स्वीकृत केला आहे, जीव आणि जगत् याच्या संबंधांत नाही.

एकत्ववादाच्या या वास्तविक स्वरूपाच्या उपपत्तीच अनेक प्रकारच्या भेदाभेदांत परिणत झाल्या; परंतु अभेद आणि भेद स्वत.च परस्परविरोधी असल्यामुळे तेवढ्यापुरत्या त्या उपपत्ति अलौकिक अंत.स्फूर्ति, श्रुति किंवा साक्षात्कार या मार्गांनी त्यांतील विरोध कमी करण्याचा प्रयत्न करतात.

जरी गूढानुभूतिवाद्यांनी आपणांस साक्षात्कार होत असल्याचें प्रतिपादन केलें असले, तरी त्यांना आपल्या साक्षात्कारांना प्रमाणित करण्यासाठी वेदान्त आणि आगम यांचा आधार घेण्याची आवश्यकता वाटत होती.

तेलुगू साहित्य (इ. स. १००० पासून) : अशा रीतीने तेलुगू ग्रंथकार किंवा तेलुगू भाषेतील धार्मिक आणि तत्त्वज्ञानात्मक विषयांवरील ग्रंथ म्हणजे वेदान्त आणि इतर साहित्यांतील ग्रंथांची भाषांतरें आणि त्यातील शिकवणुकीचा लोकांत प्रसार या स्वरूपाचें होतें. अजूनहि पंडित लोक या विषयावरील ग्रंथ संस्कृतांतच निर्माण करतात.

शैव-ग्रंथ तेलुगूत लिहिले गेले असले, तरी ते पद्यबद्ध व पारिभाषिक विवेचन-पद्धतीचे आहेत. त्यांना काटेकोर तत्त्वज्ञानाच्या पद्धतीचे ग्रंथ म्हणतां येणार नाही.

टिक्कनचें तत्त्वज्ञान : आपणास असें दिसून येतें की, महाभारताचे अनुवादकर्ते कवि नन्नय्यभट्ट (१२७३), टिक्कन आणि एर्र प्रगड यांची अशी तळमळीची भावना होती की, या महान् काव्यात ग्रथित झालेली समृद्ध, धार्मिक व वैचारिक पैतृक संपत्ति सर्वांना उपलब्ध करून द्यावी. प्रारंभीची आणि त्यानंतरची भाषासुद्धा अत्याधिक संस्कृतमिश्र तेलुगू होती; परंतु टिक्कनाने (तेरावें शतक) संस्कृतांतील विचार प्रकट करण्यासाठी केवळ सस्कृत तद्भव शब्दांचा अवलंब न करतां अधिक तेलुगू शब्दांचा वापर केला आहे.

या धर्मनिष्ठ विद्वान् अमात्याला स्वानुभव होता. एक असूनहि अनेक भासणाऱ्या ईश्वराविषयीचा अनुभव त्याने प्राप्त करून घेतला होता. महाभारताच्या द्रष्ट्याचीहि तीच भावना होती, असें त्याला वाटत होतें. त्याला हरि आणि हर हे अविभाज्य व एकरूप होते. फक्त अज्ञानी भक्तांना ते भिन्न वाटत होते. तो धर्मैक्य मानणारा असून, प्लेटोच्या गुणैक्याशी या धर्मैक्याची तुलना करतां येईल.

हरि आणि हर यांत व्यक्त होणाऱ्या एकरूप ईश्वराचें दर्शन हाच भिन्नताविषयक तात्त्विक वादविवादांचे समाधान करण्याचा मार्ग होता. जरी मुळांत ते शैव होते, तरीहि त्यांनी वैष्णव मतांचा स्वीकार केला; तथापि असें करीत असतां त्यांनी त्यांचा एकाच दर्शनांत समावेश केला. त्यांचा अंत.स्फूर्त उद्देश विष्णुस्वरूपात शिव व शिव-स्वरूपांत विष्णु असल्याचें प्रकट करून दाखविणें हा होता. हाच उभयतांचा संबंध. तार्किक किंवा मानसशास्त्रीय भाषेंत दिग्दर्शित करावयाचें झाल्यास असें म्हणतां येईल की, हाच रामानुजांचा आन्तरिक आशय होय. फरक एवढाच की, त्यांत त्यांच्या अवस्थेंतील अदलाबदलहि समाविष्ट असतो. निश्चितपणे त्याचा अर्थ असा की, एक दुसऱ्याचें शरीर असतें, जेव्हा दुसरा शरीरी असून आत्म्याची सर्व कर्मे करतो, किंवा त्याच्या उलट असतें. हें एक प्रकारचें विशिष्टाद्वैत किंवा विशिष्टै-क्यच होय. एवढें जरी मान्य केलें तरी एकाच ईश्वराच्या आराधकांत आणि ध्येयांत संवाद निर्माण करता येईल, असें त्यांना वाटले.

द्वैताद्वैत-तत्त्वज्ञान शिवशक्ति-दर्शनांत प्रतिबिंबित झालें आहे; परंतु जीवात्म्याचें आणि ईश्वराचें द्वैताद्वैत महत्त्वाचें आहे. हरिहराचें द्वैताद्वैत हाहि एक द्वैती ईश्वरवाद आहे. जीवाने शिवत्व प्राप्त करून घेण्याचें हे ध्येयसुद्धा भास्कराच्या भेदाभेद-तत्त्वप्रणालीतील द्वैताद्वैत आहे; कारण त्यातील फरक उपाधि, अविद्या किंवा माया यांच्यामुळे आहे, हें त्यांचा वास्तविक अर्थ लक्षांत घेतल्याने समजतें.

वेदविरुद्ध मताचा प्रसारहि जोरांत चालू होता. वस्तुत. वीरशैव आराध्य-पंथाचे लोक धर्मशास्त्रप्रणीत समाजव्यवस्थेवर टीका करीत, आणि ते महाभारताच्याहि विरुद्ध होते. स्वतंत्र वृत्तीच्या जंगमांनी वेदान्तमताची टवाळी करणारी आणि मुक्तीची उच्चतम अवस्था जें शिव-सायुज्य त्याची स्तुति करणारीं अनेक काव्ये लिहिली.

वेमनचा गूढवाद : गूढवादी कालाची सुरवात सामान्यपणें सोळाशे-पासून होते. वेमन हा शिवकवि होता. ब्राउनच्या मताने त्याचा काल सतराव्या शतकाचा प्रारंभ असावा. त्याच्या कविता नीतिपर, धार्मिक आणि उपहासात्मक आहेत. गावोगावी जाऊन लोकांना उपदेश करणारा असल्यामुळे त्याची भाषा सोपी असली तरी, गूढवाद व तांत्रिक आचारा-संबंधी बोलताना ती दुर्बोध झाल्याशिवाय राहत नाही. तो स्वत.ला योगी म्हणवितो व आपणांस शिवरूपाचा साक्षात्कार झाला असल्यामुळे ईश्वराचा व आपला प्रत्यक्ष संबंध आहे, असें तो सांगतो.

त्याचा गूढवाद सोपा आणि सरळ आहे :

"माझ्याशी बोलण्याबद्दल मी जेव्हा तुझी प्रार्थना करतों, तेव्हा, हे देवा, तूं माझ्याशी बोलत कां नाहीस ? हे देवा, माझ्याशी बोल— मोठ्यांदा बोल. हे पितृदेवा, बोल. मी तुझा आवाज निश्चितपणे ओळखूं शकेन."

"अंत.करण पवित्र असल्याशिवाय केलेले व्रताचार ! त्यांचा काय उपयोग ? ते कशासाठी ? भांडी साफ न करतांच अन्न शिजवायची तयारी ? पावित्र्याशिवाय देवाच्या पूजेला काय अर्थ आहे ?"

"मनुष्य जेव्हा ह्याच्याकडे पाहतो, तेव्हा, हे देवा, तो स्वत.ला विसरतो आणि स्वत.कडे लक्ष द्यायला लागल्याबरोबर तो तुला विसरतो. स्वत.ला ओळखून तुला ओळखायला मानव केव्हा शिकणार ?"

मानवाचा उद्दिष्टहेतु स्वत.ला व ईश्वराला ओळखणें. त्यांचें अक्षय्य ऐक्य हेंच त्याच्या जीवनाचें ध्येय. तोच योगी, ऐक्य पावलेला, मुक्त, ईश्वर आणि मानव या भिन्नत्वाच्यापलीकडचा आहे.

वेमनचा सामान्य नीत्युपदेश जवळजवळ असाच आहे. लिंगभेद व वैषयिक भावना, सत्ता आणि संपत्ति या सर्व क्षणिक आहेत, हे जाणून यांचा त्याग करणारा, ज्यांनी आपली विषयसुखेच्छा जिंकली आहे, ज्याचा आपल्या इंद्रियांवर पूर्ण तावा आहे तोच आदर्श पुरुष होय.

"शुद्ध अंत.करणाने केलेलें सत्कृत्य लहान असलें तरी तें क्षुद्र नव्हे. वटवृक्षाचें बीज केवढें असतें, आणि मोहरीच्या झाडाचें केवढें असतें ? देवता दुष्टांचा संपूर्ण नि.पात करते. त्यांच्यावर आपत्ति कोसळली तर ईश्वर त्यांत मध्यस्थी करीत नाही."

"ज्याला सत्य कळलेलें असते त्याला ईश्वराचें ज्ञान होते आणि ज्ञानाने सर्व विषयसुखेच्छांचा विनाश करतां येतो."

"तुम्हांला जर जीवनाचे लक्षण समजेल व ते आत्मा आणि शरीर यांच्या तात्पुरत्या ऐक्यांतच असते हे लक्षांत येईल, तर तुमचें मन माया-मोहाने नष्ट होणार नाही. तुम्हांला जर देवाचें ज्ञान होईल तर तुमच्या-मध्ये ज्ञान प्रकाशूं लागेल; आणि ज्ञानप्रकाशाचा उदय झाल्यानंतर अज्ञानरूपी अंधकाराचें अस्तित्व उरणार नाही."

"लोखंड जसे परिसाला स्पर्श करतांच सोनें होतें, कापूर दिव्याशीं धरतांच अग्निरूप होतो, अथवा सुगंध जसा फुलाला व्यापून राहतो, तसेंच सायुज्याचें आहे. आपला आत्मा ईश्वरांत विलीन होण्यांत त्याचें पर्यवसान होतें."

"एक भांडे फुटलें तरी दुसरे सहज घेतां येतें. मग मनुष्याच्या मृत्यू-नंतर त्याने दुसरें नवें शरीर प्राप्त करुन घ्यावें यांत आश्चर्य तें काय ?"

वेमनच्या वरील उताऱ्यांवरुन दिसून येईल की, त्याने काही नवीन विचार सांगितले नसून, मौलिक, गूढवादी व तत्त्वज्ञानात्मक कल्पना सरल लोकभाषेंत विशद करून सांगितल्या आहेत. त्यांचा जनतेच्या मनावरील प्रभाव अतिशयच आहे.

त्याच्या मताने गुणवानांना दिलेल्या दानापेक्षा ध्यान श्रेष्ठ आहे; परंतु अंत:स्फूर्त ज्ञान ध्यानाहून श्रेष्ठ आहे. त्याहूनहि आपल्या विषयोप-भोगेच्छेचा उच्छेद करून टाकणें, हे या ज्ञानापेक्षाहि अधिक श्रेष्ठ आहे.

अशा रीतीने तो नीतीवर विशेष जोर देतो.

"पाप हेंच मान खाली घालावयास लागणारें कारण आहे, हें लक्षांत घे. सर्व काही जें खरें, हितप्रद आहे तें आत्म्यांतून उत्पन्न होतें; परंतु हें समजायला धैर्य लागतें."

"तुमचें शरीर शुद्ध करा म्हणजे तुम्हांस राजदर्शन होईल," असें तो म्हणतो. कारण नंतर वेमन म्हणतो—

"तूं जें म्हणशील तें मी म्हणेन. जेथे तू राहतोस तेथेच मी पांघरूण घेऊन पडेन. माझे विचार तुझ्यासारखेच असतील आणि तूं जेव्हा हसशील तेव्हा मीहि हसत असेन."

पंधराव्या शतकाच्या प्रारंभिक कालांत धार्मिक तत्त्वज्ञानाच्या विकासाने पुढील पाऊल भक्तिमार्ग आणि साक्षात्कारवादाच्या रोखाने टाकलें व त्याच दिशेने एकोणिसाव्या शतकापर्यंत त्याची अखंड प्रगति होत राहिली.

शतकोपांचें कार्य : रामानुजपंथीय संन्यासी शतकोप (सोळावें शतक) यांनी शोलिंगूर येथे दोड्डय्याचार्य (या तेलुगू शब्दाचा अर्थ महाचार्य) या प्रसिद्ध आचार्याच्याजवळ अध्ययन केलें. दोड्डय्याचार्य हे एक विशिष्टाद्वैती प्रकांड पंडित आणि साधुपुरुष होते. त्यांनी वेंकट-नाथांच्या 'शतदूषणी'वर 'चण्डामरुतम्' नांवाची एक चांगली विद्वत्ता-प्रचुर टीका लिहिली आहे. आपल्या गुरुप्रमाणेच शतकोपहि नृसिंहाचे भक्त होते. देवाचें साक्षाद्-दर्शन व्हावें, अशी त्यांची अळ्वारांच्या-प्रमाणे तीव्र इच्छा होती. त्यांची ही इच्छा पूर्ण झाली तेव्हा त्यांना सांगण्यांत आलें होतें की, कुर्नूल जिल्ह्यांतील अहोविल येथे पर्वतांत नृसिंहाचें बिंब आहे. शोलिंगूरची नृसिंहमूर्ति योगमुद्रेतील होती, तशीच अहोविल येथेहि आहे. त्यांनी तेथे दृष्टान्त झाल्याप्रमाणे जाऊन पाहिलें तों त्यांना तेथे नृसिंहाची बिंबमूर्ति आढळली. ह्या मूर्तीच्या आदेशाप्रमाणे त्यांना रामानुजांचा संदेश सर्वच ठिकाणी पोचविण्यास सांगण्यांत आलें. त्यांनी ती मूर्ति अहोविल येथे आणली आणि तेथील मठांतील प्रमुखांकडून मूर्तीच्या आदेशाप्रमाणे आजहि तेथे पूजा-अर्चा केली जाते.

अशा रीतीने अदिवन् शतकोप यांनी साक्षाद्दर्शन व प्राचीन काला-प्रमाणे देवाच्या मूर्तीकडून प्रत्यक्ष मार्गदर्शन याची शक्यता असल्याचें

प्रस्थापित केलें. अर्चापद्धतीच्या पूजेला पुन्हा महत्त्व प्राप्त झालें. ही घटना रामानुजांनी म्हैसुरांतील मेलकोटे या गावी जें केलें त्यासारखीच म्हटली पाहिजे.

अन्नमाचार्यांचीं पदें . अदिवन् शतकोप यांनी रामानुज संप्रदायाचा आंध्रभर सर्वत्र प्रसार केला. ही एक सामर्थ्यवान् चळवळ होती. या चळवळीमुळे कितीतरी शैव आणि स्मार्त आपापले पंथ सोडून रामानुज-संप्रदायी झाले. अशा अनुयायांमध्ये अन्नमाचार्य हे एक फार मोठे कवि, द्रष्टे व पद्यकार होऊन गेले. कवींच्या नेहमीच्या पद्धतीप्रमाणे त्यांनी ईश्वराविषयी–विशेषतः तिरुपतीच्या श्रीवेंकटेश्वरासंबंधी–शृंगाररसपूर्ण पदें रचिली व म्हटली. त्याचा परिणाम त्यांना ईश्वराचें दर्शन व सांनिध्य प्राप्त झालें. त्यांच्या आध्यात्मिक गीतांत विशिष्टाद्वैत मतांतील सिद्धान्तांचें रहस्य पूर्णपणें समाविष्ट झालें आहे. वेंकटेश्वराच्या मूर्तीच्या स्वरूपांत प्रकट झालेल्या विष्णूसंबंधीच्या पौराणिक व स्थानिक परंपरागत अवतार-कथांचा त्यांनी आपल्या काव्यांत सर्वत्र उपयोग केला आहे. त्यांनी सुमारें १०,००० पदें रचलीं. ही पदें तांब्याच्या पत्र्यावर कोरलेली असून तीं तिरुपति-तिरुमल देवस्थानाच्या वस्तु-संग्रहालयांत सुरक्षित ठेवली आहेत. सन १६०० नंतरच्या गूढवादी कवींच्या कालखंडात हे होऊन गेले.

आम्ही वर दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे यांचा आणि शिवकवि वेमनचा कालखंड जवळ-जवळ एकच आहे (सतरावें शतक). अन्नमाचार्यांची पदे जेतुरी प्रभाकरशास्त्री आणि रल्लपल्ली अनंत कृष्णशर्मा यांच्या सुयोग्य संपादकत्वाखाली तिरुपति-देवस्थानम्‌कडून प्रकाशित केली जात आहेत. भावनांचें सौंदर्य व भाषेची शुद्धता या बाबतीत तेलुगू साहित्यांत ती अतुलनीय आहेत, असें म्हणतात. प्राचीन अळ्वारांच्या-प्रमाणे त्यांच्यामध्ये स्तोत्रांचा गुण आहे; परंतु हा सर्व व्यक्तिविशिष्ट गूढवादी धर्म होय. ब्लेकच्या आत्मलक्षी (अध्यात्मपर) व प्रतीकात्मक कवितांप्रमाणे त्यांतील सौंदर्यातच शुद्ध तत्त्वज्ञान साकारलेलें आहे. त्याने कुलशेखर, नम्मलवार, अन्दल आणि तसेंच तिरुप्पन् अळ्वारां-प्रमाणे गूढानुभूतिविषयक विविध प्रयोग केलेले दिसतात. उदा.– वधूच्या स्वरूपांतील गूढानुभूति. मातापित्यांच्या भावनेचा आरोप आणि तिरुप्पन्‌चा साक्षात्कारवाद.

त्यागराज : एका अर्थी त्याची पदें त्याच्यानंतरच्या शतकांतील पद्यकारांना, विशेषतः त्यागराजाला, आदर्शवत् झाली. त्याने तेलुगूत लिहिलें; परंतु आंध्रांतील देवस्थानच्या यात्रा सोडल्यास तो जन्मभर तामिळ देशांतच राहिला. प्रत्येक देवालयांत त्याने आपली मनोवांछित दर्शनें गायिलीं. तिरुपतीचें त्याचें पद प्रसिद्ध आहे : "हे माझ्या देवाधिदेवा, तुझ्या आणि माझ्यामधला पडदा तू दूर कां करीत नाहीस ? तसे केलेंस तर मी तुझे संपूर्ण व सर्वांगीण दर्शन घेऊ शकेन." त्यागराजाचा काल अठरावें व एकोणिसावें शतक आहे (१७५७ ते १८४७).

विविध दर्शनांसंबंधीचें त्याचें लेखन म्हणजे विशेषेंकरून मूळ संस्कृत ग्रंथांचा अनुवाद होय. ते तेलुगूतील टीकाग्रंथ नसून, बहुंशी संस्कृतप्रचुर अशी संस्कृताची शब्दशः भाषान्तरे होत.

तारिकोंडा वेंकटम्मा : तत्त्वज्ञानात्मक विषयावर स्वतंत्र लेखन किंवा बुद्धीची नवीं-नवी क्षेत्रे निर्माण करणारें, तर्कशास्त्राचा विस्तार करणारे अथवा ज्ञानाच्या विविध उपपत्ति सांगणारें असें साहित्य तेलुगूत कोठेहि नाही. वेदविद्या किंवा जातिसंस्था यांच्याविरुद्ध विचारप्रवाह जोराने चालू असतांहि जें साहित्य सर्वत्र रूढ होऊन राहिलें होतें, त्यांत आंध्रांत किंवा तेलुगूत एकंदर तत्त्वज्ञानविषयक स्वतंत्र विचारसंपदेत भर घालणारे असें क्वचितच आढळतें. गुढानुभूति-सुद्धा एकोणिसाव्या शतकांतील एका महिलेने संगृहीत करून ठेवलेली आहे. ती तारिकोंडा वेंकटम्मा या नांवाने प्रसिद्ध होती. तिचेंहि दैवत योगमुद्रेंतील नृसिहच होतें. तिने आपले जीवन वैशिष्टचपूर्ण रीतीने व्यतीत केल्याचें व काही चमत्कार केल्याचे दिसून येतें. अखेर तिने आपली भक्ति वेंकटेश्वराच्या अर्चामूर्तीला अर्पण केली. तिची योग-विषयक वचने पट्‌चक्र, प्राणायाम, ध्यानधारणा इत्यादि नेहमीच्या परिचित गोष्टींवर आधारलेली आहेत. तिचा परमेश्वर निराकार नसून साकार आहे. गूढवाद्यांना जरी परमेश्वराच्या परिच्छेदांतीत केवल-स्वरूपाची कल्पना असली, तरी ईश्वराने दिलेल्या चर्मचक्षूंना तें स्वरूप गोचर होणे अशक्य होते. याला श्रीकृष्णाचा पूर्ण आधार आहे. त्याने अर्जुनाला दिव्यचक्षु दिले : "दिव्यं ददामि ते चक्षु." (गी. ११.८). हें फक्त दर्शन नव्हे तर चक्षु दिव्यचक्षु, दिव्य-श्रवणेंद्रियें अखेरीस प्राप्त करून घेण्यासंबंधीच्या गूढवाद्यांच्या विश्वासा-मुळेच ते योगमार्गी मुक्तीपेक्षा पुष्कळच अधिक अशा उद्दिष्टाने प्रेरित झालेले होते.

अशिक्षित परंतु विद्वानांत अत्यंत प्रभावी असे आणखी एक गूढवादी होते. त्यांचें नांव सोरकयल स्वामी असे होते. ते फक्त ६० वर्षांपूर्वी मृत्यु पावले. वीरब्रह्मन् हेहि एक अत्यंत प्रभावशाली गूढवादी होते. त्यांनी नवीन विचाराची भर घातली. त्यांनी तेलुगूत ' वरैनन तत्त्वमु ' यावर एक पुस्तक लिहिलें आहे. ज्याला त्यांतील गूढ समजून घ्यावयाचें असेल त्याने त्याच्या घरगुती भाषाशैलीने फसला कामा नये.

'मी आपल्या ठिकाणी ब्रह्म पाहिले. मीं माझ्या अंतरंगात सद्-गुरूंना पाहिलें. मीं त्यास तारक राजयोगांत पाहिलें नीलज्योतीच्या मध्यभागी मी त्यास पाहिलें. त्यांनी माझ्या नेत्रात प्रवेश करून आपली दिव्य ज्योति प्रकट केली. सर्वसाक्षी म्हणून आणि आनंदरूप म्हणून चंद्रम्यांत मी त्यांना पाहिलें."

ते जरी आपली सप्रदाय-परंपरा वीरशैवापासून सांगत असलें तरी अखेरीस मी शैवहि नाही व वैष्णवहि नाही, तर ' वीरब्रह्मन् ' केवल-ब्रह्मासच वाहिलेला आहे, असें ते म्हणतात. ' ब्रह्मन् 'चा अर्थ येथे ब्रह्माविष्णुमहेशांपैकी ब्रह्मा किंवा कदाचित् वेदान्त्यांनी वर्णिलेलें 'केवल-ब्रह्म' असा घ्यावयाचा.

असें दिसून येते की, त्यांना मुसलमानशिष्य होते व त्यांच्या या शिष्यांपैकी एकाने आपल्या कवितात महंमदाला ब्रह्मरूप मानलें आहे. ही प्रवृत्ति उत्तरेकडे कबीरपंथीयांत फार प्राचीन काळापासून दिसून येते. त्यांचे शैव, वैष्णव व इस्लामी शिष्य त्यांना सद्‌गुरु मानीत. '

त्यांच्या ग्रंथांची भाषा रहस्यमय व गूढानुभूतियुक्त आहे : "अहो, मूलमंत्र ब्रह्मांडाएवढा मोठा आहे. आमच्या ब्रह्माने जें सांगितलें, तोच खरा मोठा मंत्र आहे. पंख आणि चोच नसलेल्या पक्ष्याने अहोरात्र तप केलें व एकाच घासांत तळ्यांतील सर्व मासे गट्ट करून टाकले

परसामध्ये असलेल्या कीटकाने सर्व घरच भक्षून टाकलें. इतकेंच नव्हे तर, तें पाहावयास आलेल्या सर्व लोकांनासुद्धा खाऊन टाकले ! "

"ज्या मनुष्याला हातहि नाहीत व पायहि नाहीत त्याने एक भांडें घेतलें व पाणी काढण्यासाठी विहिरीत सोडलें. जेव्हा माणांना शोधणारा बगळा काठावर मोठ्या आनंदाने आला, तेव्हा लपून बसलेल्या लहान माशानीच त्याला खाऊन टाकलें."

अशा रीतीने वीरब्रह्माने हे आश्चर्यकारक चमत्कार सांगितले आहेत. आत्मज्ञानी लोक ते विशद करून सागतील तर तेवढे पुरेसें आहे गेल्या शतकांत होऊन गेलेल्या वीरब्रह्माची लेखनशैली व त्याच्या ग्रथांतील विषय अशा प्रकारचे आहेत. भाषा लोकांत रुढ असलेली तेलुगू असली, तरी अर्थ समजावयाला अवघड, रहस्यमय व मूलवादी आहे.

आधुनिक काल (१९०० नतर) : राजा राममोहन रॉय यांनी वंगालमध्ये सुरू केलेल्या प्रवोधनानंतरचे सामाजिक सुधारणा व धार्मिक सुधारणा यास अनुसरून पुष्कळसें साहित्य तेलुगू भाषेंत निर्माण झाले. पूर्वी इस्लामशी झालेल्या संघर्षामुळे आत्मा, ईश्वर किंवा प्रकृति याच्यावावतच्या मौलिक सिद्धान्तासवंधी पुर्नविचार करण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली नव्हती; परंतु आता पाश्चात्त्य विचारपद्धति व प्रवृत्ति इस्लामी प्रभावाच्या मागोमाग आल्या. त्यामुळे हिंदुधर्माचे पुन परिशीलन करणे महत्त्वाचे होते; व तें दोन दिशांनी होऊ लागले. एक दिशा प्राचीन पुराणमताभिमानी आणि दुसरी, इस्लामी व ख्रिस्ती विचारानी प्रभावित परिस्थितीशी जुळणारी भविष्यकालीन वदल घडवून आणणारी.

आधुनिक विचारपद्धतीची आवश्यकता : आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञानाच्या विकासाने पश्चिमेकडेदेखील जे आमूलाग्र फरक घडवून आणले, त्यांच्यामुळे हिंदुधर्मतत्त्व किंवा वेदान्ताचे पुन.सूत्रीकरण अवसरवादी होण्यापेक्षा भविष्यकालावर कमी श्रद्धा ठेवणारें झालें. भविष्यकालासवंधी परिवर्तनशील साक्षाद्-दृष्टीचा प्रभाव कमी राहिला. परपरागत पढीक पंडितांच्या पारिभाषिक शब्दानी युक्त असे काटेकोर लिहिण्यापेक्षा तेलुगूतून लेखन सामान्य जनांसाठी होऊं लागले.

तेलुगू पडितांकडून होणारा प्राचीन ग्रंथांचा चिकित्सक अभ्यास स्वागतार्हच ठरेल; परतु तत्त्वज्ञान, धर्म आणि गूढवाद यांतील तत्त्व-प्रणालीचे कसलेहि मूल्यमापन करणें झाल्यास आधुनिक विचार-पद्धतीचें अनुसरण करण्याची आवश्यकता राहील; तथापि दर्शन-शास्त्रांतील आणि पथीय साहित्यातील हिंदु विद्वान् आपापल्या दर्शनांचें व धर्मपंथाचे समर्थन मात्र देतात. तें नीट समजून घेऊन आचरणांत आणण्याच्या दृष्टीने किवा वास्तवतेच्या दृष्टीने त्याचें औचित्य कितपत आहे, याचा ते विचार करीत नाहीत.

असें आढळून येते की, आधुनिक विद्वानांनी केलेले प्रयत्न प्राधान्याने अन्वेपणात्मक आणि समर्थनपर आहेत. दर्शन म्हणून दर्शनाचें ज्ञान करून देणारे ते नाहीत; तथापि तसे ते असल्याचें श्रेय घेतले जाते.

कर्नाटकांत जसे जैनाचें वर्चस्व प्रभावी आहे, तसे तें आंध्रांत दिसून येत नाही; परंतु वेकटनाथाने आपल्या 'परमतभंग' नामक अभिजात ग्रंथांत वहुविधेयन पद्धतीवर आधारलेली असल्यामुळे जैन विचार-पद्धति वौद्धिकदृष्ट्या, तर्कदुष्ट व नि.सार आहे, अशी टीका केली आहे. त्याने भास्कर आणि यादवप्रकाश (चौदावें शतक) यांच्यावरहि टीका केली आहे; कारण त्याच्या मते तेहि जैनांप्रमाणेच परस्परविसंगत आणि अस्ति-नास्ति अशा अगदी सामान्य विशेपणानी युक्त अशा वहुविधेयन पद्धतीशी साम्य असणारे विवेचन करतात.

शेवटी तेलुगूंतील तत्त्वज्ञानविपयक साहित्याचा आढावा घेतला असतां असें दिसून येते की, एकंदरीत एतद्विपियक साहित्यांत फारच थोडी भर पडली आहे तेलुगूंतील सर्व साहित्य गूढानुभूति व नीत्युपदेश यांसंवंधीच आहे. प्रत्येक दर्शनशास्त्राचा वेदान्ती, विशिष्टाद्वैती व द्वैती या संप्रदायांवर आपापल्या परीने परिणाम झालेला आहे; म्हणून तत्त्वज्ञान-विपयक साहित्य संस्कृतांतूनच लिहावें, ही गोष्ट सर्वमान्य समजली जात होती. फक्त पुराणें व इतिहास याचा शब्दशः नव्हे, तर स्वैर अनुवाद तेलुगूत झालेला आहे. शास्त्रज्ञान व काव्य आणि रस इत्यादि विद्यांचें गाढ अध्ययन असणाऱ्यांनी ते ग्रथ लिहिलेले आहेत. लोकांत प्रचलित असलेले वेदान्ताचें ज्ञान याच लेखकांच्या उत्कृष्ट गुण असलेल्या व गूढवादाचे संपूर्ण आकलन झालेल्या काव्यग्रंथांतून आलेलें आहे.

भूतकाळ नसला तरी तेलुगू तत्त्वज्ञानविपयक साहित्याच्या भविष्य-काळावद्दल आपण अपेक्षा वाळगू या. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांतील टीका व खंडनाचे प्रकार आणि पद्धति आधुनिक तेलुगू तत्त्वज्ञानाला त्याच्यांतील अर्न्तनिहित समन्वयक्षमतेच्या गुणांची मुक्तता करण्यास विपुल क्षेत्र निर्माण करून देतील.

आंध्र असले तरी आपले भूतपूर्व राष्ट्राध्यक्ष डॉ. राधाकृष्णन यांनी फक्त इंग्रजीमधूनच लिहिले आहे. त्याचप्रमाणे त्यांच्याच पावलावर पाऊल टाकून प्रोफेसर पी. टी. राजू यांनीहि तुलनात्मक तत्त्वज्ञानावर इंग्रजीतच लिहिले आहे. आंध्रांतील पुष्कळशा तत्त्वज्ञांनी जे काही लिहिलें तेदेखील इंग्रजीमधूनच; म्हणून अशी आशा करूं या की, तेलुगु प्रदेशांतील भावी तत्त्वज्ञ आपले हृद्‌गत व विचार तेलुगूंतच लिहितील; आणि जसे तेलुगू कवि करीत आहेत त्याचप्रमाणे ते साहित्यांत भर घालतील.

संदर्भ-ग्रंथ : सुब्रह्मण्यम, के. आर. : *वुद्धिस्ट रिमेन्स इन आंध्र* (वॉल्टेर, १९३०); वरदाचारी, के. सी. : *रिलिजन अँड रिलिजस लाइफ इन आंध्र* (वॉल्टेर, १९५६); — : *रिलिजन इन आंध्र प्रदेश, इन फॅसेट्स ऑफ आंध्र कल्चर* (वॉल्टेर, १९६४); व्राउन, सी. पी., अनु. : *वेमेनस् पोएम्स* (मद्रास, १८५८).

के. सी. वरदाचारी

तत्त्वज्ञान, न्यायमत : विश्वाचें वैविध्य : सर्वसाधारण मानवाच्या प्रत्ययास येणारे वाह्य आणि आन्तर विश्व सत्य आहे, असें न्यायशास्त्रीय विद्वान् प्रतिपादन करतात. वाह्य विश्व शून्य आहे, हें वौद्धांचें मत किंवा तें मिथ्या आहे, हे अद्वैतवेदान्तमत नैयायिकास मान्य नाही. सर्वकाल असणारे अथवा अविनाशी म्हणजेच सत्य, असें ते मानीत नाहीत. विश्वांतील कित्येक पदार्थ नित्य म्हणजे उत्पत्ति-विनाशरहित, तर कित्येक काही काळ अस्तित्वांत राहून नष्ट होणारे म्हणजेच अनित्य असतात, असे नैयायिक मानतात. जगात दिसून येणारें वैविध्य आणि भेद सत्य आहेत, असे नैयायिकांचें मत आहे.

जीव आणि ईश्वर : जीव अथवा शरीरधारक आत्मा हा प्रत्येकाचा वेगवेगळा असतो. या विश्वांत असे असंख्य आत्मे असून, त्या सर्वांहून परमेश्वर अथवा परमात्मा भिन्न आहे. तो एकच एक असून विश्वांतील घडामोडी त्याच्या इच्छेने चालत असतात. नव्या वस्तु त्याच्या समवायि-कारणापासून उत्पन्न होत असताना परमेश्वर त्यांचें निमित्तकारण असतो; म्हणून विश्व ईश्वरांतून निर्माण होतें, असें नैयायिक मानीत नाहीत.

बाह्य जड विश्वांतील कित्येक पदार्थ शाश्वत तर कित्येक नव्याने उत्पन्न होणारे असतात. पृथ्वी, आप, तेज, वायु याचे सूक्ष्म परमाणु असून ते नित्य (उत्पत्ति-विनाशरहित) असतात. ते परस्परांशी संयोग पावून नव्या पदार्थांस जन्म देतात. परमाणु अदृश्य असले तरी, त्यांचा परस्परांशी संबंध आल्यावर त्यांतून जे मोठ्या आकाराचे पदार्थ उत्पन्न होतात ते दिसूं शकतात. कारण त्यांचा आकार दृष्टीच्या आटोक्यांत येण्याइतका मोठा असतो. अशा प्रकारें उत्पन्न झालेले पदार्थ आघातादिकामुळे नष्ट होत असतात. विश्वाचें स्वरूप, उभारणी आणि संहार याविषयी नैयायिकाचें मत त्या विषयांतील वैशेषिकांच्या मताप्रमाणेच आहे, असे सामान्यतः म्हणावयास प्रत्यवाय नाही. याच कारणास्तव न्यायदर्शन आणि वैशेषिकदर्शन यांस जयन्ताने ('न्यायमंजरी', पृ. ५६५) 'समानतंत्र' असें म्हटले आहे.

बुद्धिवादी भूमिका : न्यायदर्शनांतील प्रतिपादनाचा आधार मुख्यतः मानवी बुद्धि अथवा तर्क असतो. सृष्टीचें स्वरूप किंवा तिची उभारणी व संहारणी यांची प्रतिक्रिया ठरवितांना वेदवचनांचा आधार न घेतां तर्कसंगत विचारप्रणालीवरच नैयायिक भर देतात. स्वर्ग, नरक, मरणोत्तर मानवाचें वास्तव्य अथवा स्थलान्तर कसें होतें, इत्यादि मानवी बुद्धीच्या आटोक्यावाहेरील विषयातच ते वेदांस प्रमाण मानतात; परंतु जे विषय प्रत्यक्ष अथवा अनुमान या प्रमाणांच्या आटोक्यांत वसण्यासारखे आहेत, त्यांत वेदप्रामाण्य मानूं नये ('न्यायमंजरी, पृ. २'), असें त्यांचें स्पष्ट मत आहे. नैयायिकांचें हें मर्यादित वेदप्रामाण्य त्यांच्या बुद्धिवादाचें स्वरूप नीट कळण्यासाठी जाणून घेणें आवश्यक आहे.

तत्त्वज्ञानाचे बारा विषय : तत्त्वज्ञानविषयक प्रमेयांची उकल बुद्धिवादाच्या आधारावर करून, मानवास दु.खमुक्ति म्हणजे मोक्ष प्राप्त करून घेतां यावा, म्हणून आत्मा, शरीर, इंद्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दु ख आणि अपवर्ग इतक्या विषयांचें यथायज्ञान होणें आवश्यक आहे. या सर्व विषयांचें यथार्थ स्वरूप न्याय-ग्रंथांत वर्णिलेलें असते. विश्वांत अनंत पदार्थ आहेत; त्या सर्वांचें ज्ञान अशक्य आहे मानवाच्या मोक्षासाठी त्या सर्व पदार्थांचे ज्ञान आवश्यकहि नाही; पण वरील बारा विषयाचें यथार्थ आकलन मात्र मोक्षासाठी आवश्यक असल्यामुळे या बारा पदार्थांस 'प्रमेय' (मोक्षासाठी ज्यांचें ज्ञान आवश्यक असतें असे विषय) अशी नैयायिकांनी पारिभाषिक संज्ञा दिलेली आहे. या बारा विषयांचे न्यायशास्त्रीय प्रतिपादित सत्य-स्वरूप क्रमाने पुढे दर्शविलें आहे :

(१) **आत्मा** : प्रत्येकाच्या शरीराचा चालक. यालाच उद्देशून 'मी' असें आपण म्हणतों. प्रत्येकाचा आत्मा निराळा असला तरी प्रत्येक आत्मा सर्वव्यापी आणि नित्य आहे. ज्ञान, सुख, दु.ख, इच्छा, सस्कार इत्यादि गुण या आत्म्यामध्येच राहतात.

(२) **शरीर** : मानवी शरीरांत पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश या पांच तत्त्वांचा (महाभूतांचा) समावेश असला तरी; मानवी शरीर मुख्यतः पृथ्वीचें बनलेलें आहे.

(३) **इंद्रियें** : ज्ञानसाधनें. कान, त्वचा, डोळा, जीभ आणि नाक हीं पांच साधनें होत. यांच्यामुळे बाहेरील आवाज, स्पर्श, रंग, चव, गंध इत्यादिकाचें ज्ञान होतें. हात, पाय इत्यादिकांस ती ज्ञानाचीं साधनें नसल्यामुळे इंद्रियें असें नैयायिक मानीत नाहीत.

(४) **अर्थ** : वरील इंद्रियांच्याद्वारा कळून येणारे आवाज, स्पर्श इत्यादि विषय.

(५) **बुद्धि** : 'ज्ञान' हें आत्म्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतें. धी, मा, बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान, प्रत्यय इत्यादि शब्द समानार्थक होत.

(६) **मन** : जीवात्म्यागणिक प्रत्येकाचे मन वेगळें असतें. पृथ्वी इत्यादि पांच महाभूतांच्या परमाणूंहून मन वेगळें असून, परमाणुरूप आहे. एकाच वेळीं दोन ज्ञाने उत्पन्न होत नाहीत, या अनुभवाची उपपत्ति लावण्यासाठी 'मन' हें आतलें इंद्रिय मानावें लागतें.

(७) **प्रवृत्ति** : शरीर, वाणी आणि मन यांच्या हालचाली (क्रिया).

(८) **दोष** : प्रेम, द्वेष आणि मिथ्या कल्पना या दोषांमुळेच मनुष्य चांगल्या अथवा वाईट आचरणाकडे प्रवृत्त होत असतो.

(९) **प्रेत्यभाव** : मेल्यावर फिरून जन्मास येणें.

(१०) **फल** : प्रवृत्तीनंतर येणारे सुखदु:खानुभव.

(११) **दुःख** : ज्याची संवेदना नकोशी वाटते, असा आत्म्याचा एक गुण.

(१२) **अपवर्ग** : मोक्ष.

या सर्व प्रमेयांचें यथार्थ स्वरूप जाणून घेऊन मानवाने आपल्या शरीराकडून, वाणीने आणि मनाने होणाऱ्या क्रियाचें नियंत्रण केलें पाहिजे. वरील दोषांच्या आहारीं गेल्याने मनुष्य वेताल होतो. त्याला त्याच्या वास्तविक हिताचें भान न राहून तो सासारिक यातनांत खोलवर बुडून जात असतो. अर्थातच संसार आणि त्यांतील दु.खपरंपरा यांतून तो बाहेर पडूं शकत नाही. या सर्व अनर्थाचें कारण त्याला या सर्व प्रमेयांचें यथार्थ ज्ञान नसतें हेंच होय. उदा.– आत्म्याचेंच घ्या. आत्मा सर्वव्यापी आणि नित्य असतांना, सामान्य मनुष्य तसें मानीत नाही. तो शरीर, मन अथवा इंद्रियें यांसच आत्मा समजतो. त्यांच्या ऱ्हासामुळे आपला नाश होणार असें मानून दुःखी होत असतो; पण जर तर्कशुद्ध पद्धतीचा अवलंब करून त्यास आत्मा नित्य असल्याचा अनुभव आला, तर शरीरनाशालाच आत्मनाश समजून त्यामुळे उत्पन्न होणाऱ्या दु.खाचा त्याला स्पर्श होणार नाही. वरील प्रमेयांच्या यादींत दुःख समाविष्ट केलेलें नाही, यावरून सुख असा वेगळा पदार्थ मानीत नाहीत, असें कोणी मानील तर ते मात्र बरोबर ठरणार नाही. दुःखाहून वेगळें असें सुख आत्म्याचा गुण म्हणून नैयायिकांनी मान्य केलें आहे. दु.खाभाव म्हणजेच सुख असें न मानतां, सुख भावस्वरूपीच आहे, असें नैयायिक मानतात; पण विषयांचा इंद्रियांशी सपर्क येऊन जें सुख अनुभवास येतें, त्याचा त्याच्या मागे आणि पुढे असणाऱ्या दु.खाशीं संबंध असतो, हें ध्यानात घेतल्यास तसली सुखें दु.खांतून जन्मास येणारी आणि परिणामी दुःख देणारीं असतात, हें ध्यानांत

घेणे आवश्यक असतें सुख जरी दुःखाहून वेगळें असलें, तरी त्याच्या आगे-मागे दुःखाचा संपर्क असल्यामुळे व्यवहारतः ते दुःख समजूनच तत्त्ववेत्त्याने त्याची संभावना केली पाहिजे, असे नैयायिक म्हणतात. दुःख या प्रमेयाचा नीट विचार करताना, सुखाचा दुःखाशी अव्यवहित संपर्क त्यांनी दर्शवून सुखाचे यथार्थ स्वरूप उजेडांत आणले आहे मानवाने याप्रमाणे प्रमेयाचे सत्य ध्यानात घेतले म्हणजे त्या-त्या विषयांविषयीचे मिथ्या ज्ञान नष्ट होत असतें. ते मिथ्या ज्ञान म्हणजेच असत्य ज्ञान नष्ट झाले की, दोष नष्ट होतात. ते नष्ट झाले की, प्रवृत्ति आणि जन्म यांचा क्रमाने नाश होतो; आणि त्यानंतर शेवटी दुःखालाहि अंतिम विराम प्राप्त होतो. तोच अपवर्ग अथवा मोक्ष होय, असे नैयायिकाचे म्हणणे आहे. या सर्व प्रमेयांचे स्वरूप नैयायिकानी अनेक प्रकारचे बुद्धिवाद पुढे करून विशद केलेले आहे.

प्रमाण-विचिकित्सा हाच मुख्य विषय : न्यायशास्त्रांत याप्रमाणे स्थूल-सूक्ष्म अथवा भौतिक-आध्यात्मिक प्रमेयाचे विवेचन बुद्धिवादाच्या आधाराने केलेले असले, तरी ते न्यायशास्त्राचें वैशिष्ट्य नाही हे लक्षांत घेतले पाहिजे, कारण इतर दर्शनातूनहि एतत्सदृश प्रमेयांवरील विवेचन आढळून येते; परंतु ज्ञान, विशेषत सत्य ज्ञान आणि त्यांची साधने म्हणजेच 'प्रमाणे' याचे सखोल विवेचन आणि परीक्षण हे मात्र या शास्त्राचे वैशिष्ट्य होय; म्हणूनच या शास्त्राला 'प्रमाणविद्या' असे नांव रूढ झालेले आहे. इतर सर्व शास्त्रे प्रमाणाच्या आधाराने चालतात; म्हणून प्रमाणाचे विवेचन करणाऱ्या न्यायशास्त्राचे 'सर्व विद्यांना वाट दाखविणारा दिवा' ('न्यायभाष्य', १–१–१) अशा शब्दांत नैयायिकानी मोठ्या अभिमानाने वर्णन केले आहे.

वैदिक वाङ्मयांतील उल्लेख न्यायशास्त्राचा उद्गम आणि विकास पाहणे झाल्यास वेदापासून आरंभ करावा लागेल. जगाची उत्पत्ति कशी झाली? या विश्वाचे संचालन कोण करतो? असे प्रश्न संहिता-ग्रंथात ('ऋग्वेद', १०·१२९·६–७) दिसून येतात. त्यावरून दृश्य विश्वाच्या मुळाशी कोणते तत्त्व आहे, याचा शोध घेण्याची संशोधक-वृत्ति वेदकालीन ऋषींच्या मनात होती हे दिसून येते. चिकित्सा आणि चिकित्सक याचे स्पष्ट अस्तित्व सिद्ध करणारी वचने संहिता-वाङ्मयांत उपलब्ध आहेत ('ऋग्वेद', १·१६४–६). या चिकित्सेसच 'मीमांसा' असेहि नाव दिलेले आढळते. ब्राह्मण-ग्रंथात तर कित्येक विषयांवर झालेल्या वाद-विवादाचे वृत्तच सापडते. यज्ञमंडपांत नुसते क्रियाकर्मच चालत नसे, तर त्या-त्या क्रियाविषयी त्या अमुक स्वरूपांत अथवा अमुक वेळीच का कराव्या, असे प्रश्न उपस्थित झाल्यास त्यांचे उत्तरहि दिलें जात असे यज्ञ चालविणाऱ्या ऋत्विजातील 'ब्रह्म' नांवाच्या ऋत्विजा-कडे हें शंकासमाधानाचे कार्य असें. यज्ञमंडपांत चालणाऱ्या या प्रकारच्या चर्चेत भाग घेणाऱ्यास 'ब्रह्मवादी' (ब्रह्म म्हणजे यज्ञ; त्याविषयी वादविवाद करणारे) म्हणत. ब्राह्मणग्रंथात वरील प्रकारच्या वाद-विवादाचे वृत्त देतांना प्रथम 'ब्रह्मवादी म्हणाले' (ब्रह्मवादिनो वदन्ति) ('तैत्तिरीय संहिता', ६.३.८.१) असे ठराविक साच्याचें वाक्य दिले जातें. त्यानंतर लगेच पुढच्या वाक्यांत वादविषयाचा उल्लेख असतो. त्यानंतर पूर्वपक्षाचे म्हणणे देऊन शेवटी उत्तरपक्ष म्हणजे अंतिम निर्णय दिलेला असतो. यावरून ब्राह्मणकाळी सत्यासत्यनिर्णय आणि त्यासाठी वादविवादप्रथा याचे अस्तित्व होते, हे दिसून येते. उपनिषदांत आध्यात्मिक विषयावर वादविवाद झालेल्या सभांचे वर्णन आढळतें. जनकासारखे राजे अशा सभा भरवीत आणि याज्ञवल्क्यासारखे ब्रह्मनिष्ठ तसल्या वादांत भाग घेत असत. यावरून प्रमाणचिकित्सा आणि वाद-विद्या यांना त्या काळी बरीच लोकप्रियता प्राप्त झालेली होती, हे दिसून येते. तैत्तिरीय आरण्यकात (१·२) स्मृति, प्रत्यक्ष, ऐतिह्य आणि अनुमान या चार प्रमाणांचा उल्लेख केलेला सापडतो. 'जे चिकित्सा-पूर्वक केले जातें, ते श्रेयस्करच ठरते' असे शतपथांत (२·२·४·९) म्हटले आहे. छांदोग्योपनिषदांत (३·१·१०) 'ज्ञान, श्रद्धा आणि रहस्यविज्ञानपूर्वक केलेलें कर्म विशेष प्रभावी होत असते,' असें विधान उपलब्ध आहे. त्यावरून वेदकाळी न्यायशास्त्र विकसित होत होते, एवढेच दिसून येत नाही, तर त्या शास्त्राविषयी जनमनांत आदर वसत होता, हेहि कळून येते.

आन्वीक्षिकी . या शास्त्राला फार प्राचीन काळी वाकोवाक्य ('छांदोग्यशांकरभाष्य', ७·२·२) म्हणत असावेत; पण त्यानंतर त्याला 'आन्वीक्षिकी' हे नाव रूढ झाले. न्यायभाष्याच्या प्रास्ताविकांत 'न्यायविद्या म्हणजे आन्वीक्षिकीच होय' असे वात्स्यायनाने ('न्यायभाष्य', १·१·१) आवर्जून सांगितले आहे. 'प्रत्यक्ष अथवा वेद यांवरून कळून येणाऱ्या गोष्टींचें परीक्षण कसें करावें, हें सांगणारी विद्या ती आन्वीक्षिकी' अशी या शब्दाची व्युत्पत्ति देऊन आन्वीक्षिकी, न्यायविद्या, न्यायशास्त्र हे पर्यायी शब्द असल्याचेहि वात्स्यायनाने स्पष्ट केले आहे. यावरून आजच्या स्वरूपांत न्यायशास्त्र प्रतिष्ठित होण्यापूर्वी त्याचें नांव 'आन्वीक्षिकी' होतें, असे दिसतें.

संदर्भ-ग्रंथ : वात्स्यायन : *न्यायभाष्य;* जयन्तभट्ट *न्यायमंजरी;* विद्याभूषण, एस. सी : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन लॉजिक* (कलकत्ता, १९२१); सिन्हा, जे. : *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी*, २ खं. (कलकत्ता, १९५६ १९५२).

रघुनाथशास्त्री कोकजे

तत्त्वज्ञान, पर्सो-अरेबिक : इराणी-अरबी प्रदेशांतील तत्त्वज्ञान : बगदादच्या खिलाफतीवर (खलिफाच्या गादीवर) अब्बासीचे आगमन झाल्यापासून (७५०) इस्लाममध्ये बौद्धिक प्रबोधनाचे एक नवे युग सुरू झाले. अब्बासी खलिफा हे उदार वृत्तीचे होते. इस्लामी संस्कृतीच्या समृद्धीसाठी होणाऱ्या सर्व प्रकारच्या प्रयत्नांना त्यांनी उत्तेजन दिले. अब्बासी हे मूळचे अरब असले, तरी उमय्याप्रमाणे त्यांना आपल्या अरबीपणाचा फाजील गर्व नव्हता. त्यामुळे उमय्यांच्या कारकीर्दीत राज्यकर्ते आणि जनता यांच्यांत जशी एक खोल दरी निर्माण झालेली होती, तशी अब्बासीच्या कारकीर्दीत झाली नाही. नव्याने मुसलमान झालेल्या लोकांना आपल्या बरोबरीने वागविण्यास उमय्या तयार नव्हते. याचा फायदा अब्बासींनी घेतला; आणि या नवमुस्लिमांचा पाठिंबा मिळवून उमय्या घराण्याला पदच्युत करण्यात ते यशस्वी झाले (ह्या नवमुस्लिमांपैकी बहुतेक इराणी होते.). त्यांनी आणखी एक महत्त्वाचा बदल केला. तो असा की, त्यांनी आपली राजधानी दमास्कसहून बगदादला नेली. कालान्तराने हें बगदाद शहर इराणी-अरबी संस्कृतीच्या समन्वयाचें केंद्र बनलें.

अब्बासी राज्यकर्ते कला आणि साहित्य यांचे मोठे पुरस्कर्ते होते. त्याच्या अचाट प्रयत्नामुळेच पूर्वी होऊन गेलेल्या यावनी (ग्रीक) व पौर्वात्य ज्ञानभांडारातील ज्ञान मुस्लिम जनतेपर्यंत पोहोचूं शकलें.

अल मामून अल मन्सूर आणि अल मुत्तवक्किम यांनी (ग्रीक ग्रंथ मिळविण्यासाठी) कॉस्टँटिनोपलला आणि इतर ग्रीक शहरांना आपले दूत पाठविले. ८३० साली अल मामून याने बगदाद येथे दोन लाख दिनार (१९,५०,००० डॉलर) खर्चून एक ज्ञानगृह (बैतुल हिकमत) बांधले. ७५० ते ९०० या काळांत ज्ञानाचे विविध प्रकारचें बीजारोपण करून, ते समृद्ध करणारे अनुवाद-कार्य चालले. त्यायोगे शामी (सिसाइक), ग्रीक, पहलवी व संस्कृत या भाषांतील बहुमूल्य दार्शनिक आणि वैज्ञानिक साहित्य अरबीत आले. या प्रक्रियेतून इस्लाममध्ये धर्म-निरपेक्ष ज्ञान येण्याचा मार्ग अप्रत्यक्षपणें उपलब्ध झाला ही गोष्ट लक्षांत घेतां या कार्याचे वैशिष्टय उल्लेखनीय वाटतें. या बाबतींतील प्रो. ओलीरी यांचा 'ग्रीक विज्ञान अरबांपर्यंत जाऊन कसें पोचलें' ['हाऊ ग्रीक सायन्स पास्ड टु अरब्स, (१९५७)'] हा उत्कृष्ट ग्रंथ जिज्ञासूंनी अवश्य वाचावा.

परंतु येथे हेंहि लक्षांत ठेवलें पाहिजे की, अब्बासी घराणे राज्यावर येण्याच्या खूप आधीपासूनच इस्लाममध्ये तत्त्वज्ञानविषयक चिंतन सुरू झालेले होतें. इस्लामच्या प्रारंभीच्या विजयांमुळे मुसलमानांचा नवीन संस्कृतीशी संबंध आला. त्यांपैकी काही संस्कृति, परंपरा व बौद्धिक कर्तृत्व या बाबतींत खूपच समृद्ध होत्या. ख्रिश्चनांनी केवळ मुस्लिम सैनिकांशीच दोन हात केले असें नव्हे, तर त्यांच्या धर्माशीहि लढा दिला. या वेळीच अरबांना आपल्या शत्रूविरुद्ध बौद्धिक पातळीवर आक्रमक आघाडी उघडणें भाग पडलें. याच सुमारास इस्लाममध्ये 'मुअतजिला' नांवाचा एक नवा पंथ उदयास आल्यामुळे, धर्माचा बौद्धिकदृष्टचा विचार करण्याची प्रक्रिया सुरू झालेली होती.

मुअतजिली पंडित ग्रीक तत्त्वज्ञान व तर्कशास्त्र यांच्याशी उत्तम प्रकारें परिचित होते. हे इस्लाममधील पहिले पंडिती परंपरेतील बुद्धि-वादी होते. त्या भाषेंतून घेतलेल्या अनेक कल्पना त्यांनी घेऊन, त्याचें एकजीव मिश्रण केलें आणि मुसलमानांच्या तत्त्वज्ञानविषयक कल्पनांवर एका नव्याच वैशिष्टचाचा ठसा उमटविला. ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासामुळे मुअतजिलींना एक नवें शास्त्र निर्माण करण्यास उत्तेजन मिळालें. याला त्यांनी 'इल्मुल कलाम' (तर्कशास्त्र किंवा मीमांसा-विज्ञान) असें नाव दिलें. या शास्त्राच्या साहाय्याने त्यांनी धर्माच्या अंतर्गत व बाह्य शत्रूविरुद्ध धार्मिक आवेशाने युद्धाची आघाडी उघडली. मुअत-जिलींच्या सिद्धान्ताची चर्चा 'तत्त्वज्ञान, इस्लामी धर्मातील' या लेखात करण्यात आलेली आहे. या ठिकाणी एवढे सांगितलें म्हणजे पुरें की, मुअतजिलींनी मुक्त-चिंतनाला खूप उत्तेजन दिलें आणि त्यांच्या प्रभावामुळे इस्लाममध्ये चिंतनाच्या तीन वेगवेगळ्या प्रणाली उदयास आल्या : १. मुतकल्लिमीन (कट्टर मीमांसक पंडिती परंपरेंतले शास्त्र-प्रामाण्यवादी). २. हुकमा किंवा फलसीफ (तत्त्वज्ञानी). ३. सुफी (साक्षात्कारवादी).

या ठिकाणी आपल्याला इस्लाममधील ज्या तत्त्वज्ञांवर ग्रीक विचा-रांचा प्रभाव फार मोठ्या प्रमाणावर दिसून येतो, त्यांच्या शिकवणुकी-संबंधीच प्रामुख्याने विचार करावयाचा आहे. मुतकल्लिमीन पंडितांचें मुख्य उद्दिष्ट धर्मसिद्धान्तांवर प्रतिस्पर्ध्यांकडून होणारें जोरदार हल्ले परतवून लावणें हे होतें. कुराणाचा अर्थ लावणाऱ्या भाष्याला बुद्धिवादी वळण देण्यावर त्यांचे प्रयत्न मुख्यतः केंद्रीभूत झालेले होते. या कामासाठी त्यांनी ज्या द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्रीय पद्धतीचा अवलंब केलेला आहे, तिला त्यांनी 'अल कलाम' असें नांव दिले. या ठिकाणी हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे की, 'अल कलाम' हे अरब-मनाने शोधून काढलेलें स्वतंत्र व मौलिक तत्त्व आहे.

सुफीवादाच्या बाबतीत बोलावयाचें तर इराण व भारत या दोन्ही देशांत त्यांचा घवघवीत विकास झाला आहे, असे म्हणतां येईल. सत्याचा साक्षात्कार हा आध्यात्मिक शिस्तीच्याद्वारेच होऊं शकतो आणि ईश्वराचें मानवाला धन्यता प्राप्त करवून देणारे शुभदर्शन (साक्षात्कार) हें मानवाचें अंतिम उद्दिष्ट होय, असे सुफी लोक मानतात. सुफीवादाने मुख्यतः प्रत्यक्ष अनुभूतीच्या मार्गावरच अधिक भर दिला असला, तरी कालांतराने थोर सुफी विचारकानी जे स्वतःच पद्धतशीर ग्रंथ रचले. त्यांमधून सुफीवादासंबंधी उत्तम चिंतनात्मक साहित्य तयार झालें.

काही लोक निःसंकोचपणे असें मत व्यक्त करतात की, इस्लामच्या प्रारंभिक संस्कृतीत तत्त्वज्ञानात्मक परंपराचा अभाव होता आणि ज्याला इस्लाममधील तत्त्वज्ञान असें म्हटलें जातें, तें दुसरें-तिसरें काही नसून ग्रीक तत्त्ववेत्याच्या तत्त्वज्ञानविषयक कल्पनावर केलेलें एक प्रकारचे कलमच आहे; परंतु वर उल्लेखिलेल्या इस्लामी विचारकांचें साहित्य वाचलें व समजून घेतलें की, ह्या मताचें वैयर्थ स्पष्ट होतें. या विचारकांपैकी अनेकांनी ग्रीक ग्रंथांवर विशेष भिस्त ठेवली हें खरें; परंतु अधिकांश उदाहरणांमध्ये त्यांनी आपली स्वतंत्र प्रज्ञा दाखविली होती आणि नवीन कल्पना शोधून काढल्या होत्या, असें दिसून येतें.

मुसलमानांमधून अनेक तत्त्वज्ञ निर्माण झाले असले, तरी त्याच्यापैकी फार थोडयांना प्रसिद्धि मिळू शकली. ज्याना प्रसिद्धि मिळाली त्यांमध्ये अल-किंदी, अल-फराबी, इब्न मस्काविया, इब्न सीना, इब्न हुज्म, इब्न बज्जा, इब्न तुफैल आणि इब्न रुशद हे सर्वश्रेष्ठ समजले जातात. अल-घझाली व इब्न तैमिया यांच्यासारखे धार्मिक विचारक, इब्न खल्दनसारखे इतिहासवेत्ते आणि इब्न रुशद व त्याचा अंदलूसी संप्रदाय यांच्यासारखे प्रामुख्याने असलेले भाष्यकार यांच्याशी तुलना करतां वर उल्लेखिलेले मुस्लिम तत्त्वज्ञ आपल्या वेगळेपणामुळे ठळक उठून दिस-तात. अंदलूसी-संप्रदाय म्हणजे स्पेनसारख्या पाश्चात्त्य देशांतील मुस्लिम तत्त्वज्ञांचा संप्रदाय. लॅटिन प्रदेशांत ज्यांचा प्रभाव पसरला अशा ॲरि-स्टॉटलीय संप्रदायाचा पुरस्कार करणाऱ्या विद्वानांमध्ये इब्न रुशदचा तिसरा क्रमांक लागतो

या ठिकाणी इस्लामी विचारकांच्या एका भ्रातृसंघाचा उल्लेख केला पाहिजे. या संघाच्या लोकांना 'इख्वान अस्सफा' (पवित्र बांधव) असे म्हणण्यांत येई. या मंडळींनी संयुक्तपणें प्रयत्न करून ज्ञानाच्या प्रत्येक संभाव्य शाखेमध्ये वैज्ञानिक व अर्धवट वैज्ञानिक विचाराचे सारसंग्रह तयार केले. या 'पवित्र बांधवां'नी अंदलूसी विचारकांवर फार मोठा प्रभाव पाडला, हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

१. अल-किंदी (८०३–८७५) : अबू याकूब अल-किंदी याचा जन्म कफा येथे ८०३ साली झाला. तो आपली वंशावळ जुन्या किंद राजघराण्यापर्यंत नेऊन भिडवितो. तो राजघराण्याशी संबंध असलेला शुद्ध अरब असल्यामुळे 'पहिला अरब तत्त्वज्ञ' हें स्पृहणीय बिरुद त्याला मिळालें. त्याच्या नांवावर सुमारे २६५ ग्रंथ आहेत. 'इस्लाममधील धर्मनिरपेक्ष विचाराचा अग्रदूत' म्हणूनहि अल-किंदीचा उल्लेख केला

पाहिजे. ज्ञानाची कोणतीहि विद्यमान शाखा त्याच्या तीक्ष्ण नजरेंतून सुटली नाही. त्याच्या स्वतंत्र ग्रंथांपैकी 'दि एसे ऑन इंटलेक्ट' हा बुद्धीवरील प्रबंध व 'दि फाइव्ह इसेन्सेस' हा पांच मूलतत्त्वांवरील ग्रंथ हे अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. बुद्धि-(अक्ल-)वरील प्रबंधाचा मध्यकालीन लॅटिन भाषेंत 'डी इंटलेक्टु एट इंटलेक्टो' या शीर्षकाखाली अनुवाद करण्यांत आला होता. त्यांत बुद्धीसंबंधीचा ॲरिस्टॉटलचा दृष्टिकोण व्यक्त होतो. अल-किंदीच्या मते बुद्धीचे चार प्रकार आहेत : यांपैकी पहिली बुद्धि ही सदैव क्रियाशील (ॲक्ट) असते, दुसरी सुप्तावस्थेंत (पोटेन्शिया) असते. तिसरी म्हणजे ही सुप्तावस्थेतून क्रियाशील अवस्थेत आत्म्यामध्ये अवतीर्ण होणारी बुद्धि. बुद्धीचें हें त्रिविध विभाजन 'डी ॲनिमा' या ग्रंथांत आढळतें; परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की, आपल्या प्रबंधाच्या शेवटी अल-किंदीने 'प्रकट बुद्धि' (अक्ल जाहीर) या नांवाचा एक चौथा प्रकार सांगितला आहे. 'प्रकट बुद्धि' या कल्पनेचे मूळ ग्रीक तत्त्वज्ञानांत शोधण्याचा युरोपीय पंडितांचा प्रयत्न निष्फळ ठरला आहे. अनेक विद्वानांनी या कल्पनेचें मूळ शोधण्याचा खूप प्रयत्न केला; परंतु तो यशस्वी झालेला नाही. श्री. गिब्सन यांच्या मते आल्फोडिसियसच्या ॲलेक्झँडरच्या 'डी ॲनिमा' या ग्रंथातून ही कल्पना घेण्यांत आलेली आहे (डॉ. अफनान यांच्या 'ॲव्हिसेना : हिज लाइफ अँड वर्क'—ॲलेन अँड अन्विन–१९५८, या ग्रंथांत श्री. गिब्सन यांचे हे मत उद्धृत करण्यांत आलेलें आहे); परंतु तेथे हे विभाजन केवळ त्रिविधच आहे. अल-किंदीचें महत्त्वपूर्ण वैशिष्ट्य असें की, ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांच्या ग्रंथांतून मानसशास्त्रीय विचारसाहित्य निवडून घेऊन त्याचा विकास करणारा तो पहिला मुस्लिम विचारक होय

अल-किंदीचा दुसरा महत्त्वाचा प्रबंध पाच मूलतत्त्वासंबंधीचा होय. त्यामध्ये त्याने जडद्रव्य, आकार, गति, काळ आणि स्थान या पांच कल्पनांच्या मूलतत्त्वासंबंधी विचार केला आहे. बहुतेक सर्व युरोपीय लेखकानी याला 'कट्टर मुअतजिली' ठरविले आहे; परंतु कॉन्स्टॅन्टिनोपलमध्ये अलीकडेच उपलब्ध झालेल्या याच्या ग्रंथांवरून तो खऱ्या अर्थाने मुअतजिली होता, असें म्हणतां येत नाही.

तत्त्वज्ञानविषयक संशोधनासाठी गणिती पद्धतीचा अवलंब करणे आवश्यक आहे, असे सांगणारा पहिला तत्त्वज्ञ डेकार्ट्स हा नसून, अल-किंदी हा होता. दृष्टिविज्ञान किंवा प्रकाशिकी (ऑप्टिक्स) या विषयासंबंधीचा त्याचा मुख्य ग्रंथ पाश्चात्त्य व पौर्वात्य दोन्ही देशांत मोठ्या प्रमाणावर अभ्यासिला जात होता. रॉजर बेकन हा अल-किंदीचा उल्लेख मोठ्या आदराने करतो. अल-किंदीच्या मतें ज्ञान हें इंद्रियांच्याद्वारे, बुद्धीच्या साह्याने किंवा कल्पनेच्या साह्याने दिलें-घेतलें जातें. यापैकी कल्पनेचा मार्ग हा इंद्रिय व बुद्धि यांच्यांतील दुवा आहे. इंद्रियें विशेषाचें (पर्टिक्युलर) ज्ञान देतात, तर बुद्धि सामान्याचें (युनिव्हर्सल) ज्ञान देते. कल्पना ही सामान्य-विशेषांचें दोहोंचें ज्ञान देते. अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत कांट (मृ. १८०४) हा इंद्रियगम्य प्रत्यक्ष ज्ञान आणि बुद्धि यांच्यामधील दुवा म्हणून कल्पनेचा उल्लेख करणारा पहिला तत्त्वज्ञ समजला जात होता; परंतु वर आपणांला दिसून आलेच आहे की, हा भेद करण्याचें श्रेय अल-किंदी याच्याकडे जातें.

२. अल-फरावी (मृ. ९५०) : अबू नासर अल-फरावी हा एका इराणी सेनापतीचा मुलगा होता. त्याचा जन्म तुर्की ट्रान्सोक्सियानांतील फराब नांवाच्या – जिल्ह्याच्या–शहरी झाला. इस्लामने जन्म दिलेल्या अत्यंत थोर तत्त्वज्ञान्यांपैकी अल-फरावी हा एक होता, यांत मुळीच शंका नाही. अल-फरावी हा विपुल लेखन करणारा लेखक होता आणि मानवी ज्ञानाच्या बहुतेक सर्व विषयावर त्याने लेखन केलें आहे, असें म्हटलें जातें. इब्न कल्लिकान (१२११–१२५६) याच्या मतें, अल-फरावीने तत्त्वज्ञानक्षेत्रांतील शास्त्रांत जें उच्च स्थान मिळविलें होतें, तेवढें उच्च स्थान दुसऱ्या कोणाहि मुसलमानाला कधी मिळवितां आलें नाही. त्याच्या लिखाणाचा अभ्यास आणि त्याच्या शैलीचें अनुकरण केल्यामुळेच ॲव्हिसेनाइतकें नैपुण्य मिळवितां आले, आणि आपलें लिखाण इतके उपयुक्त करणें शक्य झालें. अल-फरावी बगदादला गेला तेव्हा त्याला अरबी भाषा अवगत नव्हती. तेथे त्याने अरबी शिकण्यास सुरुवात केली आणि लवकरच त्या भाषेवर प्रभुत्व मिळविलें. तो बहुभाषाकोविद होता. त्याने ॲरिस्टॉटलीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला होता. असें म्हणतात की, त्या तत्त्वज्ञानाने तो इतका प्रभावित झाला होता की, त्याने 'डी ॲनिमा' हा ग्रंथ २०० वेळां आणि 'फिजिक्स' (पदार्थविज्ञान) हा ग्रंथ ४० वेळा वाचला. त्याने शंभरांहून अधिक ग्रंथ लिहिले. त्यांपैकी निम्मे पूर्वसूरींच्या (मुख्यतः ॲरिस्टॉटलच्या) ग्रंथांवरील भाष्यात्मक व टीकात्मक होते. इतर लिखाण हे त्याचें स्वतंत्र लिखाण होते. त्याच्या ग्रंथांपैकी पंचवीस ग्रंथ अजूनहि सुटचा-सुटचा खंडांत विखुरलेले आहेत. त्याचा मुख्य विषय तर्कशास्त्र हा होता. आधुनिक विद्वांच्यांप्रमाणे त्याने तर्कशास्त्र व ज्ञानमीमांसा हीं समानार्थक मानली. त्याच्या मतें तार्किक प्रक्रिया ही ज्ञानाच्या पद्धतीची चिकित्सा (मेथॉडॉलॉजी) नसून, त्याच्या रचनेची चिकित्सा आहे. सत्त्व (इसेन्स) आणि अस्तित्व यांच्यांतील भिन्नतेवर त्याने विशेष भर दिला. पुढे कालान्तराने पौर्वात्य व पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांमध्ये या कल्पनेला खूपच महत्त्व प्राप्त झालें.

हमदानी सुलतान सैफुद्दौला याच्या दरबारात जाऊन पोचल्यानंतर अल-फरावीच्या बौद्धिक जीवनांतील अत्यंत यशस्वी कालखंड सुरू झाला. त्यानंतर जीवनाच्या अखेरपर्यंत तो दमास्कसलाच राहिला आणि त्याने आपला सारा वेळ लिहिण्यांत व व्याख्यानें देण्यात घालविला. सर्वश्रेष्ठ यहुदी तत्त्वज्ञानी मेमोनायडीस (११३५–१२०४) याने आपल्या 'गाइड ऑफ दि पर्प्लेक्स्ड' (संभ्रान्तांचें मार्गदर्शन) या ग्रंथांत अल फरावीच्या 'पोलिटिकल रेजिम' या ग्रंथाची शिफारस पुढील शब्दांत केली आहे : "माझी तुम्हांला अशी शिफारस आहे की, अबू नासर अल-फरावी याच्या ग्रंथांखेरीज तत्त्वज्ञानावरील दुसरे कोणतेहि ग्रंथ तुम्ही वाचू नका." अल फरावीच्या मते, विशेष सत्ये जाणून घेतल्यानंतरच सामान्य सत्यांचें निगमन करतां येतें; आणि इंद्रियगम्य अनुभव मिळविल्यानंतरच संकल्पनात्मक ज्ञान मिळवितां येतें.

बुद्धीच्या सिद्धान्ताच्या बाबतीत अल-फरावी हा आपला पूर्वसूरी अल-किंदी याचें अनुकरण करतो आणि आत्म्याच्या चार शक्तींचें वर्णन करतो. त्या चार शक्ति अशा : संभाव्य किंवा सुप्त प्रज्ञा, क्रियाशील प्रज्ञा, उपार्जित प्रज्ञा आणि कारक प्रज्ञा.

(१) संभाव्य किंवा सुप्त प्रज्ञा : हिला 'अक्ल हय्युलानी' (निष्क्रिय प्रज्ञा) असें म्हणतात. वस्तूंशी संबंध असलेल्या उपाधींपासून

वस्तूचें मूलतत्त्व बुद्धीने वेगळे काढून त्याला जाणण्याची जी मानवी शक्ति, ती म्हणजेच सुप्त प्रज्ञा. ॲरिस्टॉटलच्या अनेकेंद्रियवेदन ('कॉमन-सेन्स') या कल्पनेशी हिचें पुष्कळच साम्य आहे.

(२) **क्रियाशील प्रज्ञा** : हिला 'अक्ल बिलफेल' असें नाव आहे. क्रियाशील बनून मूलतत्त्व वेगळें काढण्यास मदत करते ती ही सुप्त शक्ति होय.

(३) **कारक प्रज्ञा** : हिला 'अक्ल फआल' असे नांव आहे. ही बाह्य शक्ति आहे. हिचा उगम ईश्वरापासून झालेला असून, माणसांतील सुप्त शक्ति जागृत करून त्याला कार्यप्रवण करण्यास ती समर्थ असते.

(४) **उपार्जित प्रज्ञा** : हिला 'अक्ल मुस्तफाद' असें म्हणतात. ही प्रज्ञा कारक प्रज्ञेच्या प्रेरणेने विकसित होते व सक्रिय बनते.

अशा प्रकारें क्रियाशील प्रज्ञा आणि सुप्त प्रज्ञा यांचा संबंध आकार-तत्त्व (फॉर्म) व आशयद्रव्य (मॅटर) यांच्या संबंधासारखा आहे; परंतु कारकप्रज्ञा ही बाहेरून प्रवेश करते आणि तिच्या क्रियेमुळे प्रज्ञेला नवीन शक्ति प्राप्त होतात; व त्याच्यायोगे सर्वात मोठे कर्तृत्व ती 'उपार्जित' करते. अल-फराबी हा शेवटपर्यंत धर्मनिष्ठ मुसलमान राहिला. त्यामुळे कुराणांतील विचारांवर ॲरिस्टॉटलीय मानस-शास्त्राचा काय परिणाम होतो, याचें मर्म त्याला समजलें नाही. ॲरि-स्टॉटलीय सिद्धान्तानुसार आत्म्यामध्ये वनस्पतिजगतांत व प्राणि-जगतांत समानपणें आढळणाऱ्या वेगवेगळ्या शक्ति अथवा भाग असतात. शिवाय ॲरिस्टॉटलीय हा प्रत्यक्ष ज्ञान, इंद्रियें इत्यादींच्या शक्तींचा उल्लेख करतो; परंतु बाहेरून प्रवेश करून केवळ मानवामध्येच निवास करून राहणारा (नॅशनल सोल) बुद्धिनिष्ठ आत्मा हाच केवळ अविनाशी असतो. अशा प्रकारच्या सिद्धान्तामुळे मानव आणि मनुष्येतर जीवसृष्टि यांच्यामध्ये एक दुर्लंघ्य खाई निर्माण होते. त्यामुळेच ॲरि-स्टॉटलीय दृष्टिकोणांतून विचार करणारे लोक–मग ते सनातनी मुसल-मान असोत की कॅथॉलिक चर्चचे अनुयायी असोत–मनुष्येतर प्राण्यांशीं कर्तव्यबुद्धीने भूतदयेची वागणूक ठेवण्यास तयार असले, तरी त्यांना 'हक्क' देण्यास कां तयार होऊं शकत नाहीत, याचाहि खुलासा त्या सिद्धान्तावरून होतो; परंतु ॲरिस्टॉटलीय सिद्धान्तांतील अत्यंत अमूर्त व बुद्धिनिष्ठ आत्मा हाच तेवढा मानवामधील असा भाग आहे की, जो अमर होऊं शकेल. मानवेतर प्राण्यामध्ये विकासाची कितीहि क्षमता असली तरी तो या कोटीला पोहोचू शकत नाही. अशा प्रकारचा शरीरा-पासून वेगळा काढलेला आत्मा आणि मानवेतर प्राण्यांमधील आत्म्याच्या खालच्या कोटीच्या शक्ति, यांचें चित्र कुराणामध्ये रंगविलेल्या मरणोत्तर जीवनाच्या चित्राशी जमत नाही. शिवाय कुराणाच्या मते आत्म्याचा पुन. शरीराशी संयोग झाल्याखेरीज मरणोत्तर जीवन पूर्ण होत नाही; पण ही गोष्ट ॲरिस्टॉटलच्या अनुयायाना मान्य होणे शक्य नाही. याच कारणामुळे ॲरिस्टॉटलच्या शिकवणुकीचे समर्थन करणाऱ्या तत्त्वज्ञांवर ज़ोरदार हल्ले चढविण्यात आले; कारण तसें करण्यामध्ये ते आत्म्याच्या वैयक्तिक अस्तित्वाच्या कल्पनेला सुरुंग लावीत होते आणि पुनरुत्था-नाच्या सिद्धान्ताला विरोध करीत होते.

अल-फराबीने आपल्या 'जेम्स ऑफ विज्डम' ('ज्ञानरत्ने') या ग्रंथांत कार्यकारणसंबंधाच्या सिद्धान्ताचें सविस्तर विवेचन केलें आहे. ॲरिस्टॉटलप्रमाणे तोहि असेंच मानतो की, कारणपरंपरा ही अमर्याद असूं शकत नाही. आदिकारण हें एक व शाश्वत असतें. हें आदिकारण जाणणे हेच साऱ्या तत्त्वज्ञानाचें उद्दिष्ट आहे. हें आदिकारण म्हणजे 'आवश्यक सत्त्व' (नेसेसरी बीइंग) होय. इतर सर्व अस्तित्वांच्या मुळाशी हे आवश्यक किंवा 'अपरिहार्य अस्तित्व' असतें. कुराणांत सांगितल्याप्रमाणे 'तोच (ईश्वर) पहिला व शेवटचा, तो प्रकट व प्रच्छन्न आहे.' त्याला कोणत्याहि शक्तीच्याद्वारे बघतां येत नाही; परंतु त्याच्या गुणांच्याद्वारे त्याला जाणता येतें. ज्ञान मिळविण्याचा उत्कृष्ट मार्ग म्हणजे 'जाणणें' हा होय. ईश्वरापर्यंत जाऊन पोहोचणें शक्य नाही. या ठिकाणीं अल-फराबी हा शुद्ध तत्त्वज्ञानाची शिकवण आणि आशियांतील इस्लाम धर्मात त्या वेळी झपाट्याने प्रसार पावत असलेला गूढवाद यांचें मिश्रण करीत असल्याचें दिसून येतें.

३. **इब्न मस्काविया** (मृ. १०३०) : इब्न मस्काविया हा वैद्य, तत्त्वज्ञ व इतिहासकार होता. सुलतान आजादुद्दौलाच्या दरबारांत तो कोषाध्यक्ष होता. अल-फराबीचा संप्रदाय लयास जात असल्याची चिन्हे दिसू लागत असताना, त्याचा तत्त्वज्ञानी म्हणून उदय झाला. या वेळी थोर तत्त्वज्ञ इब्न सीना हा अजून लहान होता. इब्न मस्कावियाने नीतिशास्त्राची जी एक दार्शनिक पद्धति निर्माण केली ती आजहि पौर्वात्य देशांत महत्त्वाची समजली जाते. प्लेटो, ॲरिस्टॉटल व गॅलेन यांच्याकडून त्याने मुक्तहस्ताने विचार घेतले; परंतु त्याच्या पद्धतीवर प्रामुख्याने ॲरिस्टॉटलचाच प्रभाव पडलेला दिसून येतो.

'आत्म्याचें सारभूत स्वरूप' या विषयावरील इब्न मस्कावियाचा प्रबंध हा मुस्लिम मनावर कायमचा ठसा उमटविणाऱ्या दार्शनिक ग्रंथां-पैकी एक आहे. त्याच्या मतें मानवी आत्मा हा त्यांच्यातील बुद्धिनिष्ठ विचारामुळे मानवेतर प्राण्याच्या आत्म्याहून वेगळा पडतो आणि तो सदैव श्रेयाच्या दिशेने वाटचाल करीत असतो. माणसामध्ये असलेल्या कमीअधिक क्षमतेमुळे त्यांच्यांत फरक पडतो. फार थोडे लोक स्वभावत. चांगले असतात आणि ते कधीच वाईट मार्गाला जात नाहीत. इतर काही लोक प्रारंभी चांगलेहि नसतात किंवा वाईटहि नसतात. त्यांच्यावर जसे संस्कार होतात व ज्या प्रकारचें सामाजिक वातावरण त्यांना मिळतें, त्याप्रमाणे ते भल्या किंवा बुऱ्या मार्गाला लागतात. श्रेय हें सर्वसाधारण (सार्वत्रिक) श्रेय असतें किंवा एखादे विशिष्ट श्रेय असते; परंतु एक परिपूर्ण किंवा निरपेक्ष असें केवळ श्रेयहि असते. सर्वोच्च अस्तित्व आणि सर्वोच्च ज्ञान यांच्याशीं तें अभिन्न असतें. नीति हा मानवाचा परमोच्च गुणप्रकर्ष होय. इब्न मस्कावियाच्या मतें धर्म हा लोकांच्या नैतिक शिक्षणाचें कार्य करीत असतो.

४. **इब्न सीना** : (९८०–१०३७) : इस्लामी तत्त्वविचा-रांच्या, विशेषत. ॲरिस्टॉटलीय व नव-प्लेटोवादी तत्त्वज्ञानाच्या चैतन्यशाली वातावरणात वाढलेल्या मुस्लिम तत्त्वचिंतकांमध्ये अबू अली अल हुसैन बिन अब्दुल्ला बिन सीना हा सर्वश्रेष्ठ आशियाई तत्त्वज्ञानी होय. पौर्वात्य देशात हा सामान्यतः इब्न सीना या नांवाने आणि पाश्चात्त्य देशात ॲव्हिसेना या नांवाने ओळखला जातो. इब्न सीनाचा शिष्य अल-जुजानी याने पूर्ण केलेल्या त्याच्या उत्कृष्ट आत्म-चरित्रावरून त्याच्या जीवनाच्या विविध पैलूंचे दर्शन आपल्याला घडतें. इब्न सीनाचा बाप खार्मयिताचा राज्यपाल होता; परंतु इब्न सीनाच्या जन्मानंतर तो आपल्या मूळ गावी म्हणजे बुखाऱ्याला परत आला. या बुखाऱ्यांतच इब्न सीनाचें प्रारंभिक शिक्षण सुरू झालें. इब्न सीना

वयांत येण्याच्यापूर्वीच त्याच्या बापाने इस्माइली पंथाचा स्वीकार केला होता. इस्माइली पथ हा मुसलमानातील शिया संप्रदायाचा एक पोटभेद आहे (चौथे खलीफ हजरतअली यांच्या अनुयायांना 'शिया' असे म्हणतात.) या इस्माइली पथाचे अनुयायी आगाखानांना आपला नेता मानतात. या पथाचे लोक आजहि इजिप्त, इराण, हिंदुस्तान व पाकिस्तान या देशात आढळतात. इस्माइली हे नाव सातवे इमाम इस्माईल यांच्या नावावरून पडलें आहे. हे इमाम जाफर सादिक याचे चिरजीव होते; परतु त्याना गादी न देता इमाम जाफर सादिक यानी आपले दुसरे चिरजीव मुसा काजिम याना गादी दिली. इस्माइली लोक हजरत इस्माईल याना शेवटचे इमाम मानतात. यामुळे त्याना 'सेव्हनर्स' या नावाने ओळखले जाते. याच्याउलट शिया संप्रदायातील इतर बहुसंख्य लोकांना 'ट्वेल्व्हर्स' असे नाव आहे.

या दोन्ही पथांच्या मते हजरत मुहंमद पैगंबर यांच्यामागून गादीवर बसण्याचा खरा अधिकार केवळ हजरतअली याना होता. अबू बकर, उमर आणि उस्मान या अन्य तीन खलिफांनी ती गादी अन्यायाने बळकावली होती, असे ते मानीत. खिलाफतीचा अधिकार मुहंमदसाहेबाच्या घराण्यातच राहिला पाहिजे, अशी त्याची श्रद्धा होती. या सिद्धान्ताला 'इमामतचा सिद्धान्त' असे म्हणतात. त्याचप्रमाणे हे लोक कुराणातील कलमाचा अर्थ रूपकात्मक लावावा असें मानीत. कुराणातील गुह्य ज्ञान फक्त इस्माइली इमामानाच मिळू शकतें; आणि त्यांच्या प्रतिनिधींना दीक्षाद्वारे मिळणाऱ्या परमगुह्य शिकवणुकीतून ते प्राप्त होतें, असे ते मानतात. तरुण इब्न सीनानेहि इस्माइली पंथाची दीक्षा घेतली होती, हे सिद्ध करणारा पुरावा उपलब्ध नाही; परंतु त्याच्या लिखाणावरून त्याच्यावर इस्माइली शिकवणीचा प्रभाव पडलेला स्पष्ट दिसून येतो. तो इस्माइली शिक्षकांकडून ग्रीक, तत्त्वज्ञान, भूमिति व अंकगणित शिकला होता, असें म्हणतात. त्यानंतर तो न्यायशास्त्र व साक्षात्कारवादी ईश्वरशास्त्र याच्या अध्ययनाकडे वळला. इब्न सीनाच्या काळात गूढवाद किंवा सुफीवाद हा गभीर अध्ययनाचा विषय बनला होता, ही लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट आहे इब्न सीनाने अननताली या इस्माइली दार्शनिकाकडून तर्कशास्त्र शिकून घेतले होते याच काळांत तो वैद्यकशास्त्राच्या अध्ययनातहि गढून गेला होता. वैद्यकामध्ये त्याने इतक्या झपाट्याने प्रगति केली की, त्याने वैद्यकी हा आपला व्यवसाय बनविला. असें म्हणतात की, इब्न सीनाने एके दिवशी सहज अभावितपणे अल-फाराबीचे ॲरिस्टॉटलवरील भाष्य विकत घेतले आणि त्याच्या साह्याने त्याला ॲरिस्टॉटलचें तत्त्वज्ञान समजून घेता आले. या दृष्टीने पाहिल्यास इब्न सीना याला अल-फाराबीचा शिष्यहि म्हणतां येईल.

आयुष्यामध्ये अनेक दुःखाना व आपत्तींना तोंड देऊन इब्न सीनाने उत्कृष्ट दर्जाचें जे तत्त्वज्ञानात्मक साहित्य निर्माण केले तें पाहिले की, मन आश्चर्याने थक्क होतें. प्रारभी तो इराणमधील खुरासान प्रांताचा राज्यपाल नूर बिन मन्सूर याच्या दरबारात होता. पुढे सासानी घराण्याचा अस्त झाल्यावर तो ख्वारजामला गेला. त्या वेळी 'विद्वानाना पळवून नेणारा' अशी ख्याति असलेल्या गझनीच्या सुलतान महमुदाने इब्न सीना, मसीही आणि इतर तीन विद्वान् यांना आपल्या दरबाराची शोभा वाढविण्यासाठी आपल्याकडे पाठवून देण्यास ख्वारजामच्या अमिराला लिहिले. इतर तिघानी महमुदाचा हुकूम मान्य केला; परंतु इब्न सीना व मसीही यानी त्याच्याकडे जाण्याचे नाकारले. ते दोघेहि ख्वारजामहून पळाले. वाळवंटामध्ये एका रेतीच्या वादळांत सापडून मसीही नष्ट झाला; परंतु इब्न सीना मात्र कसाबसा बचावून इस्फिहानला पोचला आणि बराच अलाउद्दौलाच्या दरबारात राहिला.

इब्न सीनाने अरबी व फारसी भाषांत अनेक ग्रंथ लिहिले. 'अस् शफा' हा त्याचा ज्ञानकोशासारखा महाग्रंथ अठरा खंडांत विभागलेला असून, त्यात त्याचें भौतिक विज्ञान, सत्ताशास्त्र आणि गणित या विषयावरील विचार संगृहीत झाले आहेत (आवृत्ति–फॉर्जेट, लीडन, १८९२).

इब्न सीनाने 'अस् शफा'ची एक संक्षिप्त आवृत्तीहि तयार केली आणि तिला 'नजात' ('मोक्ष') असे नांव दिलें. या ग्रंथांत त्याने गॅलेन व हिप्पोक्रेट्स याच्या तत्त्वाचा संग्रह केला.

इब्न सीनाच्या मतें तर्कशास्त्राचे अंतिम उद्दिष्ट, मानवाला चुकीच्या युक्तिवादापासून वाचविणारा एक आदर्श विचार उपलब्ध करून देणें, हें आहे. त्याने आपल्या तर्कशास्त्रविषयक प्रबंधाचे नऊ विभाग पाडले आहेत. ॲरिस्टॉटलच्या अरबीत अनुवादिलेल्या प्रमाणभूत तत्त्वज्ञानाप्रमाणे त्याची मांडणी करण्यांत आलेली आहे. त्यामध्ये ऱ्हेटॉरिक (साहित्यशास्त्र) व पोएटिक्स (काव्यशास्त्र) याच्याप्रमाणेच 'इसगॉग ऑफ पारफिरी' ('स्फटिक-शिलेचा प्रारंभ') या ग्रंथाचाहि समावेश आहे. अरबीतील व्याकरणांतील वाक्यरचना ही ग्रीक भाषेत वापरलेल्या रूपाहून वेगळी असल्याचें इब्न सीनाने दाखवून दिलें आहे. उदा.–सर्व अभावविधानांची कल्पना व्यक्त करतांना ग्रीकमध्ये सर्व 'अ' हा 'ब' नसतो, असे शब्द वापरले जातात, तर अरबीमध्ये याच अर्थाच्या अभिव्यक्तीसाठी 'अ'चा कोणताहि भाग 'ब' नसतो, अशी वाक्ययोजना केली जाते. अचूक युक्तिवाद हा नेहमी यथार्थ व्याख्येवर आधारलेला असतो, या गोष्टीवर इब्न सीनाचा भर आहे. कोणत्याहि व्याख्येमध्ये त्या विषयवस्तूचा गुण, जातिसामान्य, विशेष आणि तिची इतर सर्व अत्यावश्यक वैशिष्ट्ये याचा अंतर्भाव झाला पाहिजे; म्हणून व्याख्या केवळ वर्णनाहून निराळी होय. जातिसामान्य व विशेष यांची चर्चा करतांना इब्न सीनाने असें दाखवून दिले आहे की, जातिसामान्य हें केवळ मानवी मनांतच असते. ही एक प्रकारची अमूर्त कल्पना असून ती केवळ मनातच वास करते. कोणत्याहि प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीशी तिचा काही संबंध नसतो. ज्याप्रमाणे निर्मात्याच्या मनात व्यक्ति निर्माण होण्यापूर्वी सामान्य कल्पना उदय पावते, त्याप्रमाणे सामान्य कल्पना आधी निर्माण होते आणि मागून विशेष कल्पना येते. सामान्य कल्पना जेव्हा उपाधींनी युक्त असते, तेव्हाच तिची अभिव्यक्ति वस्तूच्या माध्यमांतून होते. उपाधीच्या अभावी ती केवळ एक मानसिक, अमूर्त विचाररूपाने असते.

इब्न सीनाच्या मते आत्मा हा शरीरावर परिणाम करणाऱ्या शक्तींचा (कोषांचा) एक समुच्चय असतो. वनस्पतीचा आत्मा हें आत्म्याचें सर्वांत साधेंसुधें स्वरूप होय. पोषण व उत्पादन या दोन क्षेत्रापुरतेच त्याचे कार्य मर्यादित असते. मानवेतर प्राण्यांच्या आत्म्यांमध्ये वनस्पतींतील आत्म्याचे गुण तर असतातच, पण त्याशिवाय त्याच्यात आणखीहि गुणांची भर पडलेली असते. मानवी आत्मा त्यांत आणखी भर घालतो. त्याला 'बुद्धिनिष्ठ' किंवा 'सुज्ञ आत्मा' असें म्हटलें जातें.

प्रत्यक्ष इंद्रिय-ज्ञानाच्या शक्ति अंशतः बाह्य व अंशतः आन्तरिक असतात. बाह्य शक्ति शरीरात विद्यमान असतात आणि आत्मा त्या

शरीरांत असतो. शरीरामध्ये आठ इंद्रियें असतात. दृष्टि, श्रवण, रसना, घ्राण, स्पर्श (उष्ण व शीत यांची जाणीव करून देणारे इंद्रिय), कोरडे व ओले यांची कल्पना आणून देणारे इंद्रिय, मऊ व टणक याचा अनुभव घडविणारें इंद्रिय आणि खरखरीत व गुळगुळीत याची जाणीव करून देणारें इंद्रिय. अनुभव घेणाऱ्याच्या आत्म्यामध्ये बाह्य वस्तूचा ठसा उमटविण्याच्या कामी ही इद्रियें साह्यभूत होतात. इद्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या आन्तरिक शक्ति पुढीलप्रमाणे होत : (१) अल मुसव्विरा (रचनात्मक शक्ति), (२) अल मुफक्किरा (वेदनात्मक शक्ति), (३) अल वहम (निश्चित मत बनविणारी शक्ति), (४) अल हाफिज किंवा अल जाकिरा (स्मरणशक्ति). माणसे व जनावरे इंद्रियांच्याद्वारे विशिष्ट वस्तूंचें ज्ञान मिळवितात, तर माणूस तर्काच्या-द्वारे सामान्य तत्त्वांचें ज्ञान मिळवितो. माणसाचा बुद्धिनिष्ठ आत्मा ऊर्फ अक्ल याला शारीरिक शक्तीव्यतिरिक्त स्वत.च्या शक्तीची जाणीव असते. त्याचा योगायोगाने उपाधिद्वारा शरीराशी संबंध जोडला गेला असला तरी आत्मा हा अलग व स्वतंत्र घटक आहे, हें ओळखले पाहिजे.

पदार्थ-विज्ञानाचें विवेचन करताना इब्न सीना निसर्गाच्या त्रिविध शक्तीचा उल्लेख करतो : पहिली शक्ति म्हणजे भार (वजन). हा वस्तूचा अपरिहार्य भाग असतो. दुसरी शक्ति म्हणजे बाह्यशक्ति, जी शरीरावर परिणाम करीत असते, शरीरात चलन उत्पन्न करते किंवा त्याला स्थिर करते. तिसरी शक्ति म्हणजे बाह्य प्रेरकाशिवाय शरीरांत हालचाल निर्माण करणारी शक्ति. कोणतीहि शक्ति अमर्याद असत नाही ती वाढविता येते किंवा कमी करतां येते. ती नेहमीच मर्यादित परिणाम घडवून आणते. काल हा स्वत गतिमान् नसतो; परंतु तो मुख्यत. गतीवर अवलंबून असतो. आकाशस्थ ग्रहताऱ्यांच्या हालचालीवरून काळाचे मापन व ज्ञान होतें. अल किंदीचें अनुसरण करून इब्न सीना स्थलाची व्याख्या 'समाविष्ट वस्तूला स्पर्श करणारी, समावेशक वस्तूची सीमा' या शब्दांत करतो. जिला आपण पोकळी असें म्हणतों, ती केवळ नांव असून ती असंभाव्य गोष्ट आहे, असें तो मानतो.

इब्न सीनाच्या मते केवळ ईश्वर हेच एक 'आवश्यक सत्त्व' असून ते सर्वोच्च अंतिम सद्वस्तु आहे. भौतिक शास्त्रांतील अध्ययनाचे विषय केवळ संभाव्य अस्तित्व; म्हणून ते 'वास्तविक अस्तित्व' बनू शकतीलहि किंवा शकणारहि नाहीत. अनंत काळपर्यंत राहणारे अपरिहार्य अस्तित्व म्हणजे फक्त ईश्वरच होय.

५. अल-घझाली (१०५९–११११) : इब्न सीनाच्या मृत्यू-नंतरचा काळ इस्लामच्या धार्मिक अथवा तत्त्वज्ञानविषयक क्षेत्रांतील भावी विकासाच्या दृष्टीने अत्यंत आणीबाणीचा होता. सनातनी लोकांना तत्त्वज्ञान्यांची मते रुचत नव्हती. सुफीवादाला विकासाच्या क्रमांत व्यवस्थित तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप आले होते. अशा वेळी एकदम अवचितपणें सुफीवादाने अत्यत भावनाप्रधान रूप धारण केले. सनातनी उलेमा सुफीवादाकडे तिरस्काराने पाहू लागले होते. अशा या आणीबाणीच्या प्रसंगी परिस्थिति सावरण्यासाठी अल-घझालीचा उदय झाला. इस्लामी विचार-प्रणालीच्या विकासाला लागलेला अल-घझालीचा हातभार इतका मोठा आहे की, मानवी ज्ञानाच्या नानाविध क्षेत्रांत त्याने केलेल्या कर्तबगारीचे मूल्यमापन करणे अवघड आहे. त्यानंतरच्या काळामध्ये अल-घझालीने मुस्लिम मनावर जो जबरदस्त प्रभाव पाडला, तसा प्रभाव दुसऱ्या कोणत्याहि तत्त्वज्ञान्याला किंवा सनातनी विद्वानाला पाडतां आला नाही. अबू हामिद इब्न मुहंमद अल तूसी अल-घझाली याचा जन्म इ. स. १०५९ साली झाला आणि मृत्यु ११११ स.ली त्याचें जन्म-स्थान असलेल्या तूसी याच गावी झाला थोर अश्अरी विद्वान् इमाम अल हर मैन अल जवैनी यांच्या देखरेखीखाली नैशापूर येथे त्याचें शिक्षण झालें. आपल्या या गुरूच्या हयातीतच त्याला लेखक म्हणून ख्याति मिळाली. अल जवैनीच्या मृत्यूनंतर धार्मिक वृत्तीचा सलजूकी वजीर निजामुलमुल्क तूसी याने प्रख्यात नैशापूरच्या निजामी अकादमीचा मुख्य म्हणून अल-घझालीची नेमणूक केली. त्यानतर तो बगदादच्या निजामी विद्यापीठाचा प्रमुख बनला. बगदादमध्ये असतानाच त्याला त्याच्या जीवनातील एका आध्यात्मिक पेच-प्रसंगाला तोंड द्यावें लागले. या घटनेचा त्याच्या व्यक्तिमत्त्वावर कायम टिकणारा परिणाम झाला. तो सांसारिक जीवनांतून निवृत्त झाला, आणि त्याने सुफीवादाचा आश्रय घेतला. आपल्या या परिवर्तनाची अत्यंत परिणामकारक हकिगत अल-घझालीने 'अल मुनक्किद मिन अल जिलाल' (भ्रमांतून सुटका) या आपल्या छोट्या आत्मवृत्तात्मक लिखाणात दिलेली आहे. आपल्या उद्दिष्टाच्या परिणामकारकतेच्या दृष्टीने पाहिल्यास 'अल मुनक्किद' हा ग्रंथ सेंट ऑगस्टीनच्या 'कन्फेशन्स' (कबुलीजबाब) या श्रेष्ठ ग्रंथाच्या तोडीचा ठरतो.

अल-घझालीचा सर्वश्रेष्ठ महाग्रंथ – 'इहया अल उलम फी दीन' (धर्मशास्त्राचें पुनरुज्जीवन) देशदेशान्तरीच्या त्याच्या प्रवासाच्या काळांत लिहिला गेला होता या वेळी तो बगदादच्या निजामी विद्या-पीठातील प्राध्यापक-कार्यातून मुक्त झालेला होता. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रां-तील अल-घझालीची कर्तबगारी काही सामान्य नाही, ही गोष्ट 'मकासिद अल फलसिफा' (तत्त्वज्ञाची उद्दिष्टे) आणि 'तहाफत अल फलसिफा' (तत्त्वज्ञांची विसंगति किंवा नाश) या त्याच्या सुप्रसिद्ध ग्रंथांवरून स्पष्टपणें दिसून येते. यापैकी पहिल्या ग्रंथांत त्याने तत्त्व-ज्ञानाच्या सिद्धान्तांचें अत्यंत आकर्षक शैलीत वर्णन केले आहे, तर 'तहाफत'मध्ये ॲरिस्टॉटल व इतर ग्रीक तत्त्वज्ञाचे दोष दाखवून, त्याचें महत्त्व कमी करण्याचा प्रयत्न केला आहे अल-घझालीच्या मतें इस्लामी सिद्धान्ताचा अर्थ विशद करण्याच्या कामी ग्रीक तत्त्वज्ञान अचूक मार्ग-दर्शन करूं शकत नाही. अशा प्रकारे त्याने ईश्वरविषयक ज्ञानाचा मूलभूत आधार बुद्धि आहे, ही गोष्ट अमान्य केली. त्याच्या मते अशा ज्ञानाची गुरुकिल्ली अंत.प्रज्ञा ही आहे. या बाबतीत अल-घझाली हा आपल्या आधी होऊन गेलेल्या मुस्लिम तत्त्वज्ञान्याच्या मूलभूत कल्पनाच्या अगदी विरुद्ध टोकाला गेलेला दिसतो. तरीपण ज्या मर्यादेपर्यंत तर्कशास्त्राचा इस्लामी सिद्धान्तांशी विरोध येत नाही, त्या मर्यादेपर्यंत त्याचा उपयोग करण्यास त्याची हरकत नव्हती. अल-घझालीच्या तत्त्वज्ञानविषयक कर्तबगारीव्यतिरिक्त त्याची सर्वात मोठी व प्रभावशाली वैशिष्ट्ये म्हणजे त्याची नैतिक सचोटी, त्याच्या सकल्पांतील दिसून येणारी गंभीर तळमळ, आणि आपला संदेश किंवा शिकवणूक तावडतोब अमलात आणण्याविषयीची त्याची व्याकुलता ही होत त्याच्या आगमनापूर्वी सुफीवादाची प्रतिष्ठा धुळीला मिळालेली होती. अल-घझालीने सुफी-वादाला ही प्रतिष्ठा पुन: मिळवून दिली.

इस्लामी तत्त्वज्ञानाच्या सिंहावलोकनामध्ये आता आपण पूर्वेकडून पश्चिमेकडे वळले पाहिजे. कॉर्डोव्हा, टॉलेडो व सेव्हिली या स्पॅनिश शहरांमध्ये ज्ञानाचा प्रकाश पसरविण्यास मुसलमान उद्युक्त झाले होते. स्पेनचे मुस्लिम राज्यकर्ते कला व संस्कृति यांचे मोठे पुरस्कर्ते होते. त्यांच्या कृपाछत्राखाली ख्रिस्ती व यहुदी तत्त्वचिंतक उदयास आले, आणि त्यांनी अंदलूसी (स्पॅनिश) संस्कृतीच्या विकासाला हातभार लावला.

१. सर्वात प्राचीन स्पॅनिश इस्लामी तत्त्वज्ञान्यांमध्ये इब्न हज्मी (मृ. ९९४) याचा उल्लेख करता येईल. धर्माचें व्यापक भूमिकेवरून तुलनात्मक अध्ययन करणारा तो पहिला महत्त्वाचा लेखक होय. 'कबुतराचा कंठा' ('रिंग ऑफ दि डव्ह') या आपल्या ग्रंथांत त्याने प्लेटॉनिक–शुद्ध आध्यात्मिक–प्रेमाचें वर्णन केले आहे. अल मुहाइद राजघराण्यांतील इब्न तुमूरत याच्या सुधारणांचा मार्ग सुलभ करण्याच्या कामी इब्न हज्मी याच्या प्रभावाचा चांगला उपयोग झाला. इस्लाममधीलच नव्हे, तर साऱ्या जगांतील श्रेष्ठ विचारकांमध्ये अत्यंत महत्त्वाचें स्थान भूषविणाऱ्या इब्न अरावी या तत्त्वचिंतकावरहि इब्न हज्मीचा प्रभाव पडला होता.

२ इब्न हज्मी याच्यामागून आलेला अबू बकर मुहंमद इब्न याहा याचा जन्म सरगोसा येथे अकराव्या शतकाच्या अखेरीस झाला. तो इब्न वज्जा या नावाने पौर्वात्य देशांत प्रसिद्ध असून पाश्चात्त्य देशांत अव्हेंपेस या नावाने प्रसिद्ध आहे. निसर्गाचें तत्त्वज्ञान आणि सत्ताशास्त्र यांत तो तरबेज होता आणि त्याने आपला अधिकांश वेळ गणित, ज्योतिष, वैद्यक तर्कशास्त्र व संगीत या विषयांच्या अध्ययनांत घालविला. इब्न बुज्जा याच्या लिखाणावरून असे दिसून येते की, तो जीवनाला विटलेला होता आणि मृत्यूच्या कुशीत कायमची विश्रांति घेण्याची त्याला सदैव तळमळ लागून राहिलेली असे. त्याच्या स्वत:च्या देशबांधवांनी त्याला नास्तिक व दुराचारी ठरवून त्याचा भयंकर छळ केला. ज्या वेळीं स्पॅनिश साम्राज्य विस्कळित होऊन त्याचीं लहान-लहान राज्ये बनली होती व उत्तरेकडील ख्रिस्ती सरदारांकडून त्याला धोका निर्माण झालेला होता अशा काळांत इब्न वज्जा उदयास आला होता. स्पेनच्या राज्यकर्त्यांच्या विलासीपणामुळे त्या साम्राज्याला उतरती कळा आलेली होती, परतु अलमोराविद (वर्बर राजघराणें) त्याच्या मदतीला धावून आले. त्यांनी स्वतंत्र विचारकांना व तत्त्वज्ञान्यांना निर्दयपणे चिरडून टाकले. इब्न वज्जा याचा तथाकथित सनातनी पंडितांनी आधीच छळ केलेला होता. इब्न वज्जा याचे फार थोडे ग्रंथ सध्या उपलब्ध आहेत, ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे. सत्ताशास्त्रविषयक शिकवणुकीच्या बाबतीत तो ग्रीक-विचारकांच्या अत्यंत जवळ जाऊन पोचलेला होता. त्याच्या विरोधकांनी त्याला जे नास्तिक ठरविले त्याचें हेंहि कारण असू शकेल. तर्कशास्त्राच्या बाबतीत इब्न वज्जा हा अल-फराबीपासून फारसा दूर गेलेला नाही. फेज या ठिकाणी ११३८ सालीं तो मरण पावला

३. इब्न तुफल (मृ. ११८५) : याचा जन्म ग्रॅनॅडा प्रांतांत इसवी सनाच्या बाराव्या शतकाच्या प्रारंभीं झाला होता. याची कीर्ति मुख्यत. 'हयी इब्न यकजा' (जागृतीचा क्रियावान् पुत्र) या विचारप्रवर्तक तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथामुळे झालेली आहे. दुसरा अल्मोहेड राजा अबू याकूब युसूफ याचा तो वजीर व वैद्य होता. 'हयी इब्न यकजा' हा ग्रंथ कादंबरीच्या स्वरूपांत लिहिलेला असून ती एका एकान्तवासी संन्याशाची–यतीची–कथा आहे. हा यति आपला वेळ चिंतनांत घालवितो आणि आपल्या प्रज्ञेची उंची इतकी वाढवितो की, अंतिम एकमेव क्रियाशील प्रज्ञेशी त्याचे संपूर्ण मिलन होते. एका बेटावर तो एकटाच राहतो. दुसऱ्या बेटावरील रहिवासी साधेनुधे असून जीवनांतील दैनंदिन गोष्टींतच मशगूल आहेत, असें जेव्हा त्याला कळतें तेव्हा त्याला त्यांची कीव येते. त्यांचें कल्याण व्हावे या प्रामाणिक इच्छेने तो तेथे जातो आणि स्वत:ला सापडलेलें सत्य त्यांना सांगतो; परंतु त्याना चिंतनयुक्त जीवनाची गोडी लावण्यांत तो यशस्वी होत नाही. अखेर शेवटीं हयीची अशी खात्री होते की, जनसमुदायाच्या पारंपरिक धर्मात ढवळाढवळ करणें चूक आहे, आणि तो आपल्या बेटावर परत येतो. 'हयी इब्न यकजा' हा ग्रंथ सखोल आध्यात्मिक अंतर्वेधी दृष्टीने लिहिण्यांत आलेला आहे. अलीकडील काही संशोधनांवरून रॉबिन्सन क्रूसोची कथा 'हयी इब्न यकजा' वरून घेण्यांत आली असावी, असें आढळून येतें.

४. इब्न रुशद (११२६–११९८) : पाश्चात्त्य अरब विद्वानांमध्ये इब्न रुशद याचें स्थान अत्यंत उच्च असून, त्याला अनेक कारणें आहेत : (पाश्चात्त्य देशांत तो 'अव्हेरोएस' या नांवाने प्रख्यात आहे) पहिलें कारण असे की, पौर्वात्य देशांत जवळ-जवळ विझून गेलेली तत्त्वज्ञानाची ज्योत त्याने पुन: प्रज्वलित केली. दुसरें कारण असें की, ख्रिस्ती पंडितांवर इब्न रुशदचा प्रभाव फार मोठा होता. डांटे याने आपल्या 'डिव्हाइन कॉमिडी' मध्ये अत्यंत गौरवपूर्ण शब्दांत त्याचें गुणगान केलें आहे. इब्न रुशद हा एका प्रतिष्ठित काजीचा (न्यायाधीशाचा) मुलगा होता. त्याचा जन्म ११२६ साली कॉर्डोव्हा येथे झाला. विशीत असतांनाच तत्त्वज्ञ, शास्त्रज्ञ व न्यायवेत्ता म्हणून त्याची ख्याति चोहोकडे पसरली होती. अल-घझालीच्या "तहाफत अल फलसिफा' (तत्त्वज्ञांचा नाश) या ग्रंथाचें खंडन करण्यासाठी इब्न रुशदने 'तहाफत अल तहाफत' (नाशाचा नाश) नांवाचा प्रबंध लिहिला. त्याची कीर्ति मुख्यत. त्याने ॲरिस्टॉटलवर लिहिलेल्या तीन टीकांमुळे सर्वत्र पसरली. या टीकांच्याद्वारे लॅटिनभाषी पाश्चात्त्य देशांना ॲरिस्टॉटलच्या शिकवणुकीचा परिचय करून घेतां आला. कुराणाची शिकवण आणि बौद्धिक चिकित्सात्मक दृष्टि यांची सांगड घालण्याचा प्रयत्न इब्न रुशदने फार मोठ्या प्रमाणावर केला आहे. त्याच्या मते धार्मिक सत्य आणि तत्त्वज्ञानांतील सत्य ही एकमेकांपासून वेगळी ठेवलीं पाहिजेत. तसेंच तत्त्वज्ञानातील सत्याचे नियम हे तें सत्य जाणण्याची पात्रता असलेल्यांसाठी राखून ठेवण्यांत आले पाहिजेत. अशा प्रकारें दुहेरी सत्याचा हा सिद्धान्त शास्त्रीय संशोधनाचीं द्वारें उघडी करतो. त्याच्या काही कल्पनांमुळे – उदा.– वैयक्तिक आत्म्याची अमरता त्याने नाकारल्यामुळे सनातनी मुसलमान आणि ख्रिस्ती धर्मोपदेशक त्याच्याकडे संशयाने पाहूं लागले व त्याच्यावर पाखंडीपणाचा आरोप करण्यांत आला. त्याच्या मतें विश्वांतील प्रत्येक गोष्ट तार्किकदृष्ट्या एकमेकींशीं संबद्ध असल्यामुळे चमत्काराला काही स्थान उरत नाही. येथे हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे की, इस्लामी व ख्रिस्ती या दोन्ही धर्मामध्ये दैवी चमत्काराला मध्यवर्ती स्थान आहे. त्यामुळे त्याचें अस्तित्व नाकारणें म्हणजे तो पाखंडीपणा किंवा नास्तिकता ठरणें क्रमप्राप्त होतें.

इब्न रुशदचे अत्यंत उत्साही अनुयायी म्हणजे स्पेनचे यहुदी तत्त्वज्ञानी होत. मोनाइड्स (११३५–१२०४) याला त्याने आपल्या लिखाणात प्रकट केलेले विचार, 'ॲव्हेरोइझम' (इब्न रुशदचे सद्धान्त) शिवाय सुचणे शक्यच नव्हतें. त्यानंतरची अनेक शतकें महत्त्वाच्या पाश्चात्त्य विद्यापीठांमध्ये ॲव्हेरोइझमचे संपूर्ण वर्चस्व होते.

इब्न खल्दून (१३३२–१४०६) : इब्न खल्दून याचा जन्म १३३२ साली ट्यूनिस् येथे झाला होता. हा इतिहासाचें तत्त्वज्ञान जाणणारा सर्वश्रेष्ठ मुस्लिम तत्त्वज्ञ होता. इतकेच नव्हें तर, जगातील सर्वश्रेष्ठ इतिहास-तत्त्ववेत्त्यांमध्ये त्याची गणना करतां येईल (हिट्टी : 'अरबाचा इतिहास', पृ. ५६८). त्याचें शिक्षण ट्यूनिस येथे झालें आणि अगदी लहान वयांतच तो तत्त्वज्ञानाच्या शाखात प्रवीण झाला. सुरुवातीस स्पेनमध्ये व आफ्रिकेतील अनेक दरबारात कर्तबगार प्रतिनिधि व राजदूत म्हणून त्याने काम केले. दमास्कस येथे तामरलेनच्या दरबारांतहि तो राहिला या सर्व कामांमुळे त्याचा अनुभव खूप समृद्ध झाला आणि एक भव्य तत्त्वविचारश्रेणि त्याला तयार करता आली. तिच्यामुळे त्याला अमर कीर्ति लाभली. ज्ञानाची कोणतीहि विद्यमान शाखा त्याच्या तीक्ष्ण नजरेंतून सुटली नव्हती, हें लक्षात ठेवण्यासारखे आहे

पांडित्यपूर्ण किंवा पुस्तकी तत्त्वज्ञानाने इब्न खल्दूनचें समाधान होत नव्हते. केवळ तत्त्वज्ञानाचें सिद्धान्तीकरण केल्याने जगाचे प्रश्न सुटणार नाहीत, असे त्याला वाटत होतें. माणसाच्या आकलनशक्तीच्यापलीकडे जगांत कितीतरी अगणित प्राणी व वस्तु आहेत. म्हणून ज्याच्याविषयी तुम्हांला मुळीच माहिती नाही अशा गोष्टी ईश्वर निर्माण करतो, या कुराणांतील दृष्टिकोणाचा तो पाठपुरावा करतो. केवळ तर्कशास्त्राचे नियम लावून कोणालाहि सत्यापर्यंत पोहोचतां येणार नाही. शास्त्रीय दृष्टिकोणाच्या माणसाने आपल्या स्वानुभवांवर विसंबून राहिले पाहिजे असे तो सागतो; परंतु त्याच वेळी माणसाने फक्त आपल्या वैयक्तिक अनुभवावर संतोष न मानता परंपरेने चालत आलेल्या मानवजातीच्या सामुदायिक अनुभवाचाहि चिकित्सक आढावा घेतला पाहिजे, असें त्याला वाटतें.

इब्न खल्दूनच्या मते आत्मा हा स्वभावत. ज्ञानरहित असतो; परंतु अनुभवासंबंधी मनन करण्याची शक्ति त्याच्यामध्ये असते केवळ अंत.स्फूर्तीच्याद्वारेच माणसाला ज्ञानाचें अन्तर्दर्शन होऊं शकतें. या ज्ञानाची माडणी व स्पष्टीकरण आकारिक तर्कशास्त्राच्या नियमांनुसार करतां येते. तर्कशास्त्राचें कार्य आपल्याला चुकीपासून वाचविणे हे होय. ते बुद्धीला तीक्ष्ण बनविते आणि माणसाला अचूक चिंतनाच्या ध्येयाप्रत घेऊन जाते; म्हणून तर्कशास्त्र हें एक सहायक शास्त्र आहे, असें मानलें पाहिजे; तथापि ज्या माणसाची बुद्धि पुरेशी वैज्ञानिक असेल त्याला तर्कशास्त्रीय मार्गदर्शनावर अवलंबून न राहतां स्वतंत्रपणे प्रश्नांची उत्तरें शोधून काढण्यासाठी चिंतन करता येईल. या शास्त्रीय दृष्टिकोणामुळे इब्न खल्दून याने फलज्योतिष व किमियागिरी (रसायन) यासारख्या आपल्या पूर्वसूरींच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या शास्त्रांचा इन्कार केला. तत्त्वज्ञाच्या गूढवादी बुद्धिवादालाहि त्याने कडाडून विरोध केला. त्याच्या शास्त्रीय मतावर धार्मिक बाबींचा प्रभाव फार थोडा पडलेला आहे, ही गोष्ट लक्षांत घेण्यासारखी आहे.

तत्त्वज्ञान हे एक प्रत्यक्ष विद्यमान असलेल्या गोष्टींचे शास्त्र आहे असें खल्दून मानतो आणि आध्यात्मिक विश्व व दैवी तत्त्व याचा अर्थ आपल्याला समजला आहे असा दावा करणाऱ्या तत्त्वज्ञांचे सारे खटाटोप त्याला व्यर्थ वाटतात. आपल्याला मानवाच्या क्षेत्रांतीलच वास्तविक घटना अधिक चांगल्या प्रकारें कळू शकतात. केवळ ऱ्या मानवाच्या विश्वामध्येच वास्तविक घटनाचा खरेपणा पडताळून पाहतां येणे शक्य होतें आणि त्यांची कारणें शोधता येतात. हें उद्दिष्ट इतिहासशास्त्राच्याद्वारे साध्य करता येतें, कारण ऐतिहासिक घटना या विशिष्ट नियमांनी बांधलेल्या असतात आणि त्यांची कारणें शोधून काढणे शक्य असते. याच अर्थाने इब्न खल्दून इतिहासाला 'शास्त्र' असे म्हणतो आणि ते तत्त्वज्ञानाचा एक भाग आहे, असे मान्य करतो

आता प्रश्न असा उपस्थित होतो की, इतिहास हा विषय तत्त्वज्ञानाची शाखा कशी होऊ शकतो? इब्न खल्दूनच्या मतें इतिहास म्हणजे खुद्द समाजजीवन–समाजाची सामुदायिक भौतिक व बौद्धिक संस्कृति–होय. माणसें कशी कार्यं करतात व स्वत साठी अन्न मिळवितात, ती एकमेकाशी कां झगडतात आणि एका नेत्याच्या झेंडयाखाली प्रचंड संख्येने कां गोळा होतात, सरतेशेवटी ती सुखासमाधानाचे स्थिर जीवन जगून उच्च कला व शास्त्रे कशी निर्माण करतात, एक सुंदर संस्कृति कशी विकसित होते आणि पुन: कालांतराने ती कशी नाश पावते या साऱ्या गोष्टींचा खुलासा करणे हे इतिहासाचें काम आहे. अर्थात् या ठिकाणी मानव-समाजावर परिणाम करणाऱ्या ज्या घटकाची चर्चा इब्न खल्दूनने आपल्या 'प्रॉलिगामिना' या प्रबंधांतून केलेली आहे, त्याचें विस्तृत वर्णन येथे देणें शक्य नाही. सिव्हिलायझेशनची किंवा संस्कृतीची प्रक्रिया विशद करताना तिला कायद्याचा आधार असला पाहिजे, ह्या गोष्टीवर इब्न खल्दूनचा कटाक्ष आहे तो सर्वत्र नैसर्गिक कारणे शोधतो; परंतु त्याच वेळी कारणें व परिणाम यांची साखळी शेवटी अंतिम कारणामध्ये म्हणजे परमेश्वरामध्ये विलीन होते, ही आपली श्रद्धाहि तो जोरदारपणे व्यक्त करतो. त्याच्या मते शृंखला किंवा क्रम याना अंत हा असलाच पाहिजे. प्रत्येक गोष्ट माणसाला कळणे शक्य नाही, असें इब्न खल्दून मानतो तत्त्वज्ञानी जेव्हा असे म्हणतात की, आम्हांला सर्व काही कळलें आहे, तेव्हा तो त्यांचा निव्वळ आव असतो. अज्ञानाची जाणीव असणें हाहि ज्ञानाचा एक प्रकारच होय. तरीपण माणसाने शक्य त्या मर्यादेपर्यंत ज्ञान हें मिळविलेच पाहिजे. स्वत.च्या कार्यासंबंधी तो असें म्हणतो की, मी मुख्य प्रश्नांना नुसता स्पर्श केला आहे; परंतु आपल्या मागून येणाऱ्या लोकांनी ज्ञानाची क्षितिजें विस्तृत करण्याचे प्रयत्न करावेत, अशी इच्छाहि तो व्यक्त करतो.

काही निष्कर्ष. इस्लामी तत्त्वज्ञानाच्या या संक्षिप्त सिंहावलोकनाचा उपसंहार म्हणून पुढील निष्कर्ष सांगतां येतील :

इस्लामी तत्त्वज्ञान्यांचे ज्ञानशास्त्रीय निष्कर्ष हे बुद्धिवादालाच वास्तववाद समजणाऱ्या अभिजात ग्रीक विचारकांच्या निष्कर्षांशी संपूर्णपणें विरोधी आहेत. येथे हें लक्षांत ठेवले पाहिजे की, बहुतेक इस्लामी तत्त्वज्ञान्यांनी साक्षात्कार, अत:स्फूर्ति किंवा दैवी प्रेरणा हीच केवळ ज्ञानाचे प्रमाणभूत मूलस्त्रोत आहेत असें मानले आहे धर्मतत्त्वांचें समर्थन करण्याकरिता त्यांना हा दृष्टिकोण स्वीकारणें भागच होतें.

तरीपण जोंपर्यंत बुद्धिवादा (रीझन) चा धार्मिक कल्पनाशी विरोध येत नाही तोपर्यंत बुद्धिवाद वापरण्यास हरकत नाही, असे मानणारे पेरिपॅटेटिकांसारखे काही विचारक त्याच्यात विद्यमान आहेत. यामुळेच मुअतजिली (ग्रांथिक बुद्धिनिष्ठ) व हुकमा (किदी, फरावी, इब्न सीना व इब्न रुशद) यांच्यासारख्या काही बुद्धिवाद्यांनी धर्म व तत्त्वज्ञान यांची सांगड घालण्याच्या कामी आपले सारे प्रयत्न खर्ची घातले.

इस्लामी विचारकांपैकी फार मोठी सख्या सुफीची आहे ते असें मानतात की, केवळ अत प्रज्ञा व प्रेम याच्याद्वारेच माणसाला सत्याचें दर्शन घडू शकतें. हे उद्दिष्ट केवळ पुस्तकी ज्ञानाने साध्य होऊं शकत नाही, त्यासाठी साधनेची व सुफीवादी जीवनपद्धतीची कास धरावी लागते. केवळ देवाच्या कृपेनेच माणसाला अज्ञानपटलाचा भेद करणे शक्य होते.

आधुनिक युरोपीय विचारवंतांनी विकसित केलेल्या काही तत्त्व-ज्ञानविषयक कल्पनांची पूर्वसूचना त्याच्यापूर्वी बऱ्याच आधी इस्लामी तत्त्वज्ञान्यांच्या साहित्यात ग्रथित झालेली आढळते, ही विशेष गोष्ट आहे. इसवी सनाच्या नवव्या शतकांत नजाम याने 'संशयाची पद्धत' पुढे मांडली होती. तिचाच व्यवस्थित पुरस्कार अल-घझालीने अकराव्या शतकात केला अल-घझालीनेच प्रथम दैवी चमत्कारांना स्थान देतां यावें म्हणून कार्यकारण-सिद्धान्तांची बधनें तोडून टाकावींत असे प्रतिपादिले. अल-घझालीच्या पूर्वी अश्‌अरी या शास्त्रप्रामाण्यवादी पडिताने ईश्वरी इच्छेची कार्यपद्धति स्पष्ट करण्यासाठी एक प्रकारच्या अणुवादाचा वापर केला होता.

साक्षात्कार व बुद्धिवाद हे दोन्हीहि ज्ञानाचे मूलस्रोत व निकष असल्यामुळे त्या दोहोमध्ये संपूर्ण संवादित्व असले पाहिजे, असें मान-णाऱ्या काही विचारकाच्या एका गटाचाहि आपल्याला उल्लेख करता येईल. त्यांच्या मते या दोन प्रणालीमध्ये विसंगति असल्यास दिव्य ग्रंथांतील वचनाची पारख बुद्धिवादाच्या कसोटीवर केली पाहिजे.

या लेखांत उल्लेखिलेल्या निरनिराळ्या विचारकांचें वर्गीकरण बुद्धि-वादी सप्रदायांमध्ये करता येईल सामान्यत असें म्हणतां येईल की, हा सप्रदाय आधी नव-प्लेटोवाद, ॲरिस्टॉटल व इस्लाम यांचा समन्वय करून नंतर शुद्ध व सरळ ॲरिस्टॉटलवादाकडे झुकत राहिला. अल किदी, फरावी आणि इब्न सीना यानी मुस्लिम–प्लेटोवादी–ॲरिस्टॉटलवादी मिळून एक तत्त्वज्ञान निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. याच्यामध्येहि फरावी हा अधिक ॲरिस्टॉटलवादी आणि इब्न सीना हा अधिक नव-प्लेटोवादी होता, असें म्हणतां येईल. या संप्रदायांतील नंतरच्या विचारकांनी समन्वयाचा प्रयत्न निरर्थक समजून सोडून दिला आणि आपण ॲरिस्टॉटलवादी (पेरिपॅटेटिक) आहोंत असे ते उघडपणें सांगूं लागले त्यांनी ईश्वरशास्त्र व तत्त्वज्ञान याना एकमेकां-पासून स्वतत्र ठेवलें या संप्रदायाच्या मते युक्तिवाद व दिव्यग्रंथ हे दोन्हीहि ज्ञानाचे मूलस्रोत असून, जेथे त्यांच्यांत एकवाक्यता होत नसेल तेथे त्याना एकमेकांपासून स्वतंत्र ठेवलें पाहिजे.

आतापर्यंत न मिळालेले काही तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथ आता उजेडांत आले आहेत. त्यांच्या आधारे इस्लाममधील तत्त्वज्ञानाचा चिकित्सा-त्मक व व्यापक इतिहास लिहावा लागेल. पुष्कळ बाबतीत मुस्लिम तत्त्वज्ञानाला अशा अनेक कल्पना व सिद्धान्त सुचले होते, जे पुढे शेकडो वर्षांनंतर पाश्चात्त्य विचारकानी शोधून काढून विकसित केले. मध्य-युगांतील पाश्चात्त्य पंडितांनी आपली काही मार्गदर्शक तत्त्वें इस्लामी तत्त्वज्ञान्याकडून घेतली होती हें आल्बर्टस मॅग्नुस, रॉजर बेकन, रोमन हल, सेट टॉमस व इतर अनेक तत्त्वज्ञ याच्या ग्रंथांवरून दिसून येईल. रॉजर बेकनला अरब तत्त्वज्ञान्याबद्दल फार आदर होता, ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध झालेली आहे. शास्त्रीय पद्धत अवलंबिणारे व तिचा विकास करणारे पहिले लोक अरब होते, यांत शंका नाही. शंका किंवा संशय ही ज्ञानाची कसोटी आहे, असे नजाम हा मुअतजिली मानीत असे. अल-घझाली (मृ. ११११) हा तत्त्वज्ञानाचें पद्धतशीर खंडन करणारा पहिला तत्त्वज्ञानी होय. देकार्तने पुढे ज्या तत्त्वज्ञान-पद्धतीचा अवलंब केला, त्या त्याला आधीच सुचल्या होत्या आणि ह्यूमच्या आधी सातशे वर्षे त्याने आपल्या द्वद्वात्मक तर्कशास्त्राच्या शस्त्राने कार्यकारण-संबंधाचे बधन तोडून टाकले होते. येथे अशा काही थोडचा उदाहरणां-चाच फक्त उल्लेख केला आहे; परंतु अशा अनेक आधुनिक सकल्पना आहेत की, ज्यांचें बीज मुस्लिम विचारकांच्या लिखाणामध्ये सापडू शकेल.

चवदाव्या शतकांत मोगल टोळचांचे पेव फुटल्यानंतर अरबी संस्कृ-तीचा विकास खुंटला आणि धर्मातीत–धर्मनिरपेक्ष–ज्ञानाची ज्योत जवळ-जवळ विझून गेली; ती पुन. प्रज्वलित झाली नाही. इस्लामी जगाच्या अधिकांश भागावर राज्य करूं लागलेले ऑटोमन तुर्क नवीन कल्पनांना विरोध करणारे होते. जेव्हा मुसलमान भारतांत आले आणि त्यांनी सुमारें एक हजार वर्षांपर्यंत या उपखंडावर राज्य करण्यासाठी आपली राजघराणी स्थापन केली तेव्हा त्यांनी आपल्याबरोबर तोच इराणी-अरबी संस्कृतीचा वारसा आणला; परंतु भारतांतील मुस्लिम विचारकांना भारतीय भूमीवर दुसऱ्या निराळ्याच प्रकारच्या समस्यांना तोंड द्यावें लागलें. इस्लाम आणि हिंदुत्व या दोन गतिशील व प्रबळ संस्कृतीच्या परस्पर-संपर्कामुळे निर्माण झालेल्या धार्मिक व सामाजिक प्रश्नांचें निराकरण करण्याकडेच मुख्यत त्यांना आपल्या शक्तीचा अनेक वर्षांपर्यंत विनियोग करावा लागला.

संदर्भ-ग्रंथ : बोअर, टी. जे. डी. : *हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी इन इस्लाम*, अनु. ई. आर. जोन्स (लंडन, १९०३); ओ'लिअरी, डी. एल. ई. : *अरेबिक थॉट ॲंड इट्स प्लेस इन हिस्टरी* (लंडन, १९२२; सुधा. आ. १९३९); —: *हाउ ग्रीक सायन्स पास्ड टु अरब्ज* (लंडन, १९४८); नदवी, एम. : *सोर्सेस ऑफ मुस्लिम थॉट* (लाहोर, १९६०); लँडो, आर. : *इस्लाम ॲंड दि अरब्ज* (लंडन, १९५८); अमीर अली, एस. : *दि स्पिरिट ऑफ इस्लाम* (लंडन, १९२२).

एस. सिद्दिकी

तत्त्वज्ञान पंजाबींतील : गुरु नानकांचें आदिकार्य : पंजाबी भाषेतील तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाला जी एक गोष्ट ठळकपणें जाणवते ती म्हणजे गुरु नानक (१४६९–१५३९) ह्यांचें व्यक्तिमत्त्व होय. ज्या तत्त्वांचा आणि सामाजिक प्रवाहांचा त्यांनी पुरस्कार केला त्यांचा प्रभाव मागील पांच शतकांतील पंजाबच्या साहित्यिक आणि राजकीय इतिहासावर पडलेला आहे. पंजाबी जीवनांतील द्विविध कार्याचा वारसा त्यांच्याकडे जातो. त्यांनी जें काव्य लिहिलें, त्याने एक

नवीन परंपरा निर्माण केली आणि त्यांच्या अनेक अनुयायांनी त्या परंपरेचें जतन केलें. ज्या लोकांवर त्यांचा प्रभाव पडला त्या लोकांचें जीवन इतकें बदललें की, त्यांच्या समकालीनांच्या आचारविचाराहून ते किती भिन्न आहे ह्याची त्यांना तीव्र जाणीव झाली. अशा लोकाचे लहानच परंतु सुसंघटित असे गट अपरिहार्यपणे पडू लागले. आपल्या मृत्यूनंतर नवीन नेत्याची वाण पडू नये ह्याकरिता गुरु नानक यांनी गुरु अंगद (१५०४–१५५२) ह्यांना तयार केलें. जें सामाजिक पुनरुज्जीवन पहिल्या गुरूने सुरू केलें ते त्याच्यानंतरहि सुरू राहिलें. आपल्या गुरूची तत्त्वें गुरु अंगदने इतक्या चांगल्या प्रकारें आत्मसात् केली की, त्यांचा अर्थ तो त्याच्या अनेक अनुयायांना प्रामाणिकपणें सांगू शकला. अशा तऱ्हेने गुरु नानकांची तत्त्वें पंजाबीत अत्यंत प्रभावी ठरली आणि ज्यानी त्या तत्त्वांचा आपल्या जीवनांत अंगीकार केला अशा लोकाचें जीवन सभोवतालच्या इतर लोकांना एक प्रकारें आव्हानच ठरूं लागले.

गुरु अगदनंतर ह्या नवीन चळवळीतून आठ समर्थ नेते उदयास आले. ह्या सर्वांच्या सामूहिक प्रयत्नाने पंजाबांतील सामाजिक जीवनांत क्रांति घडविली. त्यांच्यामध्ये अनेक कविहि होते. त्यांनी आपल्या गीतांतून नवीन तत्त्वाना भक्कम करुन तीं स्थिर करण्यास व नित्य वाढणाऱ्या अनुयायांमध्ये वर्धिष्णु उत्साहाने त्यांचा प्रचार करण्यास मदत केली. ह्यांमध्ये शेवटचा गुरु गोविंदसिह (१६६६–१७०८) हा होता. त्याचें बहुतेक आयुष्य ह्या चळवळीला लढाऊ स्वरूप देण्यांत आणि तत्कालीन अन्याय्य सामाजिक आणि राजकीय परिस्थितीविरुद्ध मुकाबला करण्यांत खर्ची पडलें. नवीन तत्त्वप्रणाली आचरणांत आणतांना अनुयायाकडून चुका होणें संभवनीय होतें. तो धोका टाळण्याकरिता त्यांनी त्या तत्त्वप्रणालीचा अर्थ सुस्पष्ट करण्याच्या योजनाहि आखल्या. आपल्या अनुयायांपैकी रामसिंह, करमसिंह, गंडासिंह, वीरसिह आणि सुभासिह अशा पाच अत्यंत हुशार शिष्यांना देशांत तत्कालीन उपलब्ध असलेले शिक्षण घेण्यासाठी काशीला त्याने पाठविलें आणि ज्याने दोन शतकें ह्या चळवळीचें वैशिष्टय कायम ठेवण्याचा प्रयत्न केला अशा 'निर्मल' नामक शीख धार्मिक पंथाचे हे विद्वान् शिष्य अग्रणी ठरले. पजाबीतील तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा जो पहिला टप्पा त्याचा मध्यबिंदु हे होत.

गुरु नानकाने सत्याचा शोध हे जीवनांतील प्रमुख कार्य मानलें ('जपुजी' : १ ले कडवें, ५ वी ओळ). वाचिक सत्य, मानवी जीवन व निसर्ग ह्यांतील सत्य, सामाजिक मूल्यमापन, नैतिक जीवनाची मूलतत्त्वें वगैरे, अशा विविध अर्थांनी नानक यांनी सत्य हा शब्द योजिला असला तरी अस्तित्वाचें अंतिम वस्तुतत्त्व ह्याच अर्थाने बहुतेक वेळां त्यांनी हा शब्द वापरलेला आढळून येतो. गुरु नानक यांच्या गीताचे विषय अतिशय विविध आणि व्यापक आहेत. आत्मानुभवाचे यथार्थ वर्णन करण्याचा प्रयत्न त्यांनी आपल्या गीतांतून प्रामुख्याने केला आहे. त्याबरोबरच उदात्त सृष्टिसौंदर्याच्या अनंत वैभवाचे त्यांच्या मनावर उमटलेले पडसाद, मानवामानवात शांति व सुसंवाद नांदावा याबद्दलची त्यांची तळमळ, दलित आणि दु.खी अशा लोकांबद्दल त्यांना वाटणारी ऐक्यभावना व मायेफिरू आणि जुलमी लोकांविरुद्ध जळजळीत शब्दांनी व्यक्त केलेला त्वेष, याहि गोष्टी त्याच्या गीतांतून आढळून येतात. त्यांच्यामागून झालेले त्यांचे शिष्य व अनुयायी यांचीहि सत्यशोधनाची तळमळ तितकीच तीव्र होती. त्यांनीहि त्यांच्या काव्याच्या विविध पैलूंत भर घातली. गुरु नानकांनंतर अनुक्रमाने पांचवे गुरु अर्जुन (१५६३–१६०६) हे झाले. त्यानी शीखांचा धर्मग्रंथ 'आदिग्रंथ' याची रचना केली. या ग्रंथांत पहिल्या पांच गुरूंनी रचलेलीं गीते आणि मध्ययुगीन हिंदु व मुसलमान सताची वेचक वचनें यांचा संग्रह केलेला आढळून येतो. त्यामुळे हा ग्रंथ म्हणजे खरोखरी भिन्नप्रांतीय विद्वानांच्या पिढ्यान् पिढयांना विचारप्रवर्तक झाला असून त्यांतील शिकवणीचा सूक्ष्म अभ्यास आणि त्याचा अधिकाधिक लोकांमध्ये प्रसार व्हावा याबद्दलचे त्याचे प्रयत्न चालू आहेत. दहावा गुरु गुरु गोविंदसिंह, याने नववा गुरु गुरु तेजबहादुर (१६२१–१६७५) ह्याचीं काही कवने आदिग्रंथांत समाविष्ट केली व स्वत चा 'दशम ग्रंथ' नामक दुसरा ग्रंथ रचला.

पंजाबींतील तत्त्वज्ञानविषयक साहित्य निवडण्यांतील अडचणी : पजाबीतील तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांची निवड करण्याच्या प्रयत्नांत आपल्याला अनेक अडचणींना तोंड द्यावें लागतें. भारतीय आणि पाकिस्तानी पंजाबांत सामान्य माणसाची बोली पंजाबी आहे ही अनेक लिप्यांमध्ये लिहिली जाते. मुसलमान सर्वसाधारण फारसी लिपीचा उपयोग करतात आणि शीख व हिंदु गुरुमुखीचा. गुरु नानकांच्या कालापूर्वीहि गुरुमुखी लिपि पजाबात होती; परंतु गुरु नानक आणि त्यांचे अनुयायी यांनी तिचा उपयोग उच्च विषयांचें माध्यम म्हणून केला. बहुतेक शीख-साहित्य सर्वसाधारणपणें गुरुमुखीतच लिहिलेलें आढळतें. मग तें पद्य असो की गद्य, सर्जनात्मक असो कीं चिंतनात्मक, ऐतिहासिक असो की तत्त्वज्ञानविषयक. शीखांचे दोन्हीहि पवित्र ग्रंथ ह्याच लिपीत लिहिलेले आहेत. शीख गुरूंनी नेहमीच पंजाबी भाषेचा उपयोग केला नाही. गुरु गोविंदसिहाने हिचा फार कमी उपयोग केला आणि गुरु नानकाने पंजाबीशिवाय हिंदी, व्रज, गाथा, संस्कृत, फारसी ह्यांचाहि उपयोग केला. आज ही प्रथा बदलली आहे. जेव्हा शीख लेखक गुरुमुखी लिपीचा उपयोग करतात तेव्हा त्यांची भाषा नेहमीच पंजाबी असते. हिंदी भाषेसाठी गुरुमुखीचा उपयोग आजकाल फार विरळाच. त्यासाठी देवनागरी हीच लिपि समजली जाते. अशा प्रकारे आज गुरुमुखी केवळ पंजाबीशींच संबद्ध असल्याने ह्या लिपींतील प्राचीन साहित्याच्या भाषेविषयी गोंधळ माजला आहे पंजाबीतील साहित्याची गणना करीत असतांना आजचे अनेक पंजाबी साहित्याचे इतिहासकार पूर्वी गुरुमुखीत लिहिल्या गेलेल्या जवळ-जवळ प्रत्येक कृतीचा अंतर्भाव त्यांत करताना आढळतात. हा गैरसमज केवळ शीख विद्वानांच्या वाङमयापुरता किंवा शीखधर्मीय ग्रंथांपुरता मर्यादित नाही. हिंदु आणि शीख विद्वानांनी अभिजात हिंदु साहित्याचें भाषांतर हिंदी अथवा तिच्या बोलभाषांमध्ये केलें; परंतु गुरुमुखी लिपींत असलेल्या साहित्याची गणना पंजाबी साहित्यांत करण्यांत आली. इंग्रजांच्या आगमनापूर्वी (१९ व्या शतकाच्या मध्यकाली) जें तत्त्वज्ञानविषयक साहित्य पंजाब प्रांतांत निर्माण झालें, त्यांतील फारच थोडे पंजाबी भाषेंत आढळतें. ह्याचें कदाचित् कारण असें होतें की त्या काळी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्यासाठी पंजाबांत चांगली अध्यापनकेंद्रें फार थोडी होतीं. अगदी आतापर्यंत संस्कृत आणि वेदान्त इत्यादींचा अभ्यास करण्याकरिता प्रसिद्ध निर्मलपंथीयांची धाव काशी, हरिद्वार, प्रयाग अथवा नादिया ह्या केंद्रांकडे असे. शीख-धर्मतत्त्वांची तोंडी वा लेखी चर्चा

करतांना संस्कृतनिष्ठ व्रजभाषेतच ती चर्चा करणें त्यांना सोपे जाई. अशी चर्चा करणाऱ्या लेखकाच्या वाङमयाचा अंतर्भाव ह्या लेखांत करणे कितपत उचित होईल हे ठरविणें कठीणच आहे; परंतु त्याना वगळल्यास त्यांच्यानंतर झालेल्या पंजाबी लेखकांचेसुद्धा योग्य मूल्य-मापन करणे जड जाईल आणि म्हणून त्यांचा संक्षेपाने उल्लेख करण्याचें आम्ही ठरविले आहे.

पंजाबमधील भाषेने स्वत:चे प्राचीन रूप टाकून देऊन दहाव्या अथवा अकराव्या शतकांत अर्वाचीन रूप धारण केलें फरिद-उद्-दिन-मसउव् हाच पुढे बाबा फरिद शकर गंज (११७३-१२६६) ह्या नांवाने लोकांत प्रसिद्ध झाला. ह्या भाषेतील तो प्रमुख कवि होता. तो जरी मुसलमान होता तरी हिंदु व शीख ह्यांनी त्याला कधीहि भिन्न संस्कृतीचा मानले नाही. दिवसांतून पांचदा मशिदीत प्रार्थना करण्याची इस्लामी प्रथा तो पाळीत असल्याने मुसलमान लोक त्याला मानीत असत हिंदूंनी त्याला आपला मानला; कारण कोणत्याहि जिवंत प्राण्याच्या भावना दुखविण्याच्या तो विरुद्ध होता आणि तो अहिंसा मानीत होता यावरून त्याच्या धर्माच्या कल्पनेने इस्लाम आणि वैष्णव ह्यांचा प्रभाव एकत्रित झाला हें स्पष्ट होतें. ज्या शब्दसंपदेचा त्याने उपयोग केला, त्यावरून त्याचा समन्वयात्मक दृष्टिकोण स्पष्ट होतो धार्मिकदृष्ट्या ज्याचें आमूलाग्र परिवर्तन झाले आहे अशा मनुष्याला तो कधी दरवेष (दरवेश) तर कधी 'भगत' (भक्त) म्हणतो. ही समिश्र संस्कृति म्हणजे पंजाबच्या इतिहासाचें प्रतिबिंबच होय. तिच्यामुळेच पंजाबमधील लोकांच्या विचारांत बहुरंगीपणा व बहुजिनसीपणा आला दोन संस्कृतींच्या संमिश्रणामुळे लोकांची कल्पना-शक्ति तीक्ष्ण होते आणि नवीन विचारांचा धैर्याने स्वीकार करण्याची शक्ति त्यांना प्राप्त होते गुरु अर्जुन याने जेव्हा आदिग्रंथाची रचना केली तेव्हा त्यात फरीदच्या सुफी काव्याचाहि अंतर्भाव त्याने मोठ्या अगत्य-भावनेने केला. सरहद्दीवर असलेल्या पंजाब प्रांताच्या ऐतिहासिक कार्याचा वारसा सर्व शीख गुरूंनी आत्मसात् करून तो पुढे उत्साहाने चालविला. गुरु नानकांनी सर्व ठिकाणच्या कल्पना, आचार, धार्मिक रूढि आणि सामाजिक चालीरीति, ह्यांचें स्वागत करून त्यांची एकसंघ गुंफण केली हें त्याचे असामान्य वैशिष्ट्यच होय. त्यांनी इतक्या भिन्न-भिन्न तत्त्वांचा व विचारांचा संग्रह केला आहे की, त्यांना एकाच विशिष्ट विचाराच्या वा तत्त्वपद्धतीच्या चौकटीत बसविण्याचे प्रयत्न करणे निष्फळ होय त्यांच्या सर्वसंग्राहक दृष्टिकोणाचें उत्तम उदाहरण म्हणजे परमेश्वराच्या गुणासंबंधी त्यांनी वापरलेली विशेषणात्मक नावे हें होय. ही सर्व नावे त्याना परिचित असलेल्या सर्व पंथ आणि धर्म यामधून त्यांनी घेतली आहेत. या विशेषणांमुळे जसा परमेश्वराच्या अनंतत्वाविषयी विस्मय वाटतो, तसाच ज्याने या विशेषणांचा उपयोग केला त्या लेखकाच्या उदार मनाचें आदरयुक्त कौतुक वाटते. गुरु नानक हे तत्त्वज्ञानदृष्ट्या अद्वैती होते, की एकेश्वरवादी होते, की सर्वेश्वरवादी होते हे ठरविणे त्यांच्या भाष्यकारांना कठीण जाते आणि प्रत्येकजण स्वत:च्या पूर्वग्रहांनुसार त्यांसंबंधी मत प्रस्थापित करीत असतो.

निर्मल पंथाचें कार्य : निर्मल पंथाच्या कार्याचें योग्य वर्णन डॉ. मोहनसिंह यांनी पुढील मोजक्या शब्दांमध्ये केलें आहे :

"गुरु गोविंदसिंहांचा मृत्यु (१७०४) होण्याच्या थोड्या आधी निर्मल पंथ स्थापन झाला. या पंथांतून संस्कृतज्ञ शीख पंडित तयार झाले. या शीख पंडितांचे तत्त्वज्ञान शंकराचार्यांप्रमाणे वेदान्तावर अधिष्ठित असले तरी वेदान्तपंथीयांप्रमाणे सनातन मूर्ति-पूजा आणि जाति-निर्बंध ह्यांत त्याची परिणति न होतां, शीख भक्तिपंथाच्या रूपाने ते वहरून आलें. अभिजात संस्कृत विद्येत पारंगत असल्याने त्यांच्याकडून शुद्ध पंजाबी आणि लहंडी (पंजाबीचीच एक बोलीभाषा) या भाषेंतून निर्भेळ शीख विचारांची निर्मिति होऊं शकली नाही त्यांच्या उदय-कालापासून साहित्य-क्षेत्रांत त्यांचा एक उच्च वर्गच बनला असून त्याने लोकांमध्ये वेदान्ताचा प्रसार करणे आणि शीख धर्माला तत्त्वज्ञानाचें अधिष्ठान देणे हे कार्य केलें आहे नवीन पंथांचे अधिकृत प्रवक्ते असे शीख-धर्मज्ञ आणि तत्त्वज्ञ ह्या नात्यांनी त्यांनी विस्तृत प्रमाणांत केवळ धर्मविरच नव्हे तर छंद शास्त्र, वैद्यक, संगीत, अलंकारशास्त्र, भूगोल, ज्योतिःशास्त्र, खगोलशास्त्र, इतिहास, चरित्र आदि विषयांवरहि साहित्यनिर्मिति करून पंजाबीला बऱ्याच प्रमाणांत समृद्ध केले आहे हें खरे; पण त्याबरोबरच व्रजभाषीय शब्द, शब्दप्रयोग आणि शैली ह्यांची त्यांत खूपच भेसळहि केली आहे."

डॉ. शेरसिंह यांनी आपल्या 'शीख धर्माचें तत्त्वज्ञान' ह्या पुस्तकांत पंडित गुलाबसिंह (१७३२) ह्याला पहिला निर्मलपंथीय लेखक म्हणून संबोधिलें असून गुरु गोविंदसिंहाचा शिष्य संत मानसिंह याचा तो एक चेला होता असें त्याचें वर्णन केलें आहे. कुरुक्षेत्र येथील मत्सरग्रस्त धर्ममार्तंडांच्या विध्वंसक कारवायांपासून वांचलेल्या गुलाबसिंहाच्या ग्रंथांची यादी शेरसिंह यांनी दिली आहे. ती अशी :

१. भावरसामृत (१७७७), २. मोक्षपंथ (१७७८), ३. अध्यात्म रामायण, (१७८२), ४. प्रबोधचंद्र नाटक (१७९२). गुलाबसिंहाने शीख धर्माचें विवरण केलें आहे; पण ते खूपच वेदान्तपर झालें आहे. याउलट साधुसिंह नामक दुसऱ्या निर्मल लेखकाने एक विवरण केलेलें असून त्याचा रोख वेदान्तपर अर्थ कसा अयोग्य किंवा अयुक्त आहे हे दाखविण्याकडे आहे. 'गुरु–शिखिया प्रभाकर' हा साधुसिंहाचा सर्वांत प्रसिद्ध तत्त्वज्ञान-विषयक ग्रंथ होय. पंडित तारासिंह नरोत्तम (जन्म १८२२) ह्याने नदिया (बंगाल) ह्या ठिकाणी वेदान्त व न्याय ह्यांचें पद्धतशीर शिक्षण घेतले; परंतु त्याने आपल्या ग्रंथांतून ह्या दर्श-नांची सविस्तर मांडणी केली नाही. त्याचा विशेष कटाक्ष हिंदु तत्त्वज्ञान आणि शीख धर्म यांमध्ये यथार्थ संबंध कोणता हें दाखविण्यावर होता; पण त्याने हे दाखवितांना केलेली चर्चा व्यापक आणि सखोल आहे. दर्शनांवर त्याचें प्रभुत्व होते त्यामुळे शीख पंथांतील भक्तिसंप्रदायाचा उगम प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञानापर्यंत कसा जाऊन भिडतो, हे त्याला सप्रमाण दाखवितां आलें आहे. शीख गुरूंनी पुढे त्याच्या या विचारांचा विस्तृत प्रमाणावर विस्तार केला. त्याच्या गाढ पांडित्याचा प्रभाव त्याच्या समकालीनांवर प्रकर्षाने पडला; पण त्याने आपल्या भाषेंत केलेले दुर्बोध, प्राचीन शब्दांचे प्रयोग आणि एकंदर जटिल भाषाशैली यांमुळे त्याच्या विचाराचा उपयोग त्याच्यानंतरच्या पिढ्यांना झाला नाही.

निर्मलपंथीयांनी अद्वैतेतर वेदान्ताकडे लक्ष दिलें नाही; कारण, शीख धर्मांत अवतार-भक्तीचा निषेध केला आहे शीख धर्मासारख्या

ईश्वर धर्माच्या या अधिकृत धर्मज्ञांना सांख्य, न्याय व वैशेषिक ह्यांपासून शिकावयाजोगें काही नव्हते. धर्माशिवाय इतर विषयासंबंधी त्यांना गोष्टी वाटत नव्हती. आजच्याहि शीख विद्वानांना ज्ञानशास्त्र, तर्कशास्त्र आणि नीतिशास्त्र ह्या विषयांच्या अभ्यासांत गोडी वाटत नाही, हा परिणाम निर्मलपंथीयांच्या उपरिनिर्दिष्ट वृत्तीचाच होय समाजशास्त्र आणि शिक्षण ह्यांसंबंधी पंजाबांतील अर्वाचीन कल्पना प्राचीन भारतीय विचारांमधून उत्पन्न झालेल्या नाहीत:; कारण मध्ययुगीन काळात ह्या प्राचीन भारतीय विचारांबद्दल शिक्षण चालू ठेवणारे कोणीच नव्हते. निर्मलपंथीयांनी शीखांमध्ये वेदान्ताचा प्रसार करीत असतानाच पंजाबच्या बाहेरील शीखेतर लोकांमध्ये गुरु नानकांच्या सर्वसंग्राहक विचाराचा प्रसार करण्याचें कार्यहि केलें. त्यांनी संस्कृत आणि इतर भाषांमध्ये आदिग्रंथातील महत्त्वाच्या भागाचे भाषांतर केलें. भिन्नपंथीय विद्वानांशी चर्चा केल्या, आणि वैष्णवांचा भावनाप्रधान भक्तियोग आणि वेदान्त्यांचा बुद्धिप्रधान ज्ञानयोग यांपासून भिन्न अशा शीख धर्माच्या कर्मयोगाचें विवरण केलें. वास्तविक शीख धर्म म्हणजे मनुष्याच्या व्यक्तिमत्त्वातील कोणत्याहि एकाच पैलूचा विचार करून जीवनाचे जे वेगळे कप्पे पाडले जातात, त्याविरुद्ध पुकारलेले एक बंडच होय. निर्मलांमध्ये पुढील वचन प्रसिद्ध आहे : हृदय-ज्ञान, मुख्य-भक्ति, वर्तन-वैराग्य (मनांत ज्ञान, मुखात भक्ति आणि कृतीत वैराग्य). ज्ञान-मार्ग, भक्ति-मार्ग, कर्म-मार्ग आणि ध्यान-मार्ग ह्यांमधील श्रेष्ठ तत्त्वें संगृहीत करून तीं एका केंद्राभोवती गुंफून मनुष्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा सर्वांगीण विकास ज्या जीवन-पद्धतीने साध्य होईल तो मार्ग तयार करण्याचा प्रयत्न निर्मलपंथीयांकडून केला गेला. आज अशा सर्व-संग्राहक तत्त्वात काही नावीन्य किंवा विशेष वाटत नसलें तरी शीख गुरु आणि निर्मलपंथीय ह्यांच्या काळात तें एक नवीनच तत्त्व होतें आणि ते लोकांच्या गळी उतरविण्यासाठी निर्मलपंथीयांना दीर्घकाळपर्यंत प्रचाराचा अवलंब करावा लागला.

गुरुमुखीत तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ मुबलक आहेत; पण त्यांच्यामधून आदिग्रंथाचें प्रत्यक्ष विवरण केलेलें आढळून येत नाही. सुखसिंह (किंवा सुखदेव) ह्याने १७७५ (विक्रमसंवत्) लिहिलेला 'अध्यात्म-प्रकाश' नामक ग्रंथ निर्मलपंथीयांचा खास ग्रंथ म्हणून प्रसिद्ध आहे. ह्या ग्रंथांत प्रत्यक्ष शीख धर्माचें विवरण नसलें तरी त्याचें अध्ययन व अध्यापन एखाद्या नेहमीच्या पाठांतील पुस्तकाप्रमाणे शीख लोक करीत आले आहेत. ह्यांत लेखकाने व्रज भाषेंत लिहिलेल्या काही काव्यपंक्तींतून शंकराचार्यांचा विचार संक्षेपाने मांडला आहे. अशा प्रकारचा शीखांचा नित्य पाठांतील दुसरा ग्रंथ 'विचार-सागर' ह्या नांवाने निश्चलदास (१९ वें शतक) ह्याने लिहिला आहे. सुखसिंहाने जसे अद्वैतमताचें मंडन केलें आहे तसें यानेहि केलें असून, त्याबरोबरच द्वैताद्वैतांचे खंडनहि त्याने केलें आहे. हा ग्रंथ अत्यंत सोप्या हिंदी भाषेंत लिहिला आहे. प्रसिद्ध इतिहासकार ग्यानी संतोषसिंह (१७८५–१८३२) ह्याने 'आत्मपुराणा'चा अनुवाद केला व त्याद्वारे अनेक शीख विद्वानांना अनेक उपनिषदांचा परिचय करून दिला. अलीकडील काळांत चेतनदास ह्याने आपल्या 'निवगीता' ह्या ग्रंथात तर वेदान्ताचा अर्थ 'आत्यंतिक निवृत्ति' असा लावला आहे. याउलट अद्वैत मत थोडे बदललेल्या स्वरूपात कृष्णचंद याने आपल्या 'पोथी-भेदाभेद-निरूपण' या पुस्तकांत मांडलें आहे. पूर्वीच्या ग्रंथांपेक्षा या ग्रंथाची भाषा पंजाबीला अधिक जवळ आहे. अलीकडील काळांत रघुबीरसिंह बीर (जन्म १८९६) ह्यांनी 'अनुभवप्रकाश' नांवाचा ग्रंथ प्रसिद्ध केला. हा ग्रंथ म्हणजे नोकर म्हणून घरकाम करणाऱ्या एका वेदान्ती साधूच्या त्याच्यामागे राहिलेल्या हस्तलिखिताचें शुद्ध पंजाबीत केलेले भाषांतर होय. वेदान्त आणि भक्ति ह्यांवरील डोळयांत भरण्यासारखा ग्रंथ म्हणजे अगदी अलीकडे १९५५ मध्ये प्रसिद्ध झालेला हरिचरणसिंह ह्याची 'अमरवस्तु' हा होय. हरिचरणसिंह हा शीख धर्मग्रंथांत पारंगत असून, त्याने अत्यंत मूलभूत अशा अद्वैताशी शीख धर्मतत्त्वांचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणून एक शतकभर उथळ वेदान्त्यांनी जो अर्धवट वेदान्त मांडण्याचा प्रयत्न केला, त्यानंतर उत्तम चर्चा करणारा हा ग्रंथ म्हणजे सानंद आश्चर्याचा अनुभव देणारा ठरतो. पौर्वात्य विचारांवर जो पाश्चात्त्य विचाराचा प्रभाव पडला त्याची हरिचरणसिंहांना दादहि नाही. या बाबतीत पूर्वीच्या शतकांत होऊन गेलेल्या तारासिंह नरोत्तमाची आठवण होते. आपल्या विषयावर मात्र हरिचरणसिंहाचें पूर्ण प्रभुत्व आहे आणि सकृद्दर्शनी पटणाऱ्या अद्वैतपर भाषेंत भक्तीचे योग्य समर्थन तो करतो. स्वत:च्या मतपुष्ट्यर्थ जी विविध प्रमाणे त्याने उपनिषदें, गीता, योगवासिष्ठ, विवेकचूडामणि, भागवत इत्यादि विविध ग्रंथांमधून दिली आहेत तीं पाहून आपले मन थक्क होतें. जरी शीख विचाराच्या चौकटीत आत्मा आणि ब्रह्मन् ह्यांचें तादात्म्य प्रस्थापित करण्याचा त्याचा ओढून-ताणून लढविलेला तर्क इतर शीख विद्वानांना हास्यास्पद वाटला, तरी भिन्न पंथांचे सुसंवादित्व राखण्याच्या हेतूने केलेला त्याचा हा प्रयत्न प्रशंसनीय आहे.

पंजाबी अथवा तत्-संलग्न भाषेत वेदान्तेतर परंपरागत दर्शनावरील ग्रंथ शोधूनहि सापडणें मुश्किलीचें होय. त्यात सांख्य आणि योग ह्यांचा काहीसा परामर्श घेतलेला आढळतो, परंतु इतर दर्शनांचा उल्लेख जवळ-जवळ नाहीच. स्वामी नित्यानंद ह्यांचा 'गुरु ग्यान' हा ग्रंथ सोप्या पंजाबीत असून त्यात योगाचे प्रकार आणि आसनें (एक्झरसाइझेस) यांची केवळ जंत्री दिलेली आढळून येते. शेवटी योग आणि शीख धर्म यांत साम्यहि दर्शविलें आहे. पतियाळ्यातील पंजाबी-भाषाविभागाने प्रसिद्ध केलेल्या सूचीत ग्यानी गुरुबक्षसिंह ह्याने पंजाबीत केलेल्या योग-दर्शनांच्या भाषांतराचा उल्लेख आहे. तसेच भाई गुरुबक्षसिंह ह्याचें 'योग-दर्पण' आणि मुकुंदलाल ह्याचे 'योग-दर्शन' ह्यांचाहि उल्लेख त्यांत आढळतो. ह्या शतकातील पहिल्या काही दशकांतील पंजाब विश्वविद्यालयाच्या अभ्यासक्रमासाठी पंडित करतारसिंह डाबा ह्यांनी 'न्याय-परिभाषा' या ग्रंथात न्याय-दर्शनातील पारिभाषिक शब्दांचे स्पष्टीकरण केलें आहे, आणि अशाच प्रकारचे कार्य पंडित भानुदत्त ह्याने ('तर्कसंग्रह' या ग्रंथात) न्याय-वैशेषिक दर्शनांसंबंधी अनेच केलें आहे. संत सूरजसिंह ह्याने 'मुक्ति-मार्ग' आणि 'प्रश्नोत्तरी' असे दोन ग्रंथ लिहिले आहेत आणि त्यांत त्याने भारतीय दर्शनांच्या भिन्न संप्रदायांची चर्चा केली आहे; परंतु परिपक्व बुद्धीच्या लोकांपेक्षा नवशिकाऊ विद्यार्थ्यांनाच ह्यांचा अधिक उपयोग आहे. ह्याच अवधीत अर्वाचीन शिक्षण-क्रमांत भारतीय तत्त्वज्ञानाचा प्रवेश होऊं लागला; परंतु जीवनाचें मार्गदर्शन करण्यासाठी किंवा धर्माचें स्पष्टीकरण व प्रचार करण्यासाठी हे प्रयत्न असमर्थ ठरले.

ग्यानी पंथ : पंजाबांत इंग्रजांचा अंमल बसण्यापूर्वी १८८९ सालीं

निरनिराळ्या ख्रिश्चन मिशनांनी बायबलचें पंजाबींत भाषांतर करून आणि त्या भाषेचा शब्दकोश व व्याकरण तयार करून लुधियानांत आपल्या कार्याचा श्रीगणेशा केला. ह्यामुळें शीख साहित्याचेंहि भाषांतर इंग्रजी भाषेत होऊं लागलें आणि ह्याची सुरुवात १८७७ मध्यें इंडिया ऑफिसच्या आदेशानुसार डॉ. अर्नेस्ट ट्रंप ह्यांनी केलेल्या आदिग्रंथाच्या एकतृतीयांश भागाच्या भाषांतराने झाली. शीख धर्मगुरूंना अर्थातच हा प्रयत्न असमाधानकारक वाटून त्यांच्या भावनाहि दुखावल्या; परंतु या प्रयत्नाचा दुसराहि परिणाम दिसून आला; तो म्हणजे शीख धर्माचा विचार एका नवीनच दृष्टिकोणातून होऊं लागला. ह्यानंतर १९०९ मध्यें एम. ए. मेकॉलिफचा 'शीख धर्म' (ऑक्स्फर्ड युनि. प्रेस) हा सहा खंडांचा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. डॉ. ट्रंप ह्यांना त्यांच्या कामांत निर्मलांनी मदत केली, तर मेकॉलिफ ह्यांना ग्यानीपंथीयांनी मदत केली. गुरु गोविंदसिंहाच्या काळीं निर्मलांबरोबरच ग्यानी पंथहि उदयाला आला. त्याच्या अनुयायांनी शीख जनतेला आदिग्रंथांतील कवनें सोप्या पंजाबींत समजावून सांगण्याचें कार्य केलें, आणि ह्या कामासाठीं दहाव्या गुरूनें स्वतःच एक शिष्य तयार केला. तो म्हणजे भाई मणिसिंह हा पहिला 'ग्यानी' होय. "साहित्याची गुणवत्ता आणि विस्तार ह्या दोन्ही दृष्टींनी भाई मणिसिंह हा सर्वश्रेष्ठ गद्यलेखक व पंडित गणला जातो. त्याची बुद्धि ज्ञानकोशासारखी सर्वसंग्राहक होती. गुरु नानकाच्या 'जनमसाखी'तील धार्मिक, तात्त्विक आणि पौराणिक माहिती अत्यंत व्यापक आणि विविध आहे. मणिसिंहानें जें गद्य भाष्य लिहिलें आहे, त्यांत त्याच्या फार्शी, संस्कृत या भाषा आणि शीख धर्म यामधील त्याच्या पांडित्याचा अत्यंत सुंदर परिपाक उतरला आहे. यामुळें धर्माचा तौलनिक अभ्यास करणाऱ्या पंडितांत मणिसिंहांना एक अग्रगण्य स्थान देणें अपरिहार्य ठरतें" (डॉ. मोहनसिंह). निर्मलांपेक्षा ग्यानी-विद्वानांवर वेदान्त-दर्शनाचा पगडा कमी प्रमाणांत होता. त्यामुळें पंजाबांत जेव्हा नवीन विचारांचे वारे वाहूं लागले तेव्हां त्यांना तोंड देतांना त्यांनी निर्मलांइतका प्रतिकार दाखविला नाहीं. पंजाबी व इतर भाषांतील अर्वाचीन संशोधनानें त्यांना नवीन साधन उपलब्ध करून दिलें. ग्यानी परंपरेचा सर्वांत महत्त्वाचा वारसदार भाई वीरसिंह (१८७२–१९५७) हा असून त्यानें नवीन संधीचा अधिकाधिक फायदा करून घेतला. सुमारें १८७५ ते १९२५ या कालखंडांत ज्या सुधारणात्मक आंदोलनानें शीख मध्यम-वर्गाला प्रभावित केलें होतें, त्या आंदोलनामागील प्रमुख शक्तिकेंद्र भाई वीरसिंह होय. हाच कालखंड सिंह-सभा-चळवळीच्या उदयास्ताचा काळ होय.

सिंह-सभा-चळवळ : भाई वीरसिंह ग्रहणशील वृत्तीचे होते. त्यांनी निर्मल-परंपरेतील चांगल्या गोष्टींबरोबरच ग्यानी पंथांतील ज्ञानहि आत्मसात् केलें. त्यांच्या वाडवडिलांनी शेवटच्या मोंगलांच्या विरुद्ध शीख स्वातंत्र्य-संग्रामांत महत्त्वाची कामगिरी बजाविली होती आणि म्हणून समाजासाठीं झटण्याचा वारसा त्यांच्या कुटुंबांतून त्यांना मिळाला. शीखांचा इतिहास आणि त्यांचे धर्मग्रंथ ह्यांचें अभ्यासपूर्वक संशोधन करणें, अशा द्विविध दिशांनी भाई वीरसिंहांनी कार्य केलें. यामुळें निर्मलांपेक्षा त्यांचा दृष्टिकोण अधिक वास्तववादी होता. सिंह-सभेच्या आंदोलनाला त्यांनी प्रचंड सामर्थ्य प्रदान केलें. त्या आंदोलनाचा उद्देश ख्रिस्ती धर्मान्तरानें दिलेल्या आव्हानाला तोंड देण्यासाठीं शीखांचें धार्मिक आणि सामाजिक पुनरुज्जीवन करणें, हा होता. निर्मलांचा बहुतेक काल व शक्ति शीखांच्या अंतिम सत्याविषयींच्या दृष्टिकोणाचा निरुपाधिक अद्वैताच्या सत्ताशास्त्रीय सिद्धांताशीं साम्य आणि भेद दाखविण्यांत गेली, तर सिंह-सभा-चळवळीच्या लेखकांनी, शीखांनी कशाची भक्ति व पूजन करावें, गुरूचा ईश्वराशीं संबंध कोणता आणि मानवी समानता म्हणजे काय, ह्यासारख्या कमी सूक्ष्म तात्त्विक गोष्टींची चर्चा केली. शीख राज्यकर्त्यांच्या उत्तरकालीन कारकीर्दींत हिंदूंचे सनातनी आचारविचार शीख समाजांत खोलवर पसरत होते. शीख-समाज त्याविषयीं जागरूक नव्हता. अशा परिस्थितींत त्या आचारविचारांचें शीखांच्या जीवनपद्धतींतून निर्मूलन करणें, ही सिंह-सभा-चळवळीची मुख्य प्रेरणा होती. अशा निर्मूलनाबरोबर आणि शुद्धीकरणाबरोबर शीख धर्माच्या मूलभूत तत्त्वांचेंहि पुनः परिशीलन होऊं लागलें. धार्मिक श्रद्धास्थानें किंवा सामाजिक रूढि ह्याविषयींचे प्रश्न स्पष्टपणें उलगडून दाखविण्याकरितां शीख धर्मग्रंथांचाच सखोल अभ्यास करून त्यांवर सिंह-सभा-आंदोलनानें आपल्या सुधारणात्मक योजनांचा कार्यक्रम आखला. या आंदोलनांनी निर्माण झालेले ग्रंथ वादप्रचुर, खंडनमंडनात्मक होते. त्यामुळें त्यांनी कधींहि तत्त्वज्ञानाची उच्च पातळी गाठली नाहीं; तरीहि जीवनांतील कांहीं मोठमोठ्या आणि विविध समस्यांचा पद्धतशीर व सुसंगत विचार शीख पंडित करीत होते आणि निर्मलपंथीयांच्या धर्म व ईश्वर यांविषयींच्या विचारांपेक्षा अधिक सर्वकष असा शीख धर्माच्या जीवनविषयक दृष्टिकोणाचा पाया ते रचीत होते, ह्याची साक्ष ह्या काळांत निर्माण झालेल्या पंजाबी साहित्यांत दिसून येते.

भाई वीरसिंहानें शीख धर्माचें मूलभूत तत्त्व सांगितलें आहे, तें असें : नाम जपो, किरत करो, वण्ड छको (परमेश्वराचें नामस्मरण करा, कांहींतरी उत्पादक श्रम करा आणि आपल्याला जें मिळत असेल त्याचा कांहीं हिस्सा इतरांना द्या.) निर्मलांनी सांगितलेल्या तत्त्वाहून हें तत्त्व निश्चित प्रगत असून, अर्वाचीन विचारांशीं व प्रवृत्तींशीं अधिक जुळणारें आहे. त्याग आणि भोग ह्या दोन अंतिम टोकांमधील मध्यम मार्गाचें त्यानें प्रतिपादन केलें आणि ज्याची परिणति शेवटीं मनुष्याचें व्यक्तिमत्त्व फुलविण्यांत व्हावी, अशा सतत मनोविकास साधणाऱ्या जीवन-पद्धतीचा त्यानें पुरस्कार केला. शेवटीं ज्या अवस्थेत अंतरात्म्याच्या सौंदर्याचा साक्षात्कार होऊन सर्व शोध, प्रयत्न आणि समस्या लोप पावतात, अशी अंतिम पूर्णावस्था प्राप्त होते, असें त्यानें मानलें. अशा विकासाचा परमोत्कर्ष गाठणाऱ्या मनुष्याचें मुख्य लक्षण म्हणजे त्याच्या आध्यात्मिक व्यक्तिमत्त्वाचा सुगंध सर्वत्र दरवळतो. भाई वीरसिंहाच्या शीख धर्मविषयक ह्या दृष्टिकोणानुसार मानवाच्या आध्यात्मिक जाणिवेचा जो अत्युच्च आविष्कार होतो, त्यांत व्यक्तिनिष्ठ आणि वस्तुनिष्ठ असा भेद नष्ट होतो आणि या अभेदाच्या जाणिवेतून उदात्त आनंदाचा अनुभव देणारें सर्जनशील सामर्थ्य व्यक्तीस प्राप्त होतें आणि त्याबरोबर उत्स्फूर्तपणें समाजसेवा करण्यास त्या व्यक्तीला प्रेरणा मिळते. नाम-जपामुळें मनुष्याचें जीवन चिंतनशील बनतें व त्याला शिव, सुंदर, आनंद आणि सत्य ह्या मूल्यांचा क्रमशः अनुभव येत जातो. भाई वीरसिंहाचें साहित्य – काव्य, कादंबऱ्या, दहा शीख गुरूंची चरित्रें, आदिग्रंथाचें विवरण—ह्यांतून शीख धर्माच्या ह्या मूलभूत तत्त्वांचें स्पष्टीकरण होतें. हें स्पष्टीकरण करीत असतांना, त्यानें इतरांपेक्षा विशिष्ट भर टाकली आहे, ती म्हणजे

निसर्ग-सौदर्यातून मिळालेल्या आनदाच्याद्वारे मनुष्याने चिंतनशील वृत्ति प्राप्त करून घेणे, ही होय (' मतक हुलारे ' पुस्तकांतील ' गुलमरग ' ही कविता पहा). ज्या काळांत भारतीय मनावर आंग्ल अद्‌भुतरम्य (रोमँटिक) काव्यांतील सर्जनशील-प्रतिभाविषयक सिद्धान्ताचा प्रभाव पडत होता, त्या काळांत भाई वीरसिंह यांचें व्यक्तिमत्त्व घडविले गेले. सौदर्यानुभवाची चर्चा आपल्या काव्यांत करणारा बहुधा हा पहिलाच पंजाबी कवि होय ('लहर हमारे' या पुस्तकांतील ' काव्य-रंग-सुंदरता ' पहा). त्याने शीख-धर्मविषयक विचारांत जी महत्त्वाची भर घातली तिचें संक्षेपाने वर्णन करावयाचें झाल्यास, निसर्ग आणि मानवी जीवन ह्याविषयी वस्तुनिष्ठतेकडे वाढता कल, असें करतां येईल. आध्यात्मिक विकासाचें साधन व त्या विकासाचें गमक म्हणून मानवाची सेवा आणि निसर्गाचे चिंतनशील अवलोकन, यांवर त्याने भर दिला.

पंजाबी साहित्यांतील वास्तववादाचा विकास : प्रा. पुरणसिंह (१८८१–१९३१) ह्यानेसुद्धा पंजाबी साहित्यांतील वास्तववादी विकासाला हातभार लावला. भाई वीरसिंहाहून हे अधिक अद्‌भुतरम्य-वादी (रोमँटिक) होते आणि आध्यात्मिक परिपक्वता प्राप्त करून घेण्याचें साधन म्हणून नैसर्गिक सौदर्यावरोबरच मानवनिर्मित सौदर्या-चाहि अंतर्भाव त्यानी आपल्या सौदर्याच्या तत्त्वमीमांसेंत केला आहे (' खुल्ले लेख ' ह्या पुस्तकांतील ' आर्ट ' पहा). आधुनिक युगाचा आरंभ होण्यापूर्वी कल्पनात्मक गोष्टींचे चिंतन-मनन व तदनुकूल उच्चार होत असे. ती चाकोरी टाकून देऊन पुरणसिंह याने कला अथवा निसर्ग ह्यांतील दृश्य रूपावर भर देऊन एक नवीन आल्हाददायक वाट दाखविली. त्याच्या काळांत मनोविश्लेषणाचा नवीन पंथ अस्तित्वांत आला होता. त्याच्या साह्याने भाई वीरसिंहापेक्षा सौदर्यानुभवाचें अधिक बुद्धिशाली व यथार्थ विश्लेषण तो करूं शकला. व्यक्ति आणि राष्ट्र यांचे आध्यात्मिक प्रबोधन व त्यांची सर्जनशीलता या परस्परसंबद्ध आणि परस्परपोषक गोष्टी होत, असा निष्कर्ष त्याने काढला. कला आणि निसर्ग ह्यांच्या सौदर्य-साधनेमुळे मानवी मनाचा विकास होतो. तसाच आध्यात्मिक विकास झालेला मनुष्य जीवनात उत्स्फूर्तपणें अहर्निश सर्जनशील कार्य करीत असतो. पुरणसिंहाने केवळ कवि अथवा चित्रकार ह्यांच्याच ललित-कृतीचा अंतर्भाव सर्जनशील कृतीमध्ये केलेला नाही, तर स्वत:च्या मुलाविषयीच्या असलेल्या प्रेमामुळे मनुष्य जे श्रम करतो त्याचा आणि धर्म, न्याय, देश आणि मानवता ह्यांविषयीच्या प्रेमामुळे, निष्ठेमुळे वीरपुरुष जी वीर कृत्यें करतो, त्यांचाहि अंतर्भाव केला आहे; आणि आध्यात्मिक, सौदर्यात्मक आणि सामाजिक अनुभवांचे हे व्यक्तीच्या समग्र अनुभवाचे घटक म्हणून एकत्र आणण्याचें कार्य पुरणसिहाने केलें. अशा रीतीने एकात्म समग्र अनुभव प्राप्त करून घेण्याकडे माणसाची वाढती प्रवृत्ति असते, ही विचार-प्रणाली आदिग्रंथांतील मूलतत्त्वांवर आधारलेली साहजिक परिणति होय.

प्रा. पुरणसिंहाप्रमाणेच काश्मीरचे भाई शेरसिंह हा आणखी एक शास्त्रज्ञ होऊन गेला. त्याने आपल्या शास्त्रपूत बुद्धीचा उपयोग शीख धर्माचे विवरण करण्याकडे केला. आपल्या 'आत्मदर्शना'त (१९३५) त्याने मय ' नांवाच्या सात विकासात्मक अवस्था खालीलप्रमाणे सांगितल्या आहेत : तनमय, प्राणमय, मनमय, मतिमय, मैंमय, काल-मय, अकालमय. यावरून असें दिसेल की, त्याने शरीर, मन आणि आत्मा ह्यांचें परस्परसंबंध जोडून ऐक्य प्रस्थापित केलें आहे. या एकमेकांत अंतर वाटलें तरी तें दूर होऊं शकतें. आजच्या प्रसिद्ध पदार्थविज्ञान-शास्त्रज्ञांच्या मते भौतिक व आध्यात्मिक यांच्या सीमारेषा परस्परांशी मिसळून जात आहेत. शेरसिहाच्या विचारसरणीत याचेंच प्रतिबिंब पडलेले दिसतें. भाई जोधसिहाने आपल्या ' गुरुमत निरणय ' (१९३२) ह्यांत याच मताचा पुरस्कार करण्याकरिता ए. एस. एडिंग्टनच्या ' दि नेचर ऑफ दि फिजिकल वर्ल्ड ' (भौतिक विश्वाचें स्वरूप) ह्या पुस्तकांतून विस्तृत उतारे घेतले आहेत. ' आदि ' ग्रंथांत सृष्टीच्या उत्पत्तीसंबंधी अशी उपपत्ति आहे की, सृष्टि ही सर्जनशील अशी एकसध प्रक्रिया होय. या उपपत्तीचे समर्थन करण्याकरिता जोधसिंहाने एडिंग्टनच्या पुस्तकाचा आधार घेतला आहे. अर्वाचीन मानसशास्त्रांत मूल्यमीमांसाविषयक विचाराची नवीन भर पडली आहे. तिचाहि उपयोग त्याने केला आहे. ए. जी. टान्स्लेने आपल्या ' दि न्यू सायकॉलॉजी अँड इट्स रिलेशन टु लाइफ ' (नूतन मनोविज्ञान आणि त्याचा जीव-नांशी संबंध) ह्या पुस्तकांत सहजप्रवृत्तीच्या साध्यांशी निगडित झालेल्या प्राथमिक (प्रायमरी) मूल्यांशिवाय आणखी इतर दुय्यम ध्येयें आणि मूल्यें जीवनात निर्माण केली पाहिजेत, यावर भर दिला आहे. नीतिमत्तेचा खरा पाया सहजप्रवृत्ति अथवा ब्राह्यनीतिदंडक हे नसून जीवनांतील अनुभवाना तोंड देतांना विवेकबुद्धि जे स्वतंत्र निर्णय घेत असते ते होत. आजच्या कालांतील लोकांचें मन शीख धर्माकडे वळ-विण्यासाठी ' आदि ' ग्रंथांतील वचनाचे विवरण करतांना त्याच्या शेजारीच हा आधुनिक शास्त्रीय दृष्टिकोणहि भाई जोधसिंहाने मांडला आहे. नाम-संकीर्तन-मार्ग हा श्रीशंकराचार्यांच्या ज्ञानमार्गापेक्षा जसा वेगळा आहे, तसाच तो पतंजलीच्या योगशास्त्रापेक्षा अथवा गोरख-नाथांच्या योगमार्गापेक्षाहि भिन्न आहे, असें भाई शेरसिंहाप्रमाणे जोधसिंहाचेंहि मत आहे.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव : लुधियानांतील डॉ. शेरसिंह (जन्म १९०३) हा पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा पद्धतशीर अभ्यास केलेला असा पंजाबीतील पहिला लेखक होय. ' फिलॉसफी ऑफ शिखिझम ' (शीख धर्माचें तत्त्वज्ञान, १९४४) हा आपला प्रबंध डॉक्टर-पदवीकरिता त्याने लंडन विद्यापीठात अभ्यास करून लिहिला. पुढे त्याचेंच पंजाबीत भाषांतर ' गुरुमत-दर्शन ' (१९५३) या नांवाने झाले. पौर्वात्य आणि पाश्चात्त्य धार्मिक पंथांशी शीख धर्माची तुलना प्रथम करून, नंतर शीख धर्मांतील परमेश्वरविषयक दृष्टिकोणाची त्याने तपशिलांत जाऊन त्यांत चर्चा केली आहे. दोन्हीहि शीख धर्म-ग्रंथांत आढळणाऱ्या परमेश्वराच्या नांवाचें विश्लेषण व वर्गीकरण त्याने केलें आहे. परमेश्वराची हिंदु धर्माप्रमाणे असलेलीं नांवे त्यांच्या मुस्लिम धर्माप्रमाणे असलेल्या नांवांसमोर ठेवून, त्याने शीख गुरूंच्या समन्वया-त्मक वृत्तीचे व कार्याचेच स्पष्टपणें विवरण केलें आहे. शीख विचारसरणीत शेरसिंहाने टाकलेली अत्यंत महत्त्वाची भर म्हणजे परमेश्वरासंबंधी वापरलेल्या सौदर्यात्मक, राजकीय आणि नैतिक नांवांच्या अर्थावर त्याने दिलेला भर ही होय. 'सौदर्यात्मक, सत्ताशास्त्रीय धर्म' ह्या शब्दात शीख धर्माचें त्याने वर्णन केलें आहे आणि मनुष्याची विश्वासंबंधी सौदर्यात्मक जाणीव वाढविण्याचें साधन परमेश्वराचें नाम

आहे, असे तो समजतो. शेरसिंहाच्या या प्रतिपादनामुळे भाई वीरसिंह आणि पुरणसिंह ह्यांच्या ह्या क्षेत्रांतील अनुभूतींना निश्चित तात्त्विक बैठक प्राप्त झाली य.त शका नाही. भाई जोधसिंहाने उच्च मूल्यांची मीम सा केली, त्यापुढचे प.उल शेरसिंहाने टाकून त्यांत प्रगति केली. परमेश्वराचे नामस्मरण म्हणजे जीवनांतील मूलभूत मूल्याचे चिंतन करणें होय, असें शेरसिंहाने म्हटले आहे ह्या कल्पनेनुसार ईश्वराच्या गुण.चा विचार म्हणजे मूल्याचाच विचार होय. परमेश्वर म्हणजे अनंत मूल्यांची सुसघटित आणि सुसगत अशी समष्टि असून विश्व व मानवी जीवन हे त्यातील काही मूल्यांचे हळूहळू होणारे प्रकटीकरण होय. मनुष्य जेव्हा परमेश्वराचें नामस्मरण करीत त्याच्या गुणांचे अधिकाधिक चिंतन-मनन करतो, तेव्हा तो आपल्या जीवनांत अधिकाधिक मूल्य आत्मसात् करीत असतो, आणि त्याचे जीवन सर्वच दृष्टींनी–शारीरिक, मानसिक, नैतिक, बौद्धिक, सौंदर्यात्मक आणि आध्यात्मिक दृष्टींनी–समृद्ध होते. मनुष्यात स्वत.चा विकास करुन घेण्याची अपार शक्ति वसत असते, असे शेरसिहाने प्रतिपादिले आहे शेरसिंहाचा मनुष्याविषयीचा. हा गौरवपूर्ण दृष्टिकोण किती आशापूर्ण व रोमांचकारी आहे! त्याने आपल्या 'मरण तों पीछे' (१९३४) ह्या पुस्तकात मरणोत्तर जीवनासबधीच्या पौर्वात्य आणि पाश्चात्त्य कल्पनांचें सिंहावलोकन केले आहे; परतु ह्याच विषयाचे ह्याहून सरस विवरण लालसिंह कमला अकाली (जन्म १९२१) ह्याने 'मौत राणीदा घुड' ह्यांत केलेले आहे. या पुस्तकांत माडलेल्या विचाराविषयी असेहि म्हणतां येईल की, त्यांत जीवनातील मूलभूत समस्याची केलेली चर्चा शीख धर्मापुरतीच मर्यादित नाही.

वास्तववादी कल्पनांचें आव्हान अर्वाचीन शीख लेखकामध्ये आढळून येणारा हा वास्तववादाकडे झुकणारा कल, जे वास्तववादी लेखक म्हटले जातात, त्यांच्या वास्तववादापेक्षा, दोन महत्त्वाच्या बाबतीत भिन्न आहे वास्तववादी लेखकाचा सत्ताशास्त्रीय दृष्टिकोण जडवादी असतो; निदान सर्व सामाजिक समस्यांची उत्तरे ते धार्मिक आणि नैतिक पातळीवरुन न देतां सामाजिक पातळीवरुनच देत असतात. दोन महायुद्धाच्या दरम्यानच्या काळात मानव-समाजांतील परिवर्तनाच्या नवीन आर्थिक सिद्धान्तानी पंजाबमधील विचारकांना धक्के देऊन त्यांना नवीन कलाटणी दिली. 'प्रीतलडी'चा सपादक गुरबक्षसिंह आणि प्रा. संतसिंह सेखन ह्यानी नवीन पाश्चात्त्य सामाजिक तत्त्वाच्या शिकवणुकीचा स्वीकार केला. ह्यापैकी पहिले म्हणजे गुरबक्षसिंह ह्यांनी भूतकालाशी थोडातरी संबंध ठेवला; पण सतसिंह सेखन यांनी तो अजिबात तोडून टाकला. गुरबक्षसिंह (जन्म १८९५) हे सपूर्णपणें जडवादी नसून शरीर, मन आणि आत्मा ह्यांच्या एकतेवर त्यांचा विश्वास आहे; परतु असे असले तरी त्यांचे आध्यात्मिक जीवन श्रद्धाशून्य आहे. मरणोत्तरहि आत्मा टिकून राहतो, याबर त्याची श्रद्धा नाही. ह्या लेखकांच्या बाबतीत सत्ताशास्त्रीय चर्चेचा संदर्भच बदलला. धर्माच्या संदर्भात चर्चा न करता सामाजिक जीवनाच्या पार्श्वभूमीवरुन त्यांनी चर्चा केली अर्थातच अशा जडवादी आणि मार्क्सप्रणीत विचारसरणीचा धार्मिक लोकांकडून प्रतिकार होणे स्वाभाविकच होते. या वेळीं जीवनविषयक जे दोन सिद्धान्त–चिद्वादी व वास्तववादी–त्यांमध्ये तत्त्वबोधाच्या दृष्टीने वाद व चर्चा करण्याची संधि प्राप्त झाली होती; परंतु दोन्हीहि बाजू तुल्यबळ नव्हत्या. धार्मिक विचारवतांची आध्यात्मिक व बौद्धिक तयारी कमी पडली. ते नवीन कल्पनाचे आव्हानें स्वीकारण्यास आध्यात्मिक अथवा बौद्धिकदृष्ट्या असमर्थ ठरले. जातीयतेंतून निर्माण झालेल्या राजकीय कलहांतच ते बेहोश होऊन राहिले आणि ह्याचा परिणाम असा झाला की, दोन्हीहि दृष्टिकोणांमागील तात्त्विक बैठकीचे पृथक्करण करण्याची महत्त्वपूर्ण संधि ते गमावून बसले.

पंजाबी साहित्यांतील पुरोगामी आंदोलन. पंजाबी तत्त्वज्ञान समाजवादी विचारप्रणालीकडे झुकत चालले व त्यामुळे तत्त्वज्ञानाच्या बाकीच्या सर्व क्षेत्रांकडे दुर्लक्ष झालें. ह्या शतकांतील चौथ्या आणि पांचव्या दशकांच्या सुरवातीस (१९४०–१९५५) पंजाबी साहित्यातील पुरोगामी आंदोलन शिगेला पोहोचलें होतें. ह्या काळांत रशिया आणि चीन ह्या देशांतील राजकीय घटकांचा प्रभाव पंजाबी युवकांवर इतका प्रकर्षाने पडला की, त्या देशांतील विरोधविकासवादी (डायलेक्टिकल) वाङमयाला मुक्तद्वार मिळून त्यांची मनें त्यांतील विचारांनी भारली गेली. स्वतंत्र ग्रंथ फारच कमी लिहिले गेले; पण विरोध-विकासवादी ग्रंथांचीमात्र भराभर एकामागून एक भाषांतरे बाहेर पडत होती. ह्या नवीन आलेल्या पुरापासून पंजाबी युवकाना वाचविण्याचा प्रयत्न करणारे जे कोणी अगदी थोडे लेखक निघाले, त्यात प्रा. करतारसिंह ('सिख धरम बारे') आणि पियरासिंह पदम (जन्म १९२१) ('कम्युनिझम ते सिक्खी') हे होते; पण त्यांचाहि हा प्रयत्न त्या मानाने दुबळाच ठरला. ह्याउलट गुरबक्षसिंह यांनी पजाबी युवकांना जातीय डबक्यांतून बाहेर काढून विशाल मानवतेच्या आणि बुद्धिनिष्ठ मानवतावादाच्या खुल्या वातावरणात नेण्याचा महान् उद्योग आरंभला. त्यांचा 'कुदरती मजहब' हा ग्रंथ म्हणजे प्रेषित-प्रणीत धर्माऐवजी सर्व लोकांसाठी एकच मानवतावादी धर्माची स्थापना करण्याचा एक महान् प्रयत्न आहे. भगवानसिंहाने 'रब्बी एकता' हे पुस्तक लिहिले. त्या लिहिण्यामागचा उद्देश म्हणजे धार्मिक दृष्टिकोणातून विश्वात्मक मानवी भावना विवविणे हा होता; परंतु त्यांतील तार्किक युक्तिवाद गुरबक्षाइतका जोरदार व प्रभावी नव्हता. रघुवीरसिंह वीर ह्यानेहि धार्मिक प्रवृत्ति असलेल्या शीखाची दृष्टि व्यापक करण्याचा तसाच प्रयत्न केला आणि ह्यामुळे शीखावर 'प्रीतलडी'चा वाढत्या प्रमाणांत जो पगडा बसला होता, त्याला आळा पडेल असें त्याला वाटलें; परतु त्याची स्वत.ची सत्ताशास्त्रीय भूमिका पक्की नव्हती. त्यामुळे फारच कमी लोकांचीं मनें त्याला वळवितां आली. अलीकडे डॉ. तरणसिंह (जन्म १९२२) ह्याला अधिक लोकप्रियता मिळाली आहे. त्याने जो शीख धर्माच्या तत्त्वाचे विवरण करणारा ग्रंथ लिहिला, त्यांत त्याने तौलनिक धर्म, साहित्यिक टीका, तत्त्वज्ञानविषयक माहिती आणि सामाजिक उदारमतवाद या विविध गोष्टींची गुंफण केली व बुद्धिमान् शीख वाचकांची मनें आपल्याकडे आकृष्ट करून घेतली. प्रा. साहेबसिंह (जन्म १८९२) हा इतका पुढे गेला की, त्याने शीख धर्मातील नैतिक उपदेश आणि समाजवादी देशांतील साम्यवादी व्यवहार ह्यांमध्ये समान भूमिका दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे; परतु 'प्रीतलडी'चे लेखक गुरबक्षसिंह यांचें लिखाण मात्र सर्वत्र पंजाबी विचारवंतांच्या उदारमतवादी विचारांना स्फूर्ति देऊन त्यांवर प्रभाव गाजवीत आले आहे. पंजाबी आबालवृद्धांच्या सामाजिक आणि नैतिक सदसद्विवेकबुद्धीला त्याने नि.संदिग्ध शब्दांत

आवाहन केलें आहे; आणि सर्व वैयक्तिक आणि सामूहिक समस्यांचा विचार हा बुद्धिनिष्ठ, सर्वसमावेशक आणि मानवतावादी दृष्टिकोणातून करण्याचा संदेश त्याने दिला आहे. त्याच्या साहित्याची गुणवत्ता आणि विस्तार ह्या दोन्हीहि दृष्टींनी समकालीनांवर इतरांपेक्षा त्याचा अधिक प्रभाव पडला आहे. त्याच्या बहुविध लिखाणांतून कोणताहि एक उतारा निवडावा. पुढे एक नमुना दिला आहे : "मनोहर शख्सीयत, सवी पधरी जिंदगी, सुखावी मुधरी जिन्दगी, जिन्दगी दी कविता, जिन्दगी दी रास, चँगेरी दुनिया।"

आजच्या विकसनशील समाजाच्या आवाहनाला साद : ह्या शतकाच्या मध्यापर्यंत पंजाबी लेखकांसमोरील बौद्धिक क्षितिज जसजसें विस्तृत होत गेलें, तसतशी तत्त्वज्ञानांत विचार करण्याची प्रेरणाहि आतापर्यंत असशोधित असलेल्या क्षेत्रांतहि अपरिहार्यपणें होऊं लागली. राज्यकारभारांत आणि शैक्षणिक व तत्त्वविचारांच्या क्षेत्रांत पंजाबीला तिचें पूर्वीचें योग्य मानाचें स्थान प्राप्त करून देण्याकरिता पंजाबांत एक प्रभावी राजकीय आंदोलन सुरू झाले. ह्या आंदोलनाच्या ऐन उत्साहाच्या भरांत आजच्या विसकनशील समाजाला आवश्यक असलेल्या सर्व प्रकारच्या साहित्याने ही भाषा समृद्ध असावी, अशा तळमळीने ह्या भाषेचे लेखक प्रेरित झाले. काही अगदी प्राचीन भूतकाळाचें संशोधन करूं लागले, तर काही इतर अतिदूरचीं साहित्यक्षेत्रें धुंडाळूं लागले. डॉ. हरभजनसिंह (जन्म १९२०) याने डॉ. नगेंद्र ह्यांच्या हिंदीतील ॲरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्राचे पंजाबींत भाषांतर केलें ('अरस्तू का काव्यशास्त्र'). प्रा. वझीरसिंह (जन्म १९२७) ह्यांनी 'युनानी विचारधारा की कहाणी' ह्या आपल्या छोटयाशा पुस्तकांत इतर अनेक ग्रीक लेखकांचा परिचय पंजाबी वाचकाना करून दिला. त्याने प्रा. एस. पी. कनलच्या भारतीय संस्कृतीवरील लोकप्रिय पुस्तकांपैकी प्राचीन चालीरीति आणि श्रद्धा ह्यांचें संक्षिप्त वर्णन करणाऱ्या एका पुस्तकाचें भाषांतर केलें आहे ('हिंदोस्तानी समाचार की रूपरेखा'). डॉ. पीतांबर दत्त बढथवाल ह्यांच्या 'गोरखवानी' ह्या पुस्तकाचें भाषांतर शक्ति-प्रकाशने केलें. डॉ. त्रिलोकसिंह ह्यांनी 'विवेकानंद का अमरसदेश' हे पुस्तक लिहिलें आहे. त्यांत स्वामींचीं वेदान्त, कर्मयोग, भक्तियोग आणि संलग्न विषयांवरील तात्त्विक मतें संगृहीत केलेलीं आहेत. डॉ. राधाकृष्णन यांच्या साहित्याचेहि भाषांतर झपाट्याने होऊं लागलें आहे. ह्यांपैकी 'धरम', 'पूरब व पश्चिम' हीं काही पुस्तकें होत डॉ. मोहनसिंहाने बर्ट्रंड रसेलच्या 'इंपॅक्ट ऑफ सायन्स ऑन सोसायटी' ह्या पुस्तकाचें उत्कृष्ट भाषांतर ('सायन्सदा समाजते प्रभाव') केलें आहे एस. कपूरसिंह, आय. सी. एस. याने पालींतील अभिजात गणल्या गेलेल्या 'धम्मपदा'चें भाषांतर आपल्या 'पुणरीक' ह्या पुस्तकांत समाविष्ट केले असून शीख धर्मावरील तौलनिक टीपांनिशी विद्वत्तापूर्ण प्रस्तावनाहि त्याला जोडली आहे. पूर्वीच अठराव्या शतकांत ज्याचें जुन्या पंजाबींत भाषांतर झाले होतें, अशा इमाम गझलीच्या 'कीमयाये सादत' या पुस्तकाचें संपादन प्रा. प्रितमसिंहाने (जन्म १९१८) परिश्रमपूर्वक संशोधन करून केलें आहे. प्रा. गुलवंतसिंह ह्याने नुकतेच शिहब-अल-दिन सुऱ्हावर्दीच्या 'अवारिफ उल् मुआरिफ' या पुस्तकाचे भाषांतर सुफीपंथाविषयी इतर ग्रंथांतून माहिती गोळा करून विस्तृत टीपा देऊन केलें आहे. पंजाबी साहित्य-समीक्षाशास्त्राला नवीन विचारांच्या प्रकाशाची दिशा दाखविण्याचा प्रयत्न जसवीरसिंह अहलुवालिया (जन्म १९३४) हा करीत आहे ('प्रयोगशील लहरदा सिद्धान्त'). याच साहित्य-समीक्षाशास्त्राच्या क्षेत्रांत संतसिंह सेखन यांचाच आतापर्यंत पूर्ण पगडा होता. त्यांचें साहित्यसमीक्षाशास्त्रीय लिखाण मार्क्सवादी व फ्राइडवादी विचारांनी गडद रंगलेले आहे. 'परगति पंथ' ह्या पुस्तकांत जसवीरसिंह याने सामाजिक समस्यांवरील विचारांना तत्त्वज्ञानात्मक बैठक दिली आहे. असा प्रयत्न केलेला पंजाबीत क्वचितच आढळतो

वर दिलेली साहित्याची यादी अर्थातच पूर्ण नाही. पंजाबी वाचकांची तत्त्वज्ञानविषयक विचार व लिखाण यांविषयीची भूक वाढत आहे आणि याची जाणीव पंजाबी लेखकांना आहे. पंजाबी साहित्याची बौद्धिक सर्वसाधारण पातळी झपाट्याने उंचावत आहे. मागील दोन शतकांत निर्मलांनी तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत जें कार्य केलें, तशाच प्रकारचें कार्य वर्तमान शतकांतील अर्वाचीन लेखक पुन्हा करून दाखवतील अशी अपेक्षा आहे. तत्त्वज्ञानाचें प्रबोधनयुग अवतरण्याची लक्षणें स्पष्ट दिसत आहेत.

राम सिंग

तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य – अर्वाचीन कालखंड : पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांतील अर्वाचीन कालाचा इतिहास म्हणजे पाठोपाठ झालेल्या बंडांचा इतिहास. मध्ययुगीन ज्ञानाच्या आराखड्याविरुद्धच्या बंडाने याला सुरुवात झाली. अजून विसाव्या शतकांत तत्त्वज्ञानाची प्रणाली मांडतां येणें शक्य आहे की नाही हा प्रश्न जिवंत असल्याने त्या बंडाची परंपरा चालूच आहे. अर्वाचीन कालखंड म्हणजे पंधराव्या शतकापासून साधारण एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीच्या काही कालापर्यंत म्हणजे १४०१ ते १८२० असा सुमारें सव्वाचारशें वर्षांचा आहे. या कालखंडांतील उपकालखंड म्हणजे :

(१) **नवजीवन काल** : १५ वें ते १७ वें शतक.

(अ) मानवतावादी कालखंड : १४०१ ते १६०० म्हणजे निकोलस ऑफ कूसापासून ब्रूनोच्या मृत्यूपर्यंत.

(ब) नैसर्गिक शास्त्रांचा कालखंड : १६०० ते १६८९ : ब्रूनोच्या मृत्यूपासून लॉकचा एसे प्रसिद्ध होईपर्यंत.

(२) **प्रबोधन कालखंड** : १६८९ ते १७८१ म्हणजे लॉकपासून लेसिंगच्या मृत्यूपर्यंत किंवा साधारण १८ वें शतक.

(३) **जर्मन तत्त्वज्ञान** : १७८१ ते १८२०.

अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाची काही ठळक वैशिष्ट्ये फाल्कनबर्गने दिलीं आहेत. यांतील प्रमुख म्हणजे ज्ञानपिपासा. ग्रीक लोकांची दृष्टि ज्ञानाबरोबर सौंदर्यान्वेषी होती. अर्वाचीन तत्त्वज्ञान मात्र इतर बाजूंकडे दुर्लक्ष करून सत्यालाच हात घालतें. ह्याचा विश्लेषणावर भर असून विश्वाला यंत्र समजलें जातें व बुद्धीने पूर्वग्रहरहितपणें त्यांतील रहस्य बाहेर काढून स्वच्छ नियम मांडावे, असा आग्रह आहे. ज्ञानाचा साधन म्हणून नव्हे तर साध्य म्हणूनहि शोध केला पाहिजे. मात्र या समजुतीने बुद्धीला डोक्यावर बसवलें गेलें व सौंदर्यलालसेसारख्या इतर मानसिक प्रक्रियांचे न्याय्य हक्क डावलले गेले. बुद्धिवादाला लगाम न राहिल्याने या तत्त्वज्ञानांत एक प्रकारचा रुक्षपणा आला तर त्यांत नवल नाही. या कालाची प्रवृत्ति स्कॉलॅस्टिकवादाविरुद्ध व सर्व प्रकारच्या अधिकारांचें जूं

झुगारण्याकडे आहे. विचारस्वातंत्र्य ही त्याची घोषणा आहे. मध्ययुगांत बायबल व ॲरिस्टॉटल यांच्यातून तांत्रिक विचारहि मुक्त नव्हता. आत ज्ञान स्वत:च्या मनगटावर मिळवावयाचें असल्याने ज्ञानाच्या पद्धतीचाहि विचार करणे भाग पडले. असलेलें ज्ञान आंधळेपणाने न घेतां त्याची मुळे शोधण्याची इच्छा वाढली. निसर्गाहून मनुष्याची किंमत वाढली व मानवतावाद आणि आशावाद यांनी तत्त्वज्ञानाला एक तजेला आला. तत्त्वज्ञान ईश्वराकडून मनुष्याकडे वळलें, अर्थात् तें ईश्वरशास्त्रातून वेगळे झाले. निसर्गाचा अभ्यास हा तत्त्वज्ञानाचा विषय व मनुष्याची विश्वांतील स्थिति हा त्याचा प्रारंभबिंदु झाला. शास्त्रीय उपपादनहि नैसर्गिक असावें, अशा आग्रहाने निसर्गवादहि आला आहे. अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाची दृष्टि राष्ट्रवादाकडून आन्तरराष्ट्रवादाकडेहि वळली. तत्त्वज्ञान ग्रीक व लॅटिन भाषांत न राहता सामान्य लोकांच्या भाषेत आले. विद्वानाच्या कल्पना सर्वसामान्य संस्कृतीचा भाग होणें हें अर्वाचीन वैशिष्ट्य आहे. देशोदेशीच्या विचारांच्या देवघेवीचा फ्रान्सने श्रीगणेशा केला, इंग्लंडने व जर्मनीने ती चालू ठेवली. या प्रत्येकाचें वेगळें वैशिष्ट्य त्याच्या तत्त्वज्ञानात स्पष्ट दिसते जर्मन मनाची ओढ सत्ताशास्त्राकडे आहे. अमूर्त विचारांच्या साम्राज्यात तें रंगतें. फ्रेंच मन शास्त्राकडे झुकलेलें असून तें तार्किक व मूर्त गोष्टीकडे वळते. इंग्रजी मन स्पष्टपणे उपयोगितावादी असून व्यावहारिक फायद्याकडे त्याचें लक्ष असते

साधारण दोन शतकें अर्वाचीन कालाची पूर्वपीठिका चालू होती. काटेकोरपणें मध्ययुग व अर्वाचीन युग यांत फरक करणें कठीण आहे. संधिप्रकाशाप्रमाणे या कालांतील तत्त्वज्ञानाची दोन्हीकडे खपतील अशी लक्षणें दिसतात. निकोलस ऑफ कूसांत हे स्पष्ट दिसते. इंग्लंड, फ्रान्स व जर्मनी हे सर्वजण पहिला अर्वाचीन तत्त्वज्ञ आपला असल्याची वर्णी लावतात; पण बेकनचें तत्त्वज्ञान म्हणजे ज्ञान मिळवण्याचा नुसता आराखडा असल्याने व तोहि त्याने तडीला न नेल्याने इंग्लंडची वर्णी लागत नाही जर्मनीचा निकोलस ऑफ कूसा याला अर्वाचीन युगाच्या आगमनाचा वार्ताहर, व फ्रान्सच्या देकार्तने सुव्यवस्थित तात्त्विक दर्शन मांडल्याने त्याला अर्वाचीन युगाचा संस्थापक म्हणतां येईल. नवीन तर्कशास्त्र व पद्धतिशास्त्र यांमुळे अर्वाचीन तत्त्वज्ञानाची गति वाढली. नवजीवन कालखंडांत गॅलिलिओ, बेकन व देकार्त यांचा त्यांत भाग होता. नव्या तर्कशास्त्राने अनुभव व गणित दोहोंवरहि भर दिला, यामुळे मध्ययुगीन विचारावर दुहेरी हल्ला झाला. सोळाव्या व सतराव्या शतकांतील नैसर्गिक शास्त्रांच्या प्रगतीचे व अठराव्या शतकांतील सामाजिक शास्त्राच्या प्रगतीचे प्रतिबिंब तत्त्वज्ञानांत दिसते. मात्र जसजशी इतर शास्त्रे प्रगत झाली तशी ती स्वतंत्र झाल्याने तत्त्वज्ञानाचें क्षेत्र संकुचित झाले.

(१) **नवजीवन कालखंड** : नवजीवनकालाची जन्मभूमि इटली झाली यांत नवल नाही. येथेच जुनें वाङ्मय जपलें गेलें असून या कालांत ते उजेडांत आले. जुनी संस्कृति वास्तविक त्यांचीच होती. मूळ ग्रीक ग्रंथांचा अभ्यास व स्कोलॅस्टिकवादाला विरोध हे इटलीत प्रथम सुरू होऊन मग जर्मनी, फ्रान्स, इंग्लड वगैरे ठिकाणी गेले. या कालाची उदारमनस्कता उत्कट असूनहि सौम्य होती व विरुद्ध पक्षाची मतें आपल्यांत सामावून घेतल्याने अधिक समृद्ध बनली होती. आप्तवचनाबद्दलच्या आदराला व्यक्तीच्या स्वतंत्र विचाराने धार चढली व व्यक्तीने स्वत:ची जबाबदारी ओळखल्याने तो आदर सखोल बनला. व्यक्तीच्या जोरदार मतांना हेकटपणाचें रूप आलें नाही व नैतिक उंची वाढली तरी ती यतित्ववादाप्रमाणे शरीरतापाकडे वळली नाही. आदर व स्वातंत्र्य, शास्त्रीय अचूकता व धार्मिक उदात्तता, सावधानता व जोश यांची येथे सांगड दिसते. मानवी मनाचें उत्तुंग स्वरूप या काळाने दाखविले, परिणामत: त्याला ईश्वराचें अधिक विदग्ध व अविरत दर्शन होऊं शकले. यातील मानवतावादाच्या कालात ग्रीक कल्पनांच्या आधारे मध्ययुगीन परंपराविरुद्ध बंड झालें. पेट्रार्क, इरॅस्मस, मोर, रॅबेले यांनी मानवतावादाला वाचा फोडली. नैसर्गिक शास्त्रांच्या कालांत इहलोक, मानव, बुद्धि यांवरील भरवशाने या कालांतील तत्त्वज्ञांनी शास्त्रीय युगाकडे बोट दाखविलें व चर्चच्या मगरमिठीतून सुटका केली. या दोन कालांत घनिष्ठ संबंध आहे. अर्वाचीन निसर्गशास्त्रें म्हणजे मानवतावादाचें अपत्यच होय. सैद्धान्तिक विचारांतील रस हाच नवजीवनकालाचा खरा अर्थ होय. तत्त्वज्ञान येथे स्वत:कडून सदवस्तूकडे वळलें व याच दिशेने या कालांत तत्त्वज्ञानांत उत्तुंग कामगिरी झाली. नावी याकडे नवजीवनकालाइतके धाडसी व महत्त्वाकांक्षी प्रयत्न कोणत्याच कालांत झाले नाहीत.

(अ) **मानवतावादी कालखंड** : मानवतावाद ही चळवळ जास्तकरून वाङ्मयीन–ग्रीक, लॅटिन, व्याकरण, अलंकारशास्त्र, काव्य, इतिहास, नीतिशास्त्र वगैरे शिकविणाऱ्यांची–होती. या कालांत तत्त्वज्ञानांत बहुविध प्रवाह होते. प्लेटोवाद हा यांपैकी एक असून जुन्या वाङ्मयाच्या पुनरुज्जीवनांतून तो बलवान् बनला. या कालाच्या सौंदर्यवेड्या वृत्तीला प्लेटोंत रस वाटला यांत नवल नाही. हा नवप्लेटोवाद होता. कॉस्मो द मेडिसी हा 'ॲकॅडेमी ऑफ फ्लॉरेन्स'चा संस्थापक बनला. मार्सिलिओ फिचिनो याने प्लेटो व प्लॉटिनस यांच्या ग्रंथांचें भाषांतर केलें. पॅट्रिझीच्या (१५२९–१५९७) तत्त्वज्ञानांत नवप्लेटोवादांतील निर्गमन सिद्धान्तच आहे. मात्र द्वैतवाद नाहीसा झाला असून एकेश्वरवाद पुढे आला आहे. नवजीवनकालातील नवप्लेटोवादी विश्वांतील सौंदर्याचा पूजक आहे. त्याच्या ईश्वरांत विश्वांतील नानात्व पूर्ण सुसंगतपणें एकत्रित आले आहे. प्लेटोवादांतून डोकावणारा सर्वेश्वरवाद ॲरिस्टॉटलवाद्यांच्या हातांत एक शस्त्रच सापडले व त्यांनी प्लेटोवादावर हल्ला केला. उलट प्लेटोवाद्यांनी ॲरिस्टॉटलवाद्यांच्या निसर्गवादी प्रवृत्तीवर हल्ला केला आणि प्लेटोवाद व ॲरिस्टॉटलवाद यांत पुन्हा एकदा वादंग माजलें. प्लीथो याने ॲरिस्टॉटलवादावर व जॉर्जिअस ऑफ ट्रेबिझाँडने ॲकॅडेमीवर टीका केली. याच्या टीकेला बेसारिऑन (१४०३–१४७२) याने उत्तर दिले. नवजीवनकालांत एक प्रवाह ॲरिस्टॉटलवादाचा होता. काही विद्यापीठांतून ॲरिस्टॉटल प्रमाण मानला जात होता. ट्रेबिझाँडचा जॉर्जिअस, थिओडोरस, गाझा व रुडॉल्फ अग्रिकोला (१४४२–१४८५) यांनी ते तत्त्वज्ञान पुढे चालविले. मागील कालांतील अफ्रोडिसिअसच्या ॲलेक्झँडरचे व अव्हेरूस याचे अनुयायी असे नवजीवनकालात ॲरिस्टॉटलवाद्यांचे दोन पक्ष झाले. अमरत्व हा व मुख्यत्वेकरून व ईश्वर, मनुष्याची परमागति, अध्यवसायस्वातंत्र्य हे मतभेदाचे विषय होते. ॲलेक्झँडरच्या अनुयायांत पाँपोनाझी (१४६२–१५२४) हा स्टोइकमताकडे वळणारा तत्त्वज्ञ, तसेंच कॉटारिनी, सायमन पोर्टा वगैरे येत असून ॲव्हेरूसच्या अनुयायात

ॲलेक्झँडर ॲकिलिनी (मृ. १५१८), निकोलेटो व्हर्निअस (मृ. १४९९), झिमॅरा वगैरेंचा समावेश होतो. नवप्लेटोवाद व नवपायथॅगोरसवाद यांचें मिश्रण मिरॅंडोल. (१४६३–१४९४) यांत दिसतें.

ग्रीक तत्त्वज्ञान पुन्हा वर काढणाऱ्यांत आयोनियन तत्त्वज्ञानाला पुन्हा उजाळा देणारा वेरीगार्ड, एंपेडॉक्लीसचें तत्त्वज्ञान सांगणारा मॅग्नेनस तसेंच लिप्स, शॅपे, सेनर्ट, वॅसो वगैरेंचा उल्लेख करतां येईल. यांत प्रमुख म्हणजे एपिक्युरसचें तत्त्वज्ञान सांगणारा पिएर गॅसेंडी (१५९२–१६५५) असून त्याच्या अणूच्या कल्पनेचा अर्वाचीन विचारावर प्रभाव पडला होता या सर्वांनीच ग्रीक तत्त्वज्ञानाला जवळ करून स्कोलॅस्टिक वादाविरुद्ध आवाज उठवला आहे. त्यांना नुसत्या अमूर्त कल्पना नको आहेत, मूर्त वस्तु हव्या आहेत. लॉरेन्शिअस व्हॅला (१४०८–१४५७) व इरॅस्मस यांत ही भूमिका दिसते. तत्त्वज्ञानाची स्कोलॅस्टिकवादाची पद्धतीहि बदलून ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रावर कठोर टीका होऊं लागली. ल्युडोविको व्हाइव्ज (१४९२–१५४६) व मेरिअस निझोलिअस यांनी सामान्य संकल्पनांवर हल्ला केला. सत्ता ही सामान्यांत नसून विशेष वस्तूत आहे. पीटर रेमस (१५१५–१५७२) याने ॲरिस्टॉटलचें तर्कशास्त्र सोपे करूं पाहिलें.

अमूर्त कल्पनांचा उबग असल्यामुळे मानवतावादी तत्त्वज्ञ प्राचीन कालांतील सत्ताशास्त्रीय दर्शनांपासून दूर गेले व एक प्रकारचा संशयवाद वर आला. पिऱ्हो छापाचा संशयवाद मायकेल द मॉंतेन (१५३३–१५९२) मध्ये स्पष्ट दिसतो. व्यक्तीचा अनुभव वाङमयांत ग्रथित करण्याची मानवतावादाची वृत्तिहि त्यांच्यांत दिसते. आपण स्वतः हाच तत्त्वज्ञानाचा विषय तो समजे. फ्रॉंस्वा सांशे व शारों यांनीहि सैद्धान्तिक ज्ञानाच्या निश्चिततेबद्दल संशय व्यक्त केले.

या कालांत थोमीवाद सत्ताशास्त्र व ईश्वरशास्त्र यांपुरताच मर्यादित असला, तरी तो स्पॅनिश विद्यापीठांतून जिवंत होता. या स्कोलॅस्टिक वादांतून सोळाव्या व सतराव्या शतकांत महत्त्वाचे तत्त्वज्ञ झाले. फ्रॅन्सिस द व्हिट्टोरिया (१४९२–१५४६) हा विधितत्त्वज्ञ व ईश्वरशास्त्रज्ञ होता. राजकीय समाजाला तो राज्याहून श्रेष्ठ अशी व्यक्ति समजे. याच्या मतांचें जेझुइट मतांत पर्यवसान झालें. सौरेझ (१५४८–१६१७) याचा 'डिस्प्युटेशन्स मेटॅफिजिका' हा टॉमस ॲक्वायनसनंतरच्या स्कोलॅस्टिकवादांतील प्रमुख ग्रंथ होता. सौरेझची मतें या परंपरेला धरून होतीं.

याच्या बरोबरीने वाहणारा आणखी एक प्रवाह म्हणजे प्रॉटेस्टंटवाद. धार्मिक मतांत बदल होऊन सुधारणावादी ख्रिश्चनांनी आपलाच पंथ कॅथॉलिक पंथाहून मूळ ख्रिश्चन तत्त्वांना धरून असल्याचा दावा केला. सुधारणाकालांत श्रद्धेवर भर दिला व पुन्हा बुद्धिवादाविरुद्ध प्रवृत्ति झाली. धर्माकडे भावनेच्या भिंगातून पाहिलें जाऊं लागले व गूढवादाकडे कल होऊं लागला. पारमार्थिक जग व व्यावहारिक जग या द्वैताला प्रोत्साहन मिळाले. प्रत्येक मनुष्य ईश्वराशी अनुसधान बांधूं शकतो, यावर सुधारणावाद्यांचा भर असे. आपल्या पापाबद्दलची जाणीव, मुक्तीची इच्छा व श्रद्धा हे ऑगस्टीनमधील विचार मार्टिन ल्यूथर, कॅल्व्हिन व झ्विंगली यांत दिसतात. ल्यूथरने स्कोलॅस्टिक ॲरिस्टॉटलवादाचा धिक्कार केला होता, पण मेलँक्थॉनने ॲरिस्टॉटलवादाला मुरड घालून मानवतावादी ॲरिस्टॉटलवाद हें प्रॉटेस्टंटवादाचें तत्त्वज्ञान बनविलें. या तत्त्वज्ञानाच्या विरुद्ध निकोलस टौरेलस किंवा लेलियो सोझिनी यांसारखे विचारवंत व सेबॅस्टिअन फ्रॅंक, ओसिअँडर, व्हॅलेंटाइन, व्हायगेल यांसारखे गूढवादी आहेत. याचें गूढवादाचें बीज एखार्ट याच्या चिद्‌वादांत आहे.

हळू-हळू तत्त्वज्ञानाचा कल निकोलस ऑफ कूसा छापाच्या नैसर्गिक शास्त्राकडे वळूं लागला. ईश्वर स्वतःला निसर्गातून कसा प्रकट करतो, हा तत्त्वज्ञानाचा विषय झाला. या अर्थी अर्वाचीन नैसर्गिक शास्त्रांची सुरुवात ईश्वरविषयक प्रश्नांतूनच होते. ब्रह्मांडाच्या रचनेंत सर्वांची एका तत्त्वात सुसंगति असून निसर्ग सौदर्यपूर्ण आहे, ही कल्पना इटलींतील सर्वांत महत्त्वाचा निसर्गतत्त्वज्ञ गिऑर्दानो ब्रूनो (१५४८–१६००) यांत व जेकब बोहेमे यांत दिसते. सर्वांचें अंतिम कारण ईश्वर आहे व सुसंगति हा विश्वाचा आत्मा आहे हे ब्रूनोचे विचार निकोलस ऑफ कूसाकडून आले आहेत. निकोलसची शिकवणूक चार्लस बुइये याने आपल्या लिखाणांत जतन केली होती मनुष्य हा दिव्यत्वाचा अंश आहे, अर्थात् त्याला विश्वाचें ज्ञान करून घेणें शक्य आहे व हें ज्ञान त्याला स्वतःच्या ज्ञानातून मिळतें, असें कँपानेला (१५६८–१६३३) म्हणतो. ब्रह्मांड हें पिंडात प्रतिबिंबित झालेले असतें, या ब्रूनोच्या मताच्या पुढे जाऊन पॅरासेल्सस म्हणतो की, विश्वांतील प्रत्येक वस्तूंत प्रत्येक वस्तूचा अंश असून प्रत्येक वस्तूंत एक विशिष्ट असें आर्किअस हें तत्त्व आहे. पॅरासेल्ससच्या तत्त्वज्ञानात नवजीवनकालांतील विसंगतीचें चित्र दिसतें. त्याचे शास्त्रीय विचार पुढारलेले असूनहि जादूटोण्यावर त्याचा विश्वास असे. जादू किंवा किमया हा या कालांतील आवडीचा विषय असून बोहेमे, रुशलिन, अग्रिप्पा ऑफ नेटेशीय व पॅरासेलससचे शिष्य हेलमॉं व फ्लड यांत तो दिसून येतो. टेलेशिओ व कँपानेला यांनी ॲरिस्टॉटलवादावर हल्ला करून अनुभवावर किंवहुना वेदनावर भर दिला व शास्त्राची दृष्टि अनुभववादी झाली

(ब) नैसर्गिक शास्त्रांचा काल : या कालाची सुरुवात म्हणजे पद्धतशीर विचाराला महत्त्व; किंबहुना सतराव्या शतकांतील तत्त्वज्ञानाचें वैशिष्ट्य पद्धतीसाठी धडपड हेच आहे. आता इटली व जर्मनी मागे जाऊन इंग्लंड व फ्रान्स पुढे आले. अनुभववाद व गणितात्मक पद्धति यांचा शास्त्रीय पद्धतीच्या विकासांत संगम झाला. सर्व शास्त्रीय पद्धति म्हणजे वैगमनिक पद्धति हा फ्रॅन्सिस बेकन (१५६१–१६२६) याचा दावा होता. सर्व तऱ्हेच्या अंधश्रद्धा नाहीशा करून निष्पक्षपातीपणें निसर्गाच्या अवलोकनांतून ज्ञान मिळवण्याचा म्हणजे अनुभवात्मक तत्त्वज्ञानाचा आराखडा त्याने दिला. ज्या निसर्गशास्त्रज्ञांच्या विचारांचा तत्त्वज्ञानावर प्रभाव पडला, त्यांत केपलर, गॅलिलिओ, न्यूटन, लिओनार्डो डा व्हिंची, बॉइल वगैरेंचा उल्लेख करावा लागेल. गणितशास्त्राच्या अचूकतेची शास्त्रज्ञांना खात्री पटली होती आणि रेने देकार्तने (१५९६–१६५०) तत्त्वज्ञानालाहि पूर्ण गणिती बनवण्याचें ध्येय बाळगलें. त्याच्या तत्त्वज्ञानांत विगमन व निगमन दोहोंना स्थान होतें. विगमनाने निश्चित तत्त्व मिळवून त्यांतून निगमनाने इतर सत्यें मिळवतां येतील हें त्याने 'मेडिटेशन्स' मध्ये सांगितले. त्याने मांडलेला संशय बेकनच्या संशयापेक्षा अधिक व्यापक आहे. मात्र ज्ञानाच्या सत्यतेविषयी त्याला तिळमात्रहि संशय नव्हता. रूसोने भावनेच्या बाबतींत सांगितलें तसें त्याने बुद्धीच्या बाबतींत 'शुद्ध निसर्गावस्थेकडे चला' असें प्रतिपादिलें. ही नैसर्गिक, अकृत्रिम मनोवृत्ति फ्रेंच बुद्धीचें वैशिष्ट्य आहे. चेतन

व जड द्रव्यांतील फरक व चैतन्याचे जडांत रूपांतर करणें चूक आहे, या त्याच्या सांगण्याने तत्त्वज्ञानातील घोटाळ्याला प्रतिबंध घातला गेला. पुढे स्पिनोझा व शेलिंग यांनी चेतन व जड यांच्या तादात्म्याने आणि लायव्‌निझ व फिश्टने चिद्‌वाद माडून द्वैताचे निराकरण केलें. नंतरचे तात्त्विक विचार या द्वैतापासून सुरु होतात.

बेकन व देकार्त याचा समकालीन विचारवंत टॉमस हॉब्स (१५८८–१६७९) याने समाज करारावर आधारलेला आहे अशी कल्पना मांडली. ही कल्पना लॉक व रूसो यांनी पुढे चालविली आपल्या 'लेव्हिॲथन' या ग्रंथांत त्याने धर्मनिरपेक्ष राज्याची कल्पना मांडली. त्याने सांगितलेल्या स्वार्थी मानसशास्त्रावर पुढे उलटसुलट प्रतिक्रिया झाल्या.

ऐतिहासिक दृष्टीने पाहिलें तर ॲरिस्टॉटल व कांट यांच्या दरम्यान सर्वांत अधिक प्रभावी विचारक्रांति म्हणजे कार्टेशिअनवादच होय. देकार्तमधील गणितात्मक पद्धतीचें विकसित रूप स्पिनोझा व लायव्‌निझ याच्या दर्शनांत दिसतें. काही बाबतींत मात्र या दोघांची मतें इतकी वेगळी आहेत की, त्यांना कार्टेशिअन पंथातून वगळून टाकावें. 'एथिक्स'कर्ता स्पिनोझाने (१६३२–१६७७) देकार्तच्या द्वैतवादाला फाटा देऊन जड व अजड याना केवलतत्त्वाचे गुण बनवल्यामुळे देकार्तच्या द्वैतवादाचें रूपांतर एकत्ववादांत झाले. देकार्तच्या स्वयंभू द्रव्याला स्पिनोझाने स्वयज्ञात व लायव्‌निझने क्रियाशील बनविलें. स्पिनोझाने या केवलद्रव्याला ईश्वर म्हटले व म्हणून त्याचे दर्शन सर्वेश्वरवादी झाले. लायव्‌निझने गुणाने चिद्‌रूप पण संख्येने अनेक द्रव्यें मानून चिद्‌वादी अनेकवस्तुवाद माडला. सत्ताशास्त्राची सुरुवात व हेतु लक्षात घेतां आणि काल लक्षात घेता लायव्‌निझ या कालखंडात येतो. त्याच्या इतर आवडी व त्याची बहुविधता ही प्रबोधनकालाला शोभेशी आहेत. जड व अजड याचे द्वैत देकार्तमध्ये असल्याने त्याचा एकमेकांवर होणारा परिणाम स्पष्ट करण्यास जेवलॉ व मालब्रान्श यानी ईश्वराला मध्ये घालून प्रसंगवाद पुढे केला. याखेरीज कार्टेशिअन पंथांत ॲन्टन अर्नाल्ड, पिअरी निकोल व विशेषेंकरून पास्काल (१६२३–१६६२) हे नाव घेण्याजोगे विचारवंत आहेत. नैतिकता भावनेवर अवलंबून ठेवण्यात पास्काल हा रूसोचा अग्रेसर आहे. पिएर बेलवर देकार्तचा प्रभाव असला तरी तो त्याच्या पुढे गेला आहे. आशावाद व अलिप्तदेववाद्याच्या बुद्धिवादावर त्याने झोड उठविली ख्रिश्चन तत्त्वें बुद्धीपलीकडील आहेत, असे त्याचें मत होते.

या कालातील विधितत्त्वज्ञानांत व राज्यशास्त्रांत प्रमुख म्हणजे मॅकिॲव्हेली (१४६९–१५२७). जुन्या कालाच्या इतिहासांतून त्याने स्फूर्ति घेतली. त्याने राज्याला चर्चपासून संपूर्ण वेगळें केलें व राजाच्या हातात सार्वभौम सत्ता दिली; पण व्यक्तीला कोणताहि धर्म आपलासा करण्याचा हक्क आहे व त्याचा राज्याशी काही संबंध नाही हे तत्त्व जास्त जोराने टॉमस मोरने (१४८०–१५३५) युटोपियांत माडलें. बोदिन यानेहि अनेक प्रकारच्या धर्माना साधारण अशी उपासना करतां येईल, या मताला पुष्टि दिली ह्यूगो ग्रोटिअसने (१५८३–१६४५) ईश्वरी अधिकार व मानवी अधिकार याची क्षेत्रें संपूर्णपणें अलग केलीं. नैसर्गिक अधिकाराचें तत्त्व मनुष्याच्या सामाजिक गरजेंत आहे असे तो म्हणे. सॅम्युएल प्युफेन्डॉर्फ (१६३२–१६९४) या ज़र्मन तत्त्वज्ञाने हॉबस व ग्रोटिअस यांची मते एकत्र आणून असें म्हटलें की, मनुष्याची सामाजिक गरज पुरवूनच त्याला आत्मरक्षणाच्या सहज प्रवृत्तीचें समाधान करतां येईल.

हॉब्सच्या स्वार्थवादी मानसशास्त्राला केंब्रिजच्या नवप्लेटोवाद्यांकडून विरोध झाला. त्यांच्या मतें नैतिकता ही नैसर्गिक आहे. या नवप्लेटोवाद्यांचीं मतें बेंजामिन विच्‌कॉटपासून आली होती. त्यात राल्फ कडवर्थ (१६१७–१६८८), हेन्री मोर (१६१४–१६८७) हे तत्त्वज्ञ, तसेच जॉर्ज रस्ट, जॉन वर्दिंग्टन, सायमन पॅट्रिक हे चर्चचे अनुयायी आहेत. ह्यांच्यापैकी नॅथेनिएल कल्व्हरवेल, कंबरलड व पीटर स्टेरी यांच्यावर विच्‌कॉटचा प्रभाव असला तरी त्याचीं मतें सर्वस्वी त्याच्यासारखीं नव्हती. हे सर्व केंब्रिजचे. शिवाय ऑक्स्फर्डला मोरच्या प्रभावाखाली ग्लॅनव्हिल हाहि या मताचा होता. कॅल्व्हिनला यांचा विरोध असे. त्याविरुद्ध त्यांनी असें म्हटलें की, ईश्वराची वर्तणूक बुद्धीला अनुसरून आहे, कृत्रिम नाही. जें स्वभावत:च चांगलें आहे तेंच ईश्वर अमलांत आणतो. कुणीहि चर्चचा अनुयायी होऊन आपल्या मताप्रमाणे उपासना करु शकतो. बुद्धीवर भरवसा असूनहि यांच्यापैकी काहींचा अंधश्रद्धेवर भरवसा असे. या नैसर्गिक बुद्धीच्या नीतिशास्त्राच्या बरोबरीने नैसर्गिक धर्माची लॉर्ड हर्बर्ट ऑफ चेरबरीने (१५८१–१६४८) तरफदारी केली. धर्म सामाजिक संस्थेवर अवलंबून नाही. माणसांच्या मनात तो मूळचाच आहे. अशा रीतीने व्यावहारिक तत्त्वज्ञानाचे हॉब्सने चर्चिलेले प्रश्न मानसशास्त्रीय क्षेत्रापर्यंत येऊन पोचले. अधिकार, नैतिकता, धर्म यांचा उगम कसा होतो, यांतूनच प्रबोधनकालाला सुरुवात होते.

(२) प्रबोधन–कालखंड : अठराव्या शतकांत जुन्या संस्था व अंधश्रद्धा यांच्या जोखडांतून माणसाची सुटका झाली. लॉर्ड हर्बर्ट ऑफ चेरबरी व जॉन लॉक यांनी सहिष्णुतावादाला उत्तेजन दिलें. बेकन, हॉब्स यांतून व लॉक, बर्क्ले, ह्यूम यांतून थेट बेन्‌थॅम, मिल्ल, स्पेन्सर याच्यापर्यंत जाणाऱ्या प्रवाहांत संकीर्ण पण सुसंगत तत्त्वें असून तो प्रवाह बघणाऱ्याच्या दृष्टिकोणाप्रमाणे बहुविध आकार धारण करतो, तरीहि त्याला स्वत:चें वैशिष्ट्य आहे त्याची तात्त्विक भूमिका अनुभववाद व अनुभवसत्तावादी आहे. ज्ञानशास्त्र वेदनवादी व मानसघटनावादी आहे. मानसशास्त्र साहचर्यवादी आहे. नीतिशास्त्र सुखवादी, उपयोगितावादी किंवा पूर्तिवादी आहे. सत्ताशास्त्र संशयवादी किंवा अज्ञेयवादी आहे. राज्यशास्त्र उदारमतवादी आहे व धर्मशास्त्र अलिप्तदेववादी व क्वचित् निरीश्वरवादी आहे. सापेक्षतावाद, नामवाद, जडवाद, करणवाद, फलवाद हे या कालाशी संलग्न आहेत. ग्रीक कालांतील मानवाभोवती घिरट्या घालणाऱ्या सोफिस्टांच्या कालाशी या कालाचें साम्य आहे.

जॉन लॉक (१६३२–१७०४) याचा 'ॲन एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टॅंडिंग' हा एक युगप्रवर्तक ग्रंथ ठरला. तत्त्वज्ञान सांगण्यापूर्वी आपल्या बुद्धीला कशाचें ज्ञान होणें शक्य आहे हा विचार केला पाहिजे, ही मानसशास्त्रीय व समीक्षावादी भूमिका त्याने नावारूपाला आणली. ज्ञानाचा उगम, मर्यादा व वैधता तपासणें हें त्याने आपलें क्षेत्र केलें व अनुभववादी सिद्धान्त मांडला. हाच अनुभववाद बर्क्लेने (१६८५–१७५३) 'प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन अंडरस्टॅंडिंग'मध्ये आणखी पुढे नेऊन चिद्‌वादाची स्थापना केली; परतु बर्क्लेने लॉकच्या अनुभववादाची

केलेली सुधारणा अर्धवटच मानून डेव्हिड ह्यूम (१७११–१७७६) या ब्रिटनमधील सर्वांत सखोल तत्त्वज्ञाने, बर्क्लेने बाह्य जगताचें जडत्व अमान्य केले होते तेथेच न थांबता, चैतन्ययुक्त असें आत्मद्रव्यहि अमान्य केले व कारणतेवर हल्ला चढवला. लॉक-बर्क्ले-ह्यूम यांत अनुभववादाचा सुसंगत विकास असून ब्रिटनमधील अभिजात अनुभववादाची परिणति ह्यूमच्या संशयवादांत झाली व तेथे त्याचा तात्पुरता शेवट झाला. तात्पुरता म्हणण्याचें कारण असें की, ह्यूमने आपल्यामागे भरभक्कम सिद्धान्त ठेवले नाहीत; त्यामुळे त्याच्या मार्गाने तत्त्वज्ञानाचा विकास करण्याची शक्यता नाहीशी झाली. ह्यूमच्या संशयवादाचा खरा अर्थ हाच. येथे अनुभववादाला खीळ बसली. पुढे या अनुभववादाने नव्या स्वरूपांत अर्वाचीन अनुभववादांत स्वतःला पुढे केले. बेंथॅमपासून धाकट्या मिल्लपर्यंत अनुभववादाचे नवें सामर्थ्यशाली रूप दिसतें. त्याचा परिणाम वाङ्मय, संस्कृति, राज्यशास्त्र, विधि, शिक्षण व सामाजिक सुधारणा या क्षेत्रांवर झाला.

इंग्लंडमध्ये मनुष्याच्या मानसिक व्यापाराच्या आन्तरिक यंत्रणेचाहि अभ्यास होऊं लागला होता. पीटर ब्राउन याने हा अभ्यास ज्ञानशास्त्रांत केला. डेव्हिड हार्टले (१७०४–१७५७) याने मानसशास्त्रांत वेगवेगळे मानसिक घटक एकत्र येण्याच्या तत्त्वासाठी साहचर्य हा शब्द विशेष प्रचारात आणला. प्रीस्टलेने साहचर्यवादाला शरीरशास्त्राच्या अभ्यासाची जोड दिली. टॉमस ब्राउन (१७७८–१८२०) याच्या 'इन्क्वायरी इन्टु दि रिलेशन ऑफ कॉज अँड इफेक्ट' यांत साहचर्यवादी मानसशास्त्रच दिसते व जेम्स मिल्ल (१७७३–१८३६) व जॉन स्टुअर्ट मिल्ल यांच्यांत ते विकसित झालेले दिसतें.

इंग्लिश नीतिशास्त्राला हॉब्सच्या स्वार्थवादी तत्त्वज्ञानांतून उलटसुलट चेतना मिळाल्या. नैतिकतेला सत्ताशास्त्रीय आधार पाहिजे हा कार्टेशिअनवादातील सिद्धान्त हेन्री मोर, कडवर्थ व प्राइस यांनी उचलून धरला. युक्त कृति म्हणजे वस्तुवस्तूतील 'योग्यता' जाणून केलेली कृति, असें सॅम्युअल क्लार्कचें (१६७५–१७२९) मत असून या योग्यायोग्यतेच्या ज्ञानाने अथवा अज्ञानाने कृतीचें चांगलेवाईटपण ठरतें असें विल्यम वोलॅस्टन म्हणतो. शाफ्ट्सबरीच्या (१६७१–१७१३) मतें नैतिकता म्हणजे मानवतेचें विकसित रूप असून मनुष्याच्या सर्वांगीण उन्नतीतून ते स्पष्ट होतें. मनुष्यांतील नीतिमर्मज्ञता त्याच्या मते भावनेत असून हे काम करणाऱ्या नैतिक संवित्‌ला हचिसननेहि (१६९४–१७४७) 'इन्क्वायरी इन्टु दि ओरिजिन ऑफ अवर आयडिआज ऑफ ब्यूटी अँड व्हर्च्यू' यांत पाठिंबा दिला आहे. जोसेफ बटलर (१६९२–१७६२) याची सदसद्‌भावना नैतिक गुणांचें आकलन करणारी अधिकारी शक्ति असली तरी तिला तो बौद्धिक मानतो व दैवी आज्ञा म्हणतो. ही अधिकारी शक्ति पॅलेनेहि मान्य केली असून तिच्या आज्ञापालनापासून हित होते असा उपयोगितावादी नैतिक मानदंडहि सांगितला आहे. जेरेमी बेंथॅमने सुख व दुःख यावर नैतिकता अवलंबून ठेवली. त्याच्या तत्त्वज्ञानाने उपयोगितावादाला चालना मिळाली. ह्यूम व अ‍ॅडॅम स्मिथ (१७२३–१७९०) यांनी सहानुभूतीलाच महत्त्व दिलें असून, स्मिथने नैतिक योग्यायोग्यतेच्या बुडाशी मनुष्याची ही सहानुभूतीच आहे असें म्हटलें. बर्नार्ड मँडेव्हिलचें स्थान मात्र त्या मानाने एकाकी आहे. त्याने स्वार्थालाच नैतिकतेचा आधार मानले. सुखासाठी नैतिक 'होण्यापेक्षा' नैतिकतेने 'वागण्याला' जास्त महत्त्व आहे

ज्याप्रमाणे नैतिकता स्वार्थावर किंवा परंपरेवर आधारित ठेवण्याला या इंग्रजी नीतिशास्त्रज्ञांनी विरोध केला व नैतिकतेचे मूळ स्वाभाविक आहे असें म्हटलें तसें अलिप्तदेववाद्यांनी धर्माला स्वतंत्र करण्याचा प्रयत्न केला. धर्म स्वाभाविक असून त्याचा प्रमुख घटक नैतिकता हा आहे. ईश्वरावरील श्रद्धा व कर्तव्याचें पालन यांवर यांचा भर आहे. सत्य एकच असल्याने धर्महि एकच आहे, ही अलिप्तदेववादी चळवळ लॉर्ड हर्बर्ट ऑफ चेरबरीने सुरू केली व लॉकने ती चालू ठेवली. जॉन टोलंड (१६७०–१७२२) याने 'ख्रिश्चॅनिटी नॉट मिस्टीरिअस' या ग्रंथांत म्हटलें की, ख्रिश्चन धर्मतत्त्वें बुद्धिगम्य आहेत. त्याने ख्रिश्चन धर्मांतील चमत्कृतिपूर्ण गोष्टी काढून टाकल्या. अँथनी कॉलिन्स व नतर टिंडालने विचारस्वातंत्र्याची घोषणा केली. टॉमस चब व टॉमस मॉर्गन हेहि अलिप्तदेववादी संप्रदायातील असून यांच्यापैकी बॉलिंगब्रोकची मते मात्र काहीशीं या परंपरेला धरून, तर काहीशी वेगळी होती.

ह्यूमच्या तत्त्वज्ञानावर प्रतिक्रिया म्हणून स्कॉटिश संप्रदायाचें सामान्य वेदनाचें तत्त्वज्ञान पुढे आलें. जरी अनुभववादी विचाराला विरोध करण्याच्या स्पष्ट हेतूने त्याचा उदय झाला तरी तें ब्रिटिश अनुभववादाचीच एक शाखा आहे. तेच प्रश्न त्यांनी उचलले व त्यावर हल्ला केला. परंपरागत प्रश्नांचे समीक्षण व विश्लेषण करण्यास त्यांनी सुरवात केली. पण इंग्लिश तत्त्वज्ञानांतून जे निष्कर्ष निघाले होते त्यापलीकडे त्यांना जाता आले नाही. ऐतिहासिक पार्श्वभूमीला साजेसें मोठेपण त्यांच्या ठिकाणी नव्हतें व ह्यूमकडून आलेल्या प्रश्नांना तोंड देण्याची त्यांची ताकद नव्हती. टॉमस रीडचे (१७१०–१७९६) 'सामान्य वेदन' म्हणजे सत्य जाणण्याची शक्ति आहे. वेदन म्हणजे बाह्य वस्तूची खूण. जेम्स ओस्वाल्डने धर्माच्या बाबतीत व जेम्स बीटी (मृ. १९०५) याने मानसशास्त्र व सौंदर्यशास्त्र यात हें तत्त्वज्ञान चालू ठेवलें. रीडच्या अनुयायांत ड्युगाल्ड स्टुअर्ट (१७९२–१८२७) हा विशेष प्रसिद्ध असून त्याने रीडच्या तत्त्वज्ञानांत थोडी सुधारणाहि केली.

फ्रान्समध्ये प्रबोधनकालांत ईश्वरावरील श्रद्धा, राजावर श्रद्धा व फ्रान्सच्या जुन्या कायद्यावरील श्रद्धा यांच्या जागी निरीश्वरवाद, जडवाद व इंग्लंडच्या प्रागतिक कायद्यांचा अंमल चालू झाला. लॉक व ह्यूम याचा फ्रेंच विचारावर परिणाम झाला होता. मॉंटेस्क्यू व व्हॉल्टेर यांनी इंग्लिश कल्पना फ्रान्सला आणल्या. फ्रेंच स्वभावाला धरून त्यांतून जे निष्कर्ष निघतील ते – मग ते अतिरेकी का असेनात – मानले गेले व तत्काल जनमानसापर्यंत फैलावले. नैसर्गिक तत्त्वज्ञान व वेदनवाद यांतून हळूहळू अध्यवसायस्वातंत्र्य, अमर आत्मा या संकल्पनांवर गदा आली. अलिप्तदेववाद्यांनी ईश्वराला सृष्टि निर्माण करणारी बुद्धि मानले होतें; पण त्यांच्यांत असलेली ईश्वराच्या व्यक्तित्वाची कल्पना सर्वेश्वरवाद व जडजीववाद यांच्या विकासाने बाधित होऊं लागली निसर्गाचें यंत्रवादी उपपादनहि पुढे येऊं लागलें व विश्वांत प्रयोजनात्मक सुसंगत आखणी नसून आंधळ्या शक्तीचा कारभार आहे अशी भूमिका तयार झाली. व्हॉल्टेर (१६९४–१७७८) मध्ये हिचें स्पष्ट रूप दिसतें. त्याच्यामध्ये न्यूटनचा यंत्रवाद, लॉकचा ज्ञानशास्त्रीय अनुभववाद व शॅफ्ट्सबरीचें नीतिशास्त्र एकत्र आले आहेत. त्याने तत्त्वज्ञानाला स्कोलॅस्टिकवादापासून मोकळे

केलें. निसर्गव्यवहार यंत्रवादी असून तेथे मूल्याना स्थान नाही व खरा धर्म म्हणजे ईश्वरावर प्रेम करणे व न्याय्य रीतीने वागणें असेच बुद्धि सागते, असे तो म्हणे माँटेस्क्यूने (१६८९–१७५५) लॉकची राज्य-शास्त्रीय मते फ्रान्समध्ये रुजवली. इग्लंडच्या घटनेला त्याने नागरिक स्वातंत्र्याचा आदर्श मानले. व्हॉल्टेर व त्याच्या देशबाधवानी राज्याच्या सुधारणेसाठी आपली मते माडण्याचा सपाटा चालविला. सामाजिक व राजकीय परिस्थितीशी याची सागड होऊन समता, स्वातंत्र्य व बधुता याचें तत्त्वज्ञान सागणाऱ्या फ्रेंच राज्यक्रांतीची तयारी झाली.

लॉकच्या वेदनवादाचाहि फ्रान्समध्ये विकास झाला. कॉडिलॅकच्या (१७१५–१७८०) मते लॉकचा वेदनवाद अर्धवट आहे. स्मृति, तुलना करणे विधान करणे, वासना, इच्छा, सर्वांचें मूळ वेदनांत असल्याचे सागून त्याने आपल्या 'ट्रीटीज ऑन सेन्सेशन्स 'मध्ये शुद्ध वेदनवाद माडला. चार्लस बॉनेटने माडलेल्या वेदनवादाला मात्र तितकीशी धार नाही. आत्मप्रेम हाच सर्व कृतीचा हेतु आहे, हे त्याचें नीतिश स्त्रातील स्वार्थवादी मत हेल्वेशिअसने (१७१५–१७७१) उचलून धरलें. याच्या आधी ला मेत्रीच्या जडवादाने स्वार्थवादासाठी नांगरणी करून ठेविली होतीच. ला मेत्रीच्या मतें सुख म्हणजे शारीरिक सुख. कारण मनुष्य म्हणजे केवळ शरीर, आत्मा म्हणजे विचार करणारा शरीराचा भाग. याच वेदनवादाच्या मालिकेंत 'कल्पना म्हणजे मेदूतून स्रवणारा पदार्थ ' असें म्हणणारा कॅबेनिस व सर्व मानसिक व्यवहार वेदनांपर्यंत आणणारा डी ट्रॅसी यांची गणना होते.

या जडवादी मानसशास्त्राला विरोध करणारे विचारवतहि उदयास आले शरीराहून व आत्म्याहून वेगळचा असणाऱ्या प्राणतत्त्वावर बार्थेजच विश्वास होता आणि विशॅटने जलद प्रतिक्रिया करणारें शरीरा-हून वेगळें तत्त्व ओळखले होतें. हा सिद्धान्त ' मेन द विरँ ' (१७६६–१८२४) यात पूर्ण स्पष्ट आहे आन्तरिक अनुभव त्याने तत्त्वज्ञानाचा प्रारभबिंदु करून देकार्तप्रमाणे मानसशास्त्रावर सत्ताशास्त्राची उभारणी केली.

फ्रान्समधील प्रवोधनाच्या चळवळीचें वाङमयीन रूप म्हणजे ज्ञान-कोश. याच्या सपादक-मडळावर असणाऱ्या डी अलेंबर्टचे तत्त्वज्ञान संशय-वादी होते. पण ज्ञानकोशाचें तत्त्वज्ञान सशयवादाकडून जडवादाकडे जात होते. ज्ञानकोशाचा अध्वर्यु देनिस दिदेरो (१७१३–१७८४) याने एकीकडे निरीश्वरवादाविरुद्ध आणि दुसरीकडे रागावणारा व सूड घेणारा ईश्वर मानणाऱ्या परपरेविरुद्ध युद्ध पुकारले. त्याच्या विचारांत परिवर्तन होत होते. शेवटी तो जडवादापाशी येऊन थांबला. ज्ञानकोशाच्या कार्याशी व्हॉल्टेर व रूसो यांचाहि काही काल संबंध होता. तसेच टर्गोट, ग्रिम, होलवाक याचाहि त्याला हातभार होता. याच मंडळाकडून ' सिस्टिम ऑफ नेचर ' हा जडवादाचा प्रमाणग्रंथ निर्माण झाला. येथे वेदनवादांतून निघणा-या निरीश्वरवाद व यंत्रवादाची सांगड दिसते. ह्या ग्रथांत दिदेरो, लॅग्रेन, ग्रिम वगैरेंचा वाटा असला तरी त्यांतील प्रमुख वाटा होलबाकने (१७२३–१७८९) उचलला होता. हा पक्का निरीश्वरवादी असून धर्म मनुष्याची हानि करतो, अमरता म्हणजे केवळ कीर्ति मागे उरणे, अशी मते त्याने मांडली.

प्रवोधनकालातील फ्रान्समधील प्रमुख तत्त्वज्ञ म्हणजे रूसो (१७१२–१७७८). त्याच्या कालापासून राष्ट्रवादालाहि सुरुवात झाली, त्यांत त्याने भाग घेतला. या कालातील राज्यशास्त्रावरील प्रमुख ग्रंथ म्हणजे रूसोचा 'सोशल काँट्रॅक्ट'. प्रबोधनकालांत बौद्धिक ज्ञानाची वाढ होऊन अनेक सुधारणा झाल्या असल्या तरी त्याने मनुष्याला त्याच्या निरागस नैसर्गिक स्थितीपासून दूर ओढले, असा रूसोने त्या कालावर ठपका ठेवला व निसर्गाकडे चला अशी आरोळी दिली.

प्रवोधनकालात जर्मनीचें सौदर्यशास्त्राकडे लक्ष वळलें. कलेकडे दृष्टि गेली व तत्त्वज्ञानांत आजपर्यंत नसलेले प्रश्न त्यांत आले. या कालांत भारतासारख्या दूरवरच्या तत्त्वज्ञानाकडे लक्ष जाऊन शेलिंग व शोपेन-हॉवर यांना उपनिषदांनी भारून टाकलें. मनुष्य एकटाच आहे, एकटाच जातो, आत्म्याची उन्नति हेंच त्याचें खरे कल्याण, अशी शिकवणूक मनांत घर करू लागली.

जर्मन प्रवोधनकालाचा पहिला महत्त्वाचा तत्त्वज्ञ म्हणजे लायव्निझ (१६४६–१७१६). इंग्लंडमधील तत्त्वज्ञान लॉकच्या अनुभववादी व्यक्तिवादापर्यंत व युरोपमधील स्पिनोझाच्या बुद्धिवादी सर्वेश्वरवादा-पर्यंत आले होतें. ' न्यू एसे ऑन ह्यूमन अंडरस्टँडिंग 'मध्ये लायव्निझने बुद्धिवादी व्यक्तिवाद मांडला. बुद्धीची तत्त्वें निश्चित असतात असें सांगितलें, वेदनाला ज्ञानप्रक्रियेंत आवश्यक स्थान दिलें व त्या दोघांत समझोता घडविला. लायव्निझचें एकूण तत्त्वज्ञानच समझोत्याचें आहे. प्रवोधनकालाचीं स्कोलॅस्टिकवादाविरुद्ध उठणे अशासारखी लक्षणे थोमॅसिअसमध्ये (१६५५–१७२८) दिसून आली. मनातील सर्व पूर्वग्रह काढून प्रत्येकाला स्वतः विचार करून ज्ञान मिळवण्यास त्याने उत्तेजन दिलें. काउंट शिर्नहॉसेन हा संग्रहवादी तत्त्वज्ञांचा पुढारी होता आणि त्याने बुद्धिवाद व अनुभववाद यांत एकोपा आणूं पाहिला. लायव्निझचा अनुयायी ख्रिश्चन वुल्फ (१६७९–१७५४) याने जर्मन भाषेत वरेचसें लिखाण करून आज प्रचलित असलेले अनेक पारिभाषिक शब्द रूढ केले. त्याने लायव्निझच्या तत्त्वज्ञानाची तीक्ष्णता कमी करूं पाहिली; पण चिदणु व पूर्वसंस्थापित सुसंगतीच्या सिद्धान्तांत त्याने केलेल्या वदलाने लायव्निझचें तत्त्वज्ञान अगदीच बोथट होऊन गेले. पद्धतशीर-पणा, संकल्पनांची स्पष्टता व सिद्धतेतील अचूकता या त्याच्या गुणांमुळे जर्मनीतील पर्याप्ततेची आवड याच्यापासून आली हा अभिप्राय सार्थ वाटतो. त्याच्या अनुयायांपैकी बॉमगॉर्टन हा जर्मनीतील सौदर्यशास्त्राचा संस्थापक होय. लँबर्ट याने मात्र काहीशी स्वतंत्र भूमिका मांडली. वुल्फच्या नंतरच्या तत्त्वज्ञानांत, विशेषत. त्याच्या विरोधकात, लॉक व लायव्निझच्या तत्त्वज्ञानाचें संघटन करण्याची मागणी होती. सैद्धान्तिक विचारांचें महत्त्व कमी होऊन व्यावहारिकतेचें प्रस्थ माजू लागले. मनुष्य व त्याची स्थिति हे विषय पुढे आले. अशा तऱ्हेच्या तत्त्वज्ञानांत मोझेस मेंडेलसॉन, टॉमस ॲवट, फ्रेडरिश निकोलाय वगैरेंचा उल्लेख करता येईल. मानसशास्त्रांत टेटेन्स हा नांव घेण्याजोगा विचारवंत असून, कांट व टेटेन्स याचा एकमेकावर परिणाम झाला आहे. बोधन, भावना व इच्छा-शक्ति हे मनाच्या व्यापाराचें त्रिविध वर्गीकरण त्याच्यापासूनच कांटने घेतलें. याशिवाय पेस्टालॉझी या मानसशास्त्रज्ञाने शिक्षणशास्त्रात भरीव कामगिरी केली.

प्रबोधनकालांतील एक विशेष तीक्ष्ण बुद्धीचा तत्त्वज्ञ म्हणजे रीमेरस (१६९४–१७६८) हा अलिप्तदेववादी. त्याने सर्व प्रकारच्या निरी-श्वरवादावर हल्ला केला; पण त्याचें तत्त्वज्ञान एकागी होते. प्रबोधन

कालाचें पूर्ण फल लेसिंगमध्ये (१७२९–१७८१) दिसतें. याने स्पिनोझाचा सर्वेश्वरवाद व लायब्निझचा व्यक्तिवाद यांत समन्वय घडवूं पाहिला. याने आपल्या काही सिद्धान्तानी हेगेलची पूर्वपीठिका तयार करून ठेवली.

रूसोने ज्याप्रमाणे बुद्धीच्या तत्त्वज्ञानाविरुद्ध भावनेची बाजू उचलली, तसेंच येथे हॅमान, हर्डर व जॅकोबी यांनी केलें. निश्चितता बुद्धीत नसून भावनेत मिळते, सत्यहि भावनेलाच कळतें, अशी घोषणा हॅमानने केली. जॅकोबीने (१७४३–१८१९) हें तत्त्वज्ञान तपशीलवार मांडलें. कांटच्या तत्त्वज्ञानावर, विशेषत: वस्तुतत्त्वावर त्याने टीका केली. कांटशी काही बाबतीत त्याचें साम्यहि होतें. किंबहुना प्रबोधन-कालाच्या नीतिशास्त्रातील सद्‌गुणांचा उगम नैसर्गिक आहे, हा विचार व कांटचें नीतिशास्त्रांतील नीतीचे स्वरूप निष्काम कर्म आहे, हा विचार त्याच्या ठिकाणी एकत्र दिसतात. हर्डरमध्ये रूसोच्या कल्पनानी चांगलें मूळ धरलें. मात्र रूसोविरुद्ध त्याने असें म्हटलें की, इतिहासांतून जो झाला आहे तोच माणसाचा नैसर्गिक विकास. हर्डर व इटॅलिअन तत्त्वज्ञ व्हिको या दोघांचेंहि इतिहासाचें तत्त्वज्ञान हेंच सांगते की, समाज आपोआप घडला, तो नैसर्गिक आहे. इतिहासांतून मानवी स्वभाव परिपक्व होत जात आहे, कारण मनुष्य हा सृष्टीचा मुकुटमणि आहे.

या कालांतील अमेरिकन तत्त्वज्ञानाची साधारण रूपरेखा पाहिली तर त्यावर प्यूरिटन मानसशास्त्र व तत्त्वज्ञानाची पहिल्यापासून असलेली पकड दिसते. प्रॉटेस्टंट पार्श्वभूमीमुळे व्यक्तित्व असणारा ईश्वर अमेरिकन इतिहासांत प्रचलित आहे. जोनॅथन एडवर्ड्स (१७०३–१७५८) प्यूरिटन मताच्या बौद्धिक बाजूचा प्रतिनिधि आहे. ईश्वराच्या ऐश्वर्यावर त्याने बोट ठेवलें. तो कॅल्व्हिनिस्ट होता आणि त्या विचारसरणीने मानव व ईश्वर यांत किती महद्‌तर आहे, हें त्याने विशद केलें. त्याचें तत्त्वज्ञान ईश्वरकेंद्रित होतें. प्यूरिटन पंथांत दुरिताची जाणीव फार प्रकर्षाने दिसते. त्याच्या तत्त्वज्ञानाने शिक्षणाबद्दल जागृती केली व जरासे कड-कच नैतिक नियम सांगितले आणि एकोणिसाव्या शतकांतील अमेरिकन नवजीवनकालाची पूर्वतयारी केली. रॉजर विल्यम व ॲनी हचिसन यांनी धार्मिक स्वातंत्र्याची चळवळ सुरू केली. सतराव्या शतकांत क्वेकर हा पंथ प्रबल होता. त्याने मनुष्याच्या श्रेष्ठतेचें फार बंड माजविलें. या पंथांतील लोकांवर बरेच अत्याचार झाले. यातील जॉन वूलमनचे विचार मौलिक होते. आन्तरिक प्रकाशांतून ईश्वर स्वत:चा आविष्कार करतो, असे तो म्हणे. क्वेकर लोक संघटित न झाल्याने त्यांना लोकाश्रय मिळाला नाही

शास्त्रीय वृत्तीने अमेरिकन लोकांची धार्मिक वृत्ति प्रबुद्ध झाली होती. खुद्द ईश्वराकडे एक शास्त्रज्ञ, असें पाहिलें गेलें. विश्वधर्म व विश्व-नीति यांवर श्रद्धा बसली. ख्रिश्चन धर्मातील चमत्कारात्मक घटकांना ह्या वृत्तीने विरोध केला. या वृत्तीचा प्रतिनिधि म्हणजे सॅम्युएल जॉन्सन (१६९६–१७७२). याचें 'एलेमेंटा फिलॉसॉफिका' हें अमेरिकेंतील तत्त्वज्ञानाचें पहिले पाठ्यपुस्तक होय. स्वत:ला जाणावें या सॉक्रेटीसच्या मताकडे याने बोट दाखविले. जॉन विदरस्पून याने सौम्य धार्मिक कल्पना मांडल्या व अमेरिकेत स्कॉटिश वास्तववादाचा प्रचार केला. थॉमस पेनच्या (१७३७–१८०९) मतें धर्म म्हणजे प्रत्येक मनुष्य व ईश्वर यांतील खाजगी बाब आहे. हा अलिप्तदेववादी क्रांतिकारक पुढारी असून, तो निसर्गातील सुसंगतीला महत्त्व देई.

(३) **जर्मन तत्त्वज्ञ** : प्रबोधनोत्तरकालांत जर्मन तत्त्वज्ञानाने कळस गाठला व १७८० ते १८२० या अवघ्या चाळीस वर्षात सर्वकष तत्त्वज्ञान निर्माण केलें. या काळांत राजकीय परिस्थिति अत्यंत हीन असूनहि जर्मनीत एकाहून एक तेजस्वी तत्त्वज्ञांनी अष्टपैलू तत्त्वज्ञान जगाला बहाल केले. मागील अनेक वर्षांत रुजलेली बीजें जणू-काही एकदम फळाला आली.

इमॅन्युएल कांटमध्ये (१७२४–१८०४) स्वतंत्र विचाराला प्रोत्साहन देण्यासारखे प्रबोधनकालाचे काही गुणधर्म आहेत; पण त्या कालांतील तत्त्वज्ञांच्या मानाने, आपली पद्धति व तत्त्वज्ञान यांमुळे एखाद्या ठेंगू लोकांच्या राज्यांत वावरणाऱ्या विराट् पुरुषासारखा तो दिसतो. बुद्धिवाद व अनुभववाद यांचा झगडा त्या वेळी चालू असून, देकार्तचा बुद्धिवाद वुल्फच्या दुराग्रही तत्त्वज्ञानापर्यंत व लॉकचा अनुभववाद ह्यूम-च्या संशयवादापर्यंत येऊन थडकला होता आपल्या समीक्षावादाने कांटने या दोन्ही एकदेशीय तत्त्वज्ञानांत समन्वय केला. सर्व तत्त्वज्ञानक्षेत्राचा आढावा घेऊन तत्त्वज्ञानाच्या समस्या अचूक टिपल्या आणि मनाच्या शक्ति व त्यांचे विषय आधी आखून दिले. ज्ञानप्रक्रियेत मनाला केंद्रीय स्थान असल्याचें पुकारलें व मनच निसर्गाला नियम घालून देतें, असें म्हणून चिद्‌वादाचा झेंडा रोवला. 'क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन', 'क्रिटीक ऑफ प्रॅक्टिकल रीझन', 'मेटॅफिजिक्स ऑफ मॉरल्स' व 'क्रिटीक ऑफ जज्मेंट' या आपल्या अमर ग्रंथांतून, पहिल्यांत ज्ञानप्रक्रियेचें समीक्षण करून, तर्ककर्कश रीतीने बुद्धीच्या मर्यादा सांगून, बुद्धीवर आधारित असलेली मानसशास्त्र, विश्वशास्त्र व ईश्वरशास्त्र ही शास्त्रें झूट आहेत म्हणणारा; दुसऱ्यात व तिसऱ्यांत नैतिक स्वायत्तता स्थापन करून, निष्काम कर्माचा आदेश देऊन बुद्धीने शक्य नसेल, तर श्रद्धेने ईश्वर व अमरता स्थापन करणारा चौथ्यांत सुंदर व भव्योदात्त याचे हृदय-स्पर्शी विवेचन करणारा कांट दिसतो.

येना विद्यापीठांत कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास जोरांत सुरू झाला. गटे-सारख्यांचें साहित्य व तत्त्वज्ञान यांची देवाणघेवाण सुरू झाली. शिलरने तत्त्वज्ञान व काव्य यांना एकत्र आणलें. स्पिनोझाच्या तत्त्व-ज्ञानाचाहि जर्मनीत अभ्यास सुरू झाला. नंतरच्या विचारवंतांनी कांटच्या वस्तुतत्त्वाबद्दल उलटसुलट विचार प्रसृत केले. फिश्ट, शेलिंग व हेगेल यांनी विश्वाला बौद्धिक प्रणाली मानलें, तर श्लिअरमॅकर व हर्बार्ट यांनी कांटने बुद्धीच्या मर्यादा सांगितल्या होत्या, त्यांवर भर दिला. शोपेन-हॉवरमध्ये अबौद्धिकतेचें तत्त्वज्ञान उदयास आलें. ह्या विचारवंतांनी तत्त्वज्ञानाचा चौफेर विकास केला, त्यासाठी लागणारी निर्माणशक्ति त्यांच्याकडे जरूर होती.

कांटनंतर शुल्झने त्याच्याविरुद्ध संशयवाद मांडला व कांटच्या तत्त्वज्ञानाने ह्यूमचा संशयवाद पराभूत झाला नाही, असें म्हटलें. सॉलोमन मैमॉन याने कांटच्या तत्त्वज्ञानांत दुरुस्ती करूं पाहिली. या दोघांनाहि वस्तुतत्त्वाची कल्पना मान्य नाही. सिगिसमंड बेकने कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा खरा अर्थ चिद्‌वाद असल्याची भूमिका मांडली व रैनहोल्डने कांटचें तत्त्वज्ञान पुढे चालवलें. शिलरने आपल्या 'ऑन ग्रेस ॲंड

डिग्निटी ' मध्ये सौंदर्यशास्त्राने कांटच्या वेदन व बुद्धि यांत समझोता घडवू पाहिला. जेथे वेदन बुद्धीची आज्ञा पाळते, एवढेच नव्हे तर आधीच ती आज्ञा हेरते, अशा तऱ्हेचा 'सुंदर आत्मा' य.ला त्याने ध्येय बनवलें.

या सर्व लोकांचे प्रयत्न फिश्टपुढे (१७६२–१८१४) फिके पडतात. आत्म्याच्या शक्तीतून सर्व सत्ता निर्माण होते स्वातंत्र्याच्या कल्पनेतून कर्तव्य किंवा सद्गुण शक्य होतात बुद्धीची उत्स्फूर्त कार्यशक्ति ही फिश्टेने आपल्या तत्त्वज्ञानाची मध्यवर्ती कल्पना केली व जो चिद्वाद कांटमध्ये दबकत चालत होता, तो फिश्टमध्ये नव्या उत्साहाने चौखूर उधळला. त्याचा सिद्धान्त कांटप्रमाणेच विषयिवादी चिद्वाद म्हणून गणला गेला. उलट शॅलिंगने (१७७५–१८५४) आयडिआज फॉर ए फिलॉसफी फॉर नेचर'-मध्ये निसर्गाला वस्तुनिष्ठ बौद्धिक प्रणाली मानलें. निसर्ग म्हणजे आत्मा असून त्याचा विकास होत आहे. निसर्गाची एकात्मता त्याने फार जोराने प्रतिपादिली व आत्मा म्हणून त्याला विषयीचें स्थान दिले. त्याच्यानंतर क्राउझने ईश्वरवाद व सर्वेश्वरवाद याचा समन्वय करून त्याला सर्व-ईश्वरस्थवाद असे नाव दिले. बुद्धीचे निर्मिति-कार्य सतत चालू असते, जं प्रत्यक्ष झालें आहे व जे अजून व्हावयाचें आहे त्यांत विरोध शिल्लकच राहतो हा विरोध हे बुद्धीचें वैशिष्टय असून त्यातूनच पुन्हा एकात्मता येते, यासारखे विचार फिश्ट, श्लेगेल व शॅलिंग यांत स्फुलिंगरूपांत होते ते हेगेलमध्ये पुरे प्रज्वलित झाले. हेगेलचे (१७७०–१८३१) तत्त्वज्ञान म्हणजे आतापर्यंत होऊन गेलेल्या अनेक सिद्धान्ताचा कौशल्याने केलेला समागम होय. आपल्या 'फेनॉमिनॉलॉजी ऑफ माइंड ' व ' लॉजिक ' या दोन्ही ग्रथात त्याने वाद-प्रतिवाद-सवाद अशा तऱ्हेने चालणाऱ्या द्वंद्वविकासपद्धतीचें विशदीकरण केले. विकास हा विश्वाचा आत्मा असल्याने, एक विधान, त्याच्यानंतर त्याच्याविरुद्ध विधान व मग दोन्हीचा समन्वय अशा विकासाच्या पद्धतीचीच विश्व समजावून घेण्याला जरुरी आहे. व्यावहारिक बुद्धीहून सैद्धान्तिकबुद्धीचें मूल्य फार असून, तीच अस्तित्वाचें अधिष्ठान आहे. बौद्धिक म्हणजेच सत् हें समीकरण हेगेलमध्ये नांवारूपास आले. त्याचे तत्त्वज्ञान म्हणजे तार्किक चिद्वाद, बुद्धि व सत यांचें तादात्म्य आणि विकासाचा आशावादी सिद्धान्त.

काटच्या जहाल नीतिशास्त्राला जॅकोबीने विरोध केला होताच; पण रोमँटिक नीतिशास्त्रज्ञांत मवाळ नीतिशास्त्र फुलोऱ्याला आले. शिलर-शॅलिंग यांत ते दिसतें. श्लिअरमॅकरचें (१७६८–१८३४) नीतिशास्त्र त्या वेळच्या आदर्श जीवनाच्या कल्पनाचे दर्शन घडविते. ' डिस्कोर्सेस ऑन रिलिजन फॉर दोज हू डिस्पाइज इट ' हा त्याचा प्रमुख ग्रंथ. ईश्वरावर संपूर्ण अवलंबित्वाची भावना अशी त्याने धर्माची व्याख्या केली. ईश्वर हा बुद्धीला अगम्य असून साक्षात्काराचा विषय आहे.

फ्राइज, हर्बार्ट व शोपेनहॉवर याच्या विचारसरणीत फिश्ट-शॅलिंग-हेगेल यांच्या चिद्वादाला विरोध झाला. कांटचे तत्त्वज्ञान चिद्वाद्यापेक्षा आपणच अचूक मांडतो, असा या विरोधीपक्षाचा दावा होता. बाकी आपसांत त्यांचे मतभेदच अधिक होते. फॉर्टलेजने त्यांना 'अर्ध-कांटवादी' असे नांव दिलें आहे फ्राइजने (१७७३–१८४३) ' न्यू क्रिटीक ऑफ रीझन ' मध्ये कांटच्या पद्धतीला विरोध केला. त्याने व बेनेके या मानस-शास्त्रज्ञांनी असे सांगितले की, अतींद्रिय गोष्टीचें सैद्धान्तिक ज्ञान अशक्य आहे. त्यानी तत्त्वज्ञान आनुभविक मानसशास्त्रावर आधारलें. चिद्-वाद्यांनी मांडलेल्या सर्व बुद्धिवादाविरुद्ध हर्बार्टने (१७७६–१८४१) अनेकवस्तुवाद मांडला. त्याने बुद्धीच्या मर्यादा मान्य केल्या होत्या व केवळ गुण अज्ञात राहतात, असें म्हटलें होते. चित्-शक्तीची उत्स्फूर्त सर्जनशक्ति त्याने नाकारली व वस्तुतत्त्व कांटप्रमाणे एक न मानतां अनेक मानली. हर्बार्टचें तत्त्वज्ञान म्हणजे कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा वास्तव-वादी विकास आहे शोपेनहॉवरने चिद्वाद्यांच्या आशावादावरच हल्ला केला व विश्व आणि त्याचे अधिष्ठान बौद्धिक असल्याचा इन्कार केला. त्याचे विचार हर्बार्टपासून दुसऱ्या ध्रुवावर आहेत. 'दि वर्ल्ड अॅज विल अँड आयडिआ' या आपल्या प्रमुख ग्रंथांत विश्वाला अबौद्धिक इच्छाशक्ति ठरवलें व सर्व मनुष्ये या मूळ इच्छाशक्तीची व्यक्त रूपें आहेत असें म्हटलें. ' सर्व दु.खं दु.खं ' हे त्याच्या तत्त्वज्ञानाचे पालुपद आहे. शोपेनहॉवरच्या तत्त्वज्ञानाचा फॉन हार्टमन व डॉयसेन याच्यावर, तसेंच कलेच्या तत्त्वज्ञानावरहि परिणाम झाला आहे. कांट व हेगेल यांच्या तत्त्वज्ञानाचा जर्मनीतच नव्हे तर जर्मनीबाहेरहि प्रचार होऊन नवकांटवाद व नवहेगेलवाद, असे विचारप्रवाह सुरू झाले.

ग्रीक तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच अर्वाचीन तत्त्वज्ञानांतहि सुरुवातीस विश्व-शास्त्रीय व सत्ताशास्त्रीय अशी सैद्धान्तिक दर्शनें उदयास आली आणि नंतर व्यावहारिक व मनुष्यावद्दलचे तत्त्वज्ञान आलें. अनेक सिद्धान्त, पट्टीचे विचारवंत व युगप्रवर्तक ग्रंथ यांनी हा काळ गजबजलेला आहे. सर्वत्र विचारस्वातंत्र्याचे वारें वाहत असतांना प्लेटोवाद व अॅरिस्टॉटलवाद यांची रोपटी जीव धरून होती. या कालांत न्यूटनसारखे शास्त्रज्ञ व पॅरा-सेल्ससारखे जादूवर विश्वास ठेवणारे लोक होऊन गेले. यांत बेकनची सर्व शास्त्रांचा आराखडा देण्याची उभारी आहे. सत्यासाठी सर्वव्यापी संशय घेऊन, 'पुनश्च हरि: ॐ' म्हणून पुन्हा सर्व काही रचण्याची देकार्तची ज्ञानपिपासा आहे. उच्च बौद्धिक जीवन जगणारा स्पिनोझा, अॅरि-स्टॉटलशी बरोबरी करणारा सव्यसाची लायब्निझ, ज्ञानाच्या प्रक्रियेची चिकित्सा करणारा इंग्रजी काट – लॉक, कांटला गदगदून हलवून जागें करणारा ह्यूम, हे तत्त्वज्ञानाला ललामभूत झाले आहेत. कांटने आपल्या दीप्तीने या कालाला उजळून टाकलें आहे, हेगेलने चिद्वादाकडून व हर्बार्टने वास्तववादाकडून कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा विकास केला आहे. या कालाच्या मानवतावादाला व आशावादाला शोपेनहॉवरने निराशेचे गालबोटहि लावले आहे. मानसशास्त्रांत साहचर्यवाद, राज्यशास्त्रांत उदारमतवाद व नीतिशास्त्रांत उपयोगितावाद रूळूं लागले, ते याच कालात. अलिप्तदेववाद्यांच्या बुद्धीचें तत्त्वज्ञान, नैतिक संवित्-संप्रदायाची सदसद्भावनेची संकल्पना, फ्रान्समधील वेदनाचें तत्त्वज्ञान, रूसोचें भावनेचें तत्त्वज्ञान, जॅकोबीसारख्यांचें श्रद्धेचें तत्त्वज्ञान, व्हॉल्टेरचें क्रांतीचें तत्त्वज्ञान व ज्ञानकोशकारांचे जडवादी तत्त्वज्ञान या कालाने पाहिलें. सखोलता, विविधता व सर्वकषता यांतहि हा काल संपन्न आहे. ' तात्त्विक सिद्धान्तांचा इतिहास येथे सपला, यानंतर नवीन असे काही उदयास आलें नाही ' असे जे उद्गार जर्मन तत्त्वज्ञानाचा आढावा घेतल्यावर विंडेलबँडने काढले, त्यांतील मर्म हेंच आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : विंडेल्बँड, डब्ल्यू. : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु. जे. एच. टफ्ट्स (न्यूयॉर्क, १८९३), अॅडॅम्सन, आर. : *दि डेव्हलपमेंट ऑफ मॉडर्न फिलॉसफी वुइथ अदर लेक्चर्स अँड एसेज*, संपा. डब्ल्यू. आर. सोर्ले, खं १ (लंडन, १९०३); फर्म, व्ही. *ए हिस्टरी*

ऑफ फिलॉसॉफिकल सिस्टिम, (न्यूयॉर्क, १९५०), सोरोकिन, पी.ए. : *दि क्रायसिस ऑफ अवर एज* (लंडन, १९४२); व्हिव्हन, जे. जी. : *दि फिलॉसफी ऑफ दि एन्लायट्न्मेंट*, (लंडन, १९१०); मेयर, एफ. *हिस्टरी ऑफ मॉडर्न फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९५१).

पद्मा भो. कुलकर्णी

तत्त्वज्ञान, पाश्चात्य – आधुनिक कालखंड : हेगेलबरोबर अर्वाचीन तत्त्वज्ञान संपतें. त्यानंतर आपण वर्तमानकालखंडातील तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत पदार्पण करतों. ह्या दोन्ही तत्त्वज्ञानांतील फरक स्वाभाविकच आहे. कारण आता ज्ञानमीमासेवर अधिष्ठित अशा तत्त्वज्ञानाचा काळ जवळ-जवळ संपला, असेंच मानावें लागेल. सत्ताशास्त्राचें (ऑन्टॉलॉजी) ज्ञानमीमांसेशीं तादात्म्य करण्याच्या प्रवृत्तीविरुद्ध या कालखंडांत जोरांत प्रतिक्रिया व्यक्त झालेली आहे व नव्या मनूंतील तत्त्वज्ञ खालील तीन विकल्पांपैकी कोणत्यातरी एकाकडे आपला कल दाखवूं लागले आहेत :

(१) सत्ताशास्त्राला कर्ममीमासेवर अधिष्ठित करणें.

(२) सत्ताशास्त्राचें स्वत चें स्वतंत्र असें स्थान निर्माण करणें.

(३) सत्ताशास्त्र हे निरर्थक आहे असे मानून केवळ ज्ञानमीमांसेलाच कोणत्यान. कोणत्या प्रकारें पुनरावर्तित करणे.

ह्या तीन विकल्पांपैकी पहिल्याची सर्वोत्कृष्ट अभिव्यक्ति जर कोठे झाली असेल, तर ती अभिनव स्वातंत्र्यवादाच्या आंदोलनात. ह्या आंदोलनाचे जे विविध प्रकार दिसून येतात त्यांपैकी काही ठळक प्रकार असे आहेत फ्रान्समधील स्वातंत्र्याचें तत्त्वज्ञान, आंग्ल-अमेरिकन फलवाद, जर्मनीतील मूल्यांचें तत्त्वज्ञान, नवहेगेलीय वाद इत्यादि. दुसऱ्या विकल्पाची अभिव्यक्ति भववाद व नवथोमीवाद ह्यांतून उत्तम तऱ्हेने झाली आहे. तिसऱ्या विकल्पाचा आविष्कार सर्वसाधारणपणें अनुभववादांतून झाला आहे. तार्किक अनुभवसत्तावाद, निसर्गवाद, तसेंच अभिनव व आलोचित वस्तुवाद, हे त्याचेच विविध प्रकार होत.

सत्ताशास्त्राची कर्ममीमांसाधिष्ठित मीमांसा . (अ) अभिनव स्वातंत्र्यवादाचें आंदोलन : बुद्धिवादाच्या अतिरेकाविरुद्ध झालेल्या प्रक्रियेंतून ह्या चळवळीचा जन्म झाला. ज्या ज्ञानमीमासकीय तत्त्वप्रणाली ज्ञानालाच स्वतंत्र महत्त्व देतात, अशा सर्वांचा बुद्धिवादांत सम वेश करतां येईल. ह्या व्यापक अर्थाने ज्या तात्त्विक विवेकवादाने हेगेलीय तत्त्वज्ञानात स्वत.ची परिसीमा गाठली तो व जिची परिणति एकोणिसाव्या शतकांतील यांत्रिक जडवादांत झाली ते शास्त्राधिष्ठित तत्त्वज्ञान (फिलॉसफी ऑफ सायन्स) ह्या दोघांचा समावेश बुद्धिवादांत करतां येणें शक्य आहे. बुद्धिवादाला ज्यानी शह देण्याचा प्रयत्न केला, अशा विचारप्रवाहांत ज्यानी ज्ञानाऐवजी व्यक्तिमत्त्वाच्या इतर प्रवृत्ति, म्हणजेच इच्छाशक्ति अथवा कल्पनाशक्ति इत्यादींना महत्त्व दिलें, यांचा अंतर्भाव करावा लागेल.

अभिनव स्वातंत्र्यवाद्यांच्या मतें बुद्धिवादाचा मुख्य दोष म्हणजे हाच की, त्याने सत्तेच्या सगुण व संकुल स्वभावाकडे अजिबात दुर्लक्ष केलें. सत्ता ही सतत परिवर्तनशील व सक्रिय अशी आहे. तिची गति यांत्रिक नसून उलट ती निरंतर स्वत स्फूर्त, स्वयंचलित व सर्जनशील असते. बुद्धिवादाला अशा सत्तेचें कधीहि आकलन होऊं शकत नाही; कारण सामान्यत्वावर आधारित असें वर्गीकरण आपणांस ज्यायोगे करतां येईल, अशा अनुभवांचाच पडताळा बुद्धिद्वारे घेतां येतो. ह्या बाह्य एकसारखेपणांतूनच बुद्धीला विविध परिकल्प व स्वयसिद्ध तत्त्वें सापडतात. ह्या परिकल्पाच्याद्वारे प्रत्यक्ष तथ्यांची आपणास व्याख्या करतां येईल, असे मानून बुद्धिवाद त्यांच्या जागी अमूर्त कल्पना आणून बसवितो. असें केल्यावर स्वत. सत्ता ही अशाच परिकल्पांची एक प्रणाली आहे, असे सांगण्यांत येते. हेगेलच्या परमसत्तेची परिकल्पना ही अशीच असून, अभिनवस्वातंत्र्यवादाच्या दृष्टीने ती नुसती 'रक्तविहीन परिकल्पांच्या अपार्थिव कडवोळच्या'सारखी आहे.

वस्तुतः माख व अव्हेनेरियस् ह्यांनी अनुभवालोचनेचें प्रवर्तन करून असें सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे की, शास्त्रीय सिद्धान्त व मूलतत्त्वें हीं तथ्यांचें साहचर्य अथवा अनुवर्तनांचें अचूक भविष्यकथन करण्यासाठीच उपयोगी पडतात. आपल्या मानसिक शक्तीची बचत व्हावी म्हणून पुन.पुन्हा तेंच ते पाहत बसण्यापेक्षा त्यांचें प्रतीक अथवा संकेत म्हणून अशा परिकल्पांचा वापर करतां येतो; परतु अशा शास्त्रीय परिकल्पांना वास्तविक मूल्य आहे, असें समजून त्यांच्याद्वारे जगाचें चित्र (वर्ल्ड-पिक्चर) रेखाटणें मात्र चुकीचें आहे अशा प्रकारें अनुभवालोचकांनी ज्ञानप्राप्तीचा व्यवसाय हा प्रत्यक्ष जीवनाच्या विकासाला आनुषंगिक आहे, असें मानून कर्ममीमासावादी तत्त्वज्ञान व अभिनव स्वातंत्र्यवाद ह्यांच्यासाठी मार्ग मोकळा केला.

(ब) फ्रान्समधील स्वातंत्र्याचें तत्त्वज्ञान . माखच्या अनुभवालोचनेप्रमाणेच हें तत्त्वज्ञान, बुद्धि हें केवळ उपयोगी साधन आहे, असे मानतें. रॅव्हेसो व सेक्रेतॅ ह्यांनी तर विश्वाची सौंदर्य व नीतिमूलक कल्पना प्रस्तुत केली आहे. एमिल बूत्रोच्या मते विश्वाची आधारभूत तत्त्वें ही नैतिक व सौंदर्यविषयक नियम होत. अशा नियमाच्याद्वारेच आपल्याला स्वत.ची आध्यात्मिकता थेट तथ्यामध्ये दिसून येणाऱ्या सारखेपणावरच भिस्त ठेवून बुद्धि निरनिराळे परिकल्प निर्माण करते व आपणांस दैनंदिन व्यवहारांत त्यामुळे सोय करून देते. ह्यापलीकडे त्यांच्यात कसलीहि वास्तविकता नसते आल्फ्रे फुइयेने स्वातंत्र्याच्या कल्पनेला बरेंच महत्त्व दिलें आहे त्याने 'विचार-शक्तीचा उत्क्रांतिवाद' नामक सिद्धान्त पुरस्कृत केला आहे. हा उत्क्रांतिवाद डार्विन-स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादाहून फार वेगळा आहे. फुइयेच्या मतें उत्क्रांति ही बाह्य शक्तींच्या संघाताने होत नसून, ती संपूर्णपणें अंत.प्रेरित असते. हेन्री बर्गसनच्या मतें उत्क्राति ही सर्जनशील क्रिया आहे. ती जिवंत प्रवृत्ति आहे; जीवनोर्मि (एलन् व्हायट्ल) आहे. तिचा प्रत्येक क्षण अद्वितीय असून त्यांत नावीन्यपूर्ण व अभूतपूर्व असें काहीतरी असतें. सतत परिवर्तनशील व सर्जनशील अशा सत्तेचें आकलन केवळ स्वानुभूतीनेच करतां येतें. ही स्वानुभूति एक प्रकारची प्रवुद्ध सहानुभूति असून, तिच्याद्वारे आपणांस विषयाच्या अंतरगांत प्रवेश करून त्यात जें जें काही अद्वितीय व अनिर्वचनीय असते त्याचा ठाव घेतां येतो. ह्याउलट बुद्धि ही जीवनाच्या आसपास घिरट्या घालते, केवळ दृश्यरूपांचा आढावा घेते. शास्त्रीय परिकल्प व नियम ह्यांचा उपयोग व्यावहारिक असतो, असें बूत्रो व फुइये जे म्हणतात त्याच्याशी बर्गसन संपूर्णपणें सहमत आहे.

(क) आंग्ल-अमेरिकन फलवाद : विल्यम जेम्स व ड्यूई हे अमेरिकेंत व एफ. सी एस. शिलर इग्लंडमध्ये ह्या तत्त्वज्ञानाचे पुरस्कर्ते आहेत. ह्यांच्या मतें ज्ञानापेक्षा कर्म हें प्रधान असतें. ज्ञान हे कर्माला

सहायक असून त्यायोगे मानवाला आपले जीवन बाह्य परिस्थितीशीं अनुकूल करून घेता येते. अशा प्रकारें जीवनाला प्राधान्य दिल्यामुळे फलवाद स्वातंत्र्यवादाचीच एक प्रवृत्ति आहे, असे म्हणावे लागेल

फलवादाचें सत्ताशास्त्र हे त्याच्या ज्ञानमीमासेशी निगडित आहे. सत्ता ही कधीहि अचल नसून, ज्या प्रकारे आपण तिला वळवू त्याप्रमाणे तिचें रूपांतर होत असते ज्ञानाच्या प्रत्येक क्रियेमुळे वस्तुस्थितीवर परिणाम होतो. सत्यानुसधानाने स्वत सत्तादेखील वदलते. शिलरच्या मते विश्व हे विकासवन्त आहे व हळूहळूच त्यात परिपूर्णता येत असते. ईश्वर हा अनत व परिपूर्ण कधीच नसतो. तो तर मर्यादित स्वरूपाचा असून, विश्वाला परिपूर्णतेस पोचविण्यासाठी अपरिपूर्ण आत्म्यांकडून तो सहकार्याची अपेक्षा करतो ('फलवादा'वरील स्वतंत्र लेख पहावा.)

(ड) **जर्मनींतील मूल्यांचें तत्त्वज्ञान** : ह्या तत्त्वज्ञानाची अशी तक्रार आहे की, बुद्धीचा त्यांच्याशी सबंध प्रत्यक्ष असतो, असे तथ्याचें जग हें नीरस व शून्य असते आणि त्याच्यामुळे आपले कधीहि समाधान होत नाही. म्युन्स्टेर्बर्ग असे म्हणतो की, आपल्याला आता नवीन तत्त्वज्ञानाची जरूर आहे. केवळ तथ्याच्या राशीने आपले समाधान होऊ शकत नाही. ज्याचा काही उपयोग नाही, अशा एका शोधापासून दुसऱ्या शोधाकडे जाण्याचा आता जगाला मनस्वी कंटाळा आला आहे. आपल्याला तर प्रत्यक्ष-जीवनाच्या स्पंदनाचा अनुभव पाहिजे. हा अनुभव निव्वळ तथ्यांच्या राशीपेक्षा जास्त महत्त्वाचा असतो. शास्त्राने तथ्यें समजतील; परतु तत्त्वज्ञानाला जर काही अर्थ असला तर त्यामुळे तथ्यामध्ये काय सार आहे अथवा त्याचें काय मूल्य आहे, ह्यांचें आकलन झाले पाहिजे.

मूल्यावर भर दिल्यामुळे एक नवीन दृष्टिकोण निर्माण झाला तो म्हणजे कर्ममीमासेचा दृष्टिकोण. आतापर्यंत लोकांना ह्याची फारशी बूज नव्हती. ज्ञानमीमासात्मक व कर्ममीमासात्मक दृष्टिकोणांत फरक इतकाच की, ज्ञानमीमासात्मक दृष्टिकोणाचा संवध केवळ तथ्य व त्याचे पारस्परिक सवध ह्यांच्याशीच असतो; परंतु कर्ममीमासात्मक दृष्टिकोणाच्याद्वारे आपल्या आत्म्याच्या समाधानाच्या दृष्टीने तथ्यांत कोणता सारभूत अश आहे, ह्याचा आपण शोध घेतो. कर्ममीमासात्मक दृष्टिकोण हा मुख्यत आध्यात्मिक असतो ह्याउलट ज्ञानमीमासात्मक दृष्टिकोण हा शुद्ध आधिभौतिक असतो. आत्म्याला पसंत असल्याशिवाय कोणत्याहि तथ्याला कसलेहि मूल्य असत नाही. तथ्याच्या मूल्यावर भर दिल्यामुळेच मूल्यांच्या तत्त्वज्ञानांत आध्यात्मिक शक्तीला महत्त्व मिळाले असून, त्यामुळेच ह्या तत्त्वज्ञानाला अभिनव स्वातंत्र्यवादाचा विशिष्ट स्वरूपाचा घटक म्हणून मान्यता मिळाली आहे.

मूल्यांच्या तात्त्विक सिद्धान्तामध्ये हे गृहीतच असते की, ज्ञान हें कर्माचें समकक्ष नसून त्याला आनुषगिक असतें. ह्या धारणेच्या आधारें मूल्याचे तत्त्वज्ञ तथ्यांचें जग व मूल्याचें जग अथवा जें काही आहे (सेन) आणि जे असावयास पाहिजे (सोलन) ह्यांमध्ये फरक करतात. तथ्याचें जग शास्त्राचा विषय आहे; परंतु मूल्याचे जग मात्र तत्त्वज्ञानाचा अधिकृत विषय होय. विंडेल्बँड, स्टर्न, रिकर्ट, म्युन्स्टेर्बर्ग इत्यादि मनीषींनी ह्या गोष्टीला आपला पाठिवा दिला आहे

(इ) **नवहेगेलीय वाद** : हा वाद केवळ हेगेलीय वादाचें पुनरुज्जीवन नसून, हेगेलपुरस्कृत सत्तेच्या परिकल्पावर नवीन संस्कार घडविण्यासाठी केलेला प्रयत्न आहे. हेगेलच्या मते सत्ता ही सर्वथा विवेकाधिष्ठित असते; परतु नवहेगेलियाच्या मते सत्तेत आपल्या व्यक्तिमत्त्वाच्या तिन्ही पैलूचा म्हणजे ज्ञान, भावना व कर्म ह्याचा समन्वय अभिप्रेत असतो. ज्या ज्ञानाला हेगेल सत्तेचे सार असें समजतो, ते तर आपल्या प्रत्यक्ष अनुभवातील घटकापैकी एक आहे. सर्व घटकांचा समन्वय प्रत्यक्ष अनुभूतीखेरीज उपलब्ध होऊं शकत नाही, असे ब्रॅड्लेचे मत आहे कारण अशा अनुभूतीमुळेच अनुभवातील अस्तित्व व त्यांतील सपदा (कन्टेन्ट) त्याचे तें (दॅट) व त्याचें काय (व्हॉट) ह्या दोघाचा प्रत्यक्ष समन्वय घडवून आणतां येतो. अशा समन्वयालाच वोसाके मूर्त सामान्य (कॉंक्रीट युनिव्हर्सल) असें म्हणतो. ग्रीन हा तर परत काटलाच शरण जाऊन असे सांगतो की, चिरंतन सत्ता ही केवळ ज्ञानातच अभिव्यक्त होत नसून, कर्मप्रवण नैतिक इच्छाशक्तीतसुद्धा अभिव्यक्त होते. जोशुआ रॉइस ह्याने अशाच प्रकारच्या विचारसरणीचा पुरस्कार अमेरिकेत केला आहे. ('ब्रॅड्ले'वरील स्वतंत्र लेख पहावा.).

स्वायत्त सत्ताशास्त्र : भववाद . वर्तमानकालीन भववादात, बुद्धिवादाविरुद्ध जी प्रतिक्रिया सुरु झाली तिची तार्किक परिणति झाल्याचें दिसून येतें. सत्ताशास्त्राला सपूर्ण स्वायत्तता मिळावी म्हणून त्याची तर्कशास्त्रापासून सपूर्णपणें फारकत करण्याची जरूर आहे. अभिनवस्वातंत्र्यवादाचे विविध विचारप्रवाह अर्ध्या वाटेवरच येऊन थवकले. कारण कर्ममीमांसा ही स्वतः तार्किक नियमाच्यावरहुकूम चालते. म्हणून अभिनव स्वातंत्र्यवादाच्या विविध प्रवृत्तीना सत्ताशास्त्राची जी मुख्य समस्या म्हणजे ' एक व अनेक ' ही समाधानपूर्वक सोडविता आली नाही. अनेकवाद व आध्यात्मिक वाद या वादांकडे त्यांचा कल जास्त झुकलेला असल्यामुळे हे असें होणें साहजिकच आहे; परतु भववाद ही निराळीच प्रवृत्ति आहे. कारण तिच्यांत ज्ञानमीमांसेला तर स्थान नाहीच, पण कर्ममीमांसेला अजिबात थारा दिलेला आढळत नाही. कारण सत्ताशास्त्राला तर्कशास्त्राच्या पराधीनतेंतून काढण्याचा केवळ हा एकच उपाय आहे. ही गोष्ट अखिल भववादाच्या दोन मूलभूत सूत्रातून अगदी स्पष्टपणें व्यक्त होते. ती सूत्रे अशी आहेत :

प्रथम सूत्र हे की, अस्तित्व हे सारग्रहणाच्या पूर्ववर्ती मानले पाहिजे.

दुसरे सूत्र हें की, सत्ताशास्त्रविपयक समस्येची समाधानपूर्वक उकल करण्यासाठी मानवी भावनेलाच प्राधान्य दिलें पाहिजे.

ह्या द्विसूत्रावर विचार केला असता भववादी हे सत्ताशास्त्रविपयक दृष्टिकोणाचेच पुरस्कर्ते आहेत, हे स्पष्टपणें दिसून येईल. अस्तित्व हे सारग्रहणाच्या पूर्ववर्ती असते असें म्हणण्यामध्ये तर्कशास्त्राशी ज्या शास्त्रांचा सवध आहे, त्याना प्राधान्य न देण्याचा भववादाने निर्धार व्यक्त केला आहे. म्हणजेच तर्काधिष्ठित ज्ञान व कर्ममीमासा ह्या दोघांना सत्तेच्या आकलनांत कसलेंहि महत्त्व नाही हें ओघाने आलेंच; पण भववादाची विधायक वाजू मात्र दुसऱ्या सूत्रांत व्यक्त झाली आहे सत्तेचें आकलन करण्यासाठी भावनेची कास धरावी लागते हें दाखविण्यासाठी हायडेगर, जॅस्पर्स, सार्त्र इत्यादिकानी मानवी अस्तित्वाचे (डासैन) सखोल विश्लेपण करून असें सागितले आहे की, ते गतिमान् , सर्जनशील व संपूर्णपणें स्वतंत्र असून त्यांत ऐतिहासिकता असते. धार्मिक, नैतिक व कलात्मक मूल्यांच्या प्रत्यक्षीकरणांत ह्या गोष्टीची फार तीव्रतेने जाणीव होते. धार्मिक भावनेंत आपणांस एक प्रकारच्या अस्तित्वविषयक चिंतेचा (ॲन्स्ट) प्रत्यय येतो. अशा चिंतेमार्फतच आपण आपल्या अस्तित्वाच्या सर्वोच्च संभावनेशीं स्वत.ला निगडित करतों व

तिचें प्रत्यक्षीकरण करण्यासाठी तनमनधनाने झटत असतो. अशा प्रयत्नांतूनच आपल्याला सत्तेच्या खऱ्या स्वरूपाचा बोध होतो. आत्मा-वलिप्ततेच्या (सेल्फ-इन्व्हॉल्वमेंट) क्रियेंतच आपल्याला आत्म्याची व त्याच्या शक्तीची संपूर्णपणे जाणीव होते. अशा सर्जनशील सत्तेचें आकलन स्वानुभूति, प्रेम व सहानुभूतीनेच करतां येते. कोणत्याहि प्रकारच्या तर्क व अनुमानाच्या पद्धतीने तिचा बोध होणें शक्य नाही.

ज्ञानमीमांसेचें पुनरावर्तन : आता आपल्याला तिसऱ्या विकल्पाचा परामर्श घ्यावयाचा आहे. सत्ताशास्त्र हें निरर्थक आहे, असे मानून ज्ञान-मीमांसेला कोणत्या ना कोणत्या प्रकारें पुनरावर्तित करणे, असें ह्या विकल्पाचें स्वरूप आहे.

ह्या संदर्भात एकोणिसाव्या शतकांतील विचारप्रवाहाच्या एका विशिष्ट शाखेवर आपल्याला मुख्यतः लक्ष द्यावे लागेल. वस्तुजात व घटनाचक्र ही दोन्ही स्वत.च्या अस्तित्वासाठी मानसिक क्रियांवर अवलंबून नसतात, असें या विचारसरणीचें सार आहे. वस्तु म्हणजे संवेदनांची नित्य-संभाव्यता, अशी जरी मिल्लची समजूत असली तरी ही नित्य-संभाव्यता एक प्रकारचें अधिष्ठानच नव्हे का ? विल्यम जेम्सच्या मते घटना जरी मनुष्यकृत असल्या, तरी त्या आपल्या मानसिक क्रियांचा प्रतिरोध करूं शकतात. माखने आपल्या अनुभवालोचनेंत 'संवेदना' च्या जागीं 'घटक' शब्द वस्तुजगताचे घटक मनोनिर्मित नाहीत हें दाखविण्यासाठीच मुद्दाम वापरला आहे. ह्या सर्व लेखकांच्या मतें जरी आपल्याला मनाने घटनांचा बोध होत असला तरी मनामुळे त्या निर्माण होत नाहीत असें सिद्ध होतें. ह्या धोरणाचा पुरस्कार करतांना त्यांना जीवशास्त्र, मानसशास्त्र व मानवशास्त्र यांचा भक्कम आधार सापडला. एकोणिसाव्या शतकांतील सांस्कृतिक विकासक्रमांत ह्या शास्त्रांनी फार भरीव कामगिरी केलेली आहे.

एकोणिसाव्या शतकांत जर्मनीत जडवादाचें नुसतें पेवच फुटलें होतें. १८३३ मध्ये जोहान्स म्युलर ह्याने शरीरशास्त्राच्या अभ्यासासाठी वैज्ञानिक पद्धतीचाच अवलंब केला पाहिजे, असा आग्रह धरला. फोग्ट व मॉलेशॉट ह्या दोघांनी आपल्या ग्रंथांत जडवादाची भूमिका नेटाने व ठळकपणें मांडली. ज्याला जडवादाचें बायबल असें म्हणतात, त्या 'शक्ति व जडता' ह्या ग्रंथांत ब्युख्नेरने जडवादी सिद्धान्तांचें विस्तृत विवेचन केले आहे. तो असें म्हणतो की, विज्ञानाच्याद्वारे हळूहळू ह्या गोष्टीला दुजोरा मिळत आहे की, पिंड व ब्रह्मांड यांतील घटनांची उत्पत्ति, स्थिति व संहार यांत्रिक नियमांनुसार होत असून, अशा नैसर्गिक घटनांच्या व्याख्येसाठी कुठल्याहि प्रकारच्या अतींद्रियवादाची वा आदर्शवादाची अपेक्षा नाही. अचल जडतेंतून आध्यात्मिक जीवनाची गतिमानता उत्पन्न होऊं शकत नाही, असा आक्षेप घेतला असतां ब्युख्नेरचे त्याला असें उत्तर आहे की, जडता कधीहि अचल नसतें. शक्तीशिवाय जडता नाही, तसेंच जडतेशिवाय शक्ति संभवत नाही.

जर्मन जडवादापेक्षा डार्विनचा उत्क्रांतिवाद हा कमी महत्त्वाचा नाही. ज्या प्राण्यांच्या जाति सध्या आपल्याभोवती वावरत आहेत त्यांचें वर्तमान गुणधर्म दीर्घकालावधीत विकसित झाले, ह्या धारणेला डार्विनने सुसंबद्ध शास्त्रीय सिद्धान्ताचें रूप दिलें. ह्याचा परिणाम असा झाला की, मानवेच्छेसारख्याच कुठल्यातरी 'जीवनोर्मी'मुळे प्राण्यांच्या जातीमध्ये सुधारणा होऊन त्यांची उत्क्रांति होते, ह्या कल्पनेचापण डार्विनच्या सिद्धान्तामुळे उच्छेद झाला. सारांश, धर्माचें भवितव्य आता संकटापन्न झालें आणि जडवाद, अनीश्वरवाद व नियतिवाद यांना रान मोकळें झालें.

तथापि हक्स्लेसारख्या शास्त्रज्ञाने स्वत.ला जडवादी अथवा अनीश्वरवादी म्हणवून घेण्याचें सपशेल नाकारलें मानव केवळ जिवंत यंत्र आहे, असें जरी त्याचें मत असलें, तरी त्यामुळे आपण जडवादी आहोंत हें सिद्ध होत नाही, असें हक्स्लेने आग्रहाने प्रतिपादन केलें. तसेंच ईश्वराच्या अस्तित्वाचें कोणतेंहि प्रमाण आपणांस मान्य नसून-देखील आपण अनीश्वरवादी नाही, असें त्याने आपल्या वाचकांना निक्षून सांगितलें. खुद्द डार्विन धर्माच्या बाबतींत स्वत.ला अज्ञेयवादी मानीत असे. लेस्ली स्टीफनच्या 'अज्ञेयवाद्यांचा बचाव' (१८९३) ह्या ग्रंथामुळे अज्ञेयवादाला बराच तकवा आला; परंतु अज्ञेयवादी उत्क्रांतिवादाला जागतिक कीर्ति मिळवून देण्याचें श्रेय हर्बर्ट स्पेन्सर ह्याला आहे. आपल्या समन्वयात्मक तत्त्वज्ञानाच्या पहिल्या खडात म्हणजेच 'मूलभूत सिद्धान्त' नामक ग्रंथांत त्याने आपले तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धान्त नमूद केले आहेत व त्याच्याद्वारे त्याने आपल्या समकालीनांचा उत्साह द्विगुणित केला. सर्वापेक्षा शास्त्रज्ञाला हें पक्कें माहीत असतें की, आपल्याला मूलत. कशाचेंहि ज्ञान होणे शक्य नाही. पदार्थविज्ञानानुसार जरी सर्व जड पदार्थ हे दिक् व काल ह्यांच्यामध्ये व्यक्त होणाऱ्या शक्तीचेंच रूपांतर असलें तरी जडतेचें स्वरूपमात्र अजून जसेंच्या तसेंच रहस्यमय आहे. कारण शक्ति, दिक् व काल हे सर्व विषय कल्पनातीत आहेत. जरी आपण सर्व मानसिक क्रिया ह्या संवेदनांचे पुंज आहेत असें मानलें, तरी मनमात्र गूढ वस्तु आहे. अशा तऱ्हेने स्पेन्सरच्या मतें शास्त्र हें आपल्याला सारखें अज्ञेयाकडेच घेऊन जात आहे.

एकोणिसाव्या शतकांतील जडवादाच्या विविध प्रकारांपैकी मार्क्स-प्रणीत द्वंद्वात्मक जडवादाला (डायलेक्टिअल मटेरिॲलिझम) आगळेंच स्थान आहे. जगाच्या मजूरवर्गाला ह्या तत्त्वज्ञानाने राजकीयदृष्ट्या मान्यता लाभली असली तरी, तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें मात्र हा सिद्धान्त विशेष समाधानकारक आहे, असे वाटत नाही. हेगेलचा आदर्शवाद उलटून, त्याचें जडवादावर कलम करून, जो वैचारिक समन्वय झाला तोच मार्क्सचा द्वंद्वात्मक जडवाद होय. ह्या सिद्धान्ताप्रमाणें, वस्तुजात, हें आपणांहून काहीतरी स्वतंत्र आहे व तें सारखें आपल्या विचारांत 'प्रतिबिंबित' होत असते. वस्तुजात व तद्विषयक आपले विचार हे सतत गतिमान् असून, ह्या गतीला एंगल्स 'विरोधाचें निरसन अथवा निषेधाचा निषेध' असें म्हणतो. अशामुळे मार्क्स हा आपल्या 'भांडवल' (१८६७) नामक ग्रंथांत भौतिक शास्त्रांच्या आधारावर उभारलेल्या निव्वळ जडवादाचा निषेध करतो. कारण असा जडवाद वस्तूला अचल अणूंची रचनामात्र मानून त्यांत इतिहास व त्याच्या क्रियेला मुळीं थारा देत नाही.

मूर व रसेल ह्यांची जोडी एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेर मैदानांत उतरली. रसेलचें महाविद्यालयीन शिक्षण त्या वेळी चालू होतें व त्यानेच मूरला अभिजात वाङ्मय सोडून तत्त्वज्ञानाकडे वळण्याची प्रेरणा दिली. मूरने आदर्शवादाच्या, विशेषतः ब्रॅड्लेच्या आदर्शवादाच्या विरुद्ध मोहीम काढली आणि त्यामुळेच मूर व रसेल ह्यांना तत्त्वज्ञ म्हणून लोक ओळखूं लागले.

ज्ञान म्हणजे एखाद्या विधानाची म्हणजेच परिकल्पनांच्या संबंधाची जाणीव होय. म्हणून जे परिकल्पनांच्यापलीकडे असेल त्याचें आपल्याला ज्ञान होऊं शकत नाही. प्रत्यक्ष ज्ञानालादेखील हें विधान लागूं पडतें. प्रत्यक्ष ज्ञानांत फक्त आपल्याला अस्तित्ववादी विधानाचा, उदा – 'हा कागद आहे' अशा प्रकारच्या विधानांचा बोध होतो. मूरच्या मतें ह्या विधानांत आपण परिकल्पनाचा संबंध जोडत असतों. ह्या विधानाचा अर्थ असा की, 'हा कागद' ह्या पदाशी निगडित असलेल्या परिकल्पनांचा संबंध आपण त्याच्या अस्तित्वविषयक परिकल्पनेशीं जोडला. ह्याच सत्तेच्या व सत्याच्या सिद्धान्तांचा आधार घेऊन मूर व रसेल ह्यांनी आपले पाऊल पुढे टाकलें आणि ज्यांनी ह्या सिद्धान्तांना विरोध केला, त्यांच्याशी त्यांनी पुढे जोरदार झुंज घतली. त्याच्या मतें विश्वाची उभारणी शाश्वत व अचल अशा परिकल्पनांवरच होत असून, विधानें मात्र परिकल्पनांचा संबंध जोडतात. सत्य विधान अशा परिकल्पनांच्या संबंधात अंतर्हित जें सत्य त्याचें विधान करते; व म्हणून तें वास्तविक असतें अथवा सत् असतें. मूर व रसेल यांच्या विचारप्रणालींतूनच आधुनिक वस्तुवादाचे निरनिराळे प्रकार–विशेषतः तार्किक अनुभववाद– जन्मास आले रसेलने आपल्या सिद्धान्ताला 'तार्किक परमाणुवाद' असें नांव दिलें हें नांव सार्थ आहे. कारण त्यामुळे त्या सिद्धान्तांचें स्वरूप ओळखण्यास मदत होते. ह्यामुळे रसेलचा ह्यूमशी काय संबंध आहे हेंपण कळतें. ह्यूम हादेखील एक प्रकारचा तात्त्विक परमाणुवादीच होता. त्याच्या मतें सकल वस्तुजाताची व्याख्या सवेदना (इंप्रेशन्स) व विचार (आयडिआज) ह्याच्याद्वारे करतां येणें शक्य आहे. ह्या दोहोंमुळेच आपल्या मनाचा आशय तयार होतो. 'परमाणुवाद' हा शब्द रूपकात्मक आहे. ज्याप्रमाणे शास्त्रज्ञ पदार्थांचें विश्लेपण करतां करतां त्यांच्या शेवटल्या अविभाज्य घटकांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करतो, त्याप्रमाणेच तत्त्वज्ञानाचा प्रयत्न असावयास हवा. कारण तोदेखील विचारांचें विश्लेपण करुन त्याचे शेवटले व साधे घटक शोधून काढण्याकरिताच प्रवृत्त झालेला असतो; तथापि ह्यूमच्या मते तत्त्वज्ञाचें काम विचारांचें मानसशास्त्रीय विश्लेपण करणें हें असून, रसेलचें म्हणणें त्याहून वेगळें आहे. तें हें की, विश्लेपणाचा संबंध विधानांशी असतो. असें असल्यामुळे रसेलने स्वत.च्या परमाणुवादाला तार्किक म्हटलें आहे. विश्लेपणामुळे शेवटी सत्याचा व सत्तेचा विचका होतो, ह्या आदर्शवाद्यांच्या मताचें रसेलने खंडन केले आहे. ह्या बाबतीत त्याने विस्तृत विवेचन केलें आहे, असेंमात्र नाही; पण त्याची अशी प्रामाणिक समजूत होती की, जर तार्किक विश्लेपणाचा कार्यक्रम यशस्वीरीत्या पार पाडण्यांत आला, तर त्याच्या विधानाचें सत्य आपणहूनच लोकांना पटेल; परंतु यशस्वितेचे निकप तरी कोणते ? ह्या प्रश्नाच्या उत्तरासाठी ह्या नव्या आंदोलनाच्या मध्यवर्ती कल्पनेचें सम्यक् आकलन झालें पाहिजे. रसेल असें म्हणतो की, तत्त्वज्ञांनी शास्त्रीय जगत व दैनंदिन जीवन यांचें सम्यग्दर्शन घडविले पाहिजे; परंतु अनेक तत्त्वज्ञांनी ह्या गोष्टीकडे मुद्दाम दुर्लक्ष केलें त्याचें मुख्य कारण हेंच की, त्यांचा रोख अतींद्रिय जग सत्य आहे व त्या मानाने शास्त्रज्ञांचें जग आणि दैनंदिन जग असत्य आहेत, म्हणून गर्हणीय आहेत असें दाखविण्याकडे जास्त होता.

तार्किक परमाणुवादाला सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्त म्हणणें कदाचित् असमर्थनीय ठरेल. कारण ह्या सिद्धान्ताचा पुरस्कार बहुतेक अनुभववाद्यांनी केला आहे व हे तर पक्के सत्ताशास्त्रविरोधी असतात; पण असें असूनहि काही अनुभववादी तर तत्त्वज्ञांप्रमाणेच द्रष्टे पण झाले आहेत. तार्किक परमाणुवादाची छाननी केल्यावर ह्या विधानाचें सत्य पटण्यासारखें आहे. कारण हा सिद्धान्त एका विशिष्ट प्रकारच्या तात्त्विक दृष्टीचाच परिणाम आहे. अशामुळे अनुभववादी हा कधीहि तत्त्वज्ञ असूं शकत नाही, हा विश्वास किती भ्रांतिमूलक आहे, हें दिसून येईल.

तार्किक परमाणुवादाचा सिद्धान्त कसा अमलांत येतो, हें आता पाहूं या. विधानांपासून सुरुवात करुन त्यांचे विश्लेपण करा व ते घटक अवयवांपासून तयार झाले असल्यावद्दलची खात्री करा. ह्या घटकांपैकी काही प्रत्यक्ष जगांतील पदार्थ म्हणून असू शकतात. पदार्थ दोन प्रकारचे असतात : काहीतर विशिष्ट (पर्टिक्युलर) पदार्थ असतात; पण दुसरे सामान्य पदार्थ असून, त्यांत गुणांचा व संबंधांचा समावेश करावा लागेल. आता जग म्हणजे काय, तर तें दुसरे काही नसून अलग करतां येण्याजोग्या वस्तूंचा, ज्यांना आपण घटक म्हणूं शकू अशा पदार्थांचा, गुणांचा व संबंधांचा संघातमात्र आहे. जगाचें अशा तऱ्हेने चित्र उभें करण्याचें प्रयोजन हेंच की, आपणांस ह्या घटकांचें स्वरूप जर नीट समजलें नाही, तर आपल्याला ज्या विधानांत त्यांचा नामोल्लेख झाला आहे, ती विधानेंपण कधीहि अवगत होणार नाहीत.

आतापर्यंत आपण विश्लेपण व घटक ह्यांवद्दलच विचार केला. परमाणूंवद्दल फारच थोडें सांगितलें. परमाणूचा अर्थ अविभाज्य घटक असा आहे. अशा अविभाज्य तार्किक घटकांवर रसेलचा विश्वास वसला कसा ? खरोखरच तार्किक अविभाज्यतेच्या कल्पनेचा अर्थ काय असावयास पाहिजे ? नेमक्या ह्याच ठिकाणीं हा सिद्धान्त वस्तुवादाच्या कक्षेतून निघून सत्ताशास्त्राच्या परिघीत जाऊन वसतो. कारण आपण कसा विचार करतों व कसें बोलतों ह्यांच्या विविध पद्धतींचें विवेचन करण्याऐवजी हा सिद्धान्त जी आकृति (पॅटर्न) खरोखर अस्तित्वांतच नसते, अथवा जी संपूर्णपणें तेथे नसते, ती आपल्याला कळल्याचा आव आणतो. जरी रसेल म्हणतो की, अशा आकृतीचीं प्रत्यक्ष चिन्हें आपल्याला दिसतात, तरी अशीं चिन्हे फार व्यापक नसतात. त्याचें म्हणणें असें की, जेव्हा अशी आकृति नाहीशी होते, तेव्हा तत्पूर्वी ती असंबद्ध तपशिलांत झाकळलेली असून, खरोखरीच तेथे विद्यमान असते.

मूरच्या मतें एखाद्या परिकल्पनेचें विश्लेपण करणें, ह्याचा अर्थ हाच की, ज्या परिकल्पनेचें आपण विश्लेपण करण्यास निघालो आहोंत तिच्यासमक्ष दुसरी कोणतीतरी परिकल्पना शोधून काढणें. सुरुवातीची परिकल्पना दुसऱ्या परिकल्पनांच्यामार्फत व्यक्त करतांना, ह्या दुसऱ्या परिकल्पना त्यांत स्पष्टपणें व्यक्त झाल्या नसल्याची दखल घेणें आवश्यक आहे. विश्लेपण करणें म्हणजे एखाद्या पदसमुच्चयाचा कसा उपयोग करावा, अशी ज्यांची समजूत आहे त्यांच्याशीं मूर सहमत नाही कारण आपण परिकल्पनांचें विश्लेपण करतों, पदसमुच्चयांचें नव्हे. एका परिकल्पनेचें विश्लेपण इतर परिकल्पनांच्याद्वारेच केलें पाहिजे; अर्थात् ह्या क्रियेंत एकाच परिकल्पनेसाठी निरनिराळ्या पदसमुच्चयांचा उपयोग केल्याशिवाय भागत नसतें.

मूर विश्लेपण-पद्धतीचा वापर करतो आणि पुष्कळ वेळां जरी आपली खरी समस्या विश्लेपणाचा शोध करणें हीच असली, तरी मूर स्पष्टपणें असें सांगतो की, निरनिराळ्या तत्त्वज्ञांच्या विश्लेपण-पद्धतींत फार फरक असतो. शेवटी मूरचा निष्कर्ष असा की, विश्लेपण म्हणजे तत्त्वज्ञान नव्हे.

वर्तमान कालखंडांतील तात्त्विक विचारांच्या तिसऱ्या प्रवृत्तींत एका प्रकारचें पुनरावर्तन झाले असल्याचें आपल्याला दिसून येतें. पहिल्या दोन प्रवृत्तीत सत्ताशास्त्राला ज्ञानमीमांसेच्या कचाटयातून मुक्त करण्यासाठी तत्त्वज्ञ आटोकाट प्रयत्न करताना आढळतात; पण ह्या तिसऱ्या प्रवृत्तीत मात्र घडयाळाचा काटा उलटा फिरतो. कारण सत्ताशास्त्राला गौण मानून ज्ञानमीमांसेचा म्हणजेच शास्त्रीय पद्धतीचा अवलंब करून सत्तेचा शोध केला पाहिजे, असे प्रतिपादन करण्याकडे तत्त्वज्ञांची प्रवृत्ति झुकलेली दिसते. जडवाद, निसर्गवाद, उत्क्रांतिवाद, द्वंद्वात्मक भौतिकवाद व शेवटीं रसेलचा तार्किक परमाणुवाद आणि वस्तुवादावर आधारलेली मूरची विश्लेषणपद्धति यांनी ज्ञानमीमांसेलाच प्राधान्य दिलेलें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ ॲलिओटा, ए. : *दि आयडिॲलिस्टिक रिॲक्शन अगेन्स्ट सायन्स*, अनु. ए. मॅक्कॅस्किल (लंडन, १९१४); बॉशेन्स्की, आय. एम. : *कॉन्टेम्पोररी युरोपियन फिलॉसफी*, अनु. डी. निकोल व के. ए. श्नेन्नर (बर्ले, १९५६); रून्स, डी. डी., संपा. : *ट्वेन्टिएथ सेन्चरी फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९४३); श्नायडेर, एच. डब्ल्यू. : *ए हिस्टरी ऑफ अमेरिकन फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९४७; सुधा. आ. १९६३); पासमोर जे. : ए हंड्रेड इयर्स ऑफ फिलॉसफी (लंडन, १९५७, आ. २, १९६६).

ना. वि. जोशी

तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य – नवजीवन कालखंड : युरोपच्या वैचारिक इतिहासामध्ये 'नवजीवन' हा एक सांस्कृतिक पुनरुत्थानाचा कालखंड मानला जातो. मध्ययुगीन धर्मशास्त्राच्या जीवन व विचार यांवरील वर्चस्वाची प्रतिक्रिया म्हणून त्याची सुरुवात प्रथम इटलीमध्ये झाली आणि कालांतराने सर्व युरोपखंडभर त्याचा प्रसार झाला. कला, स्थापत्य, अर्थविज्ञान, राज्यशास्त्र, व्यापार, धर्म आणि शिक्षण इत्यादि जीवनाची सर्व क्षेत्रे या आंदोलनाने व्यापलीं नवनवीन प्रवृत्तीच्या व्यापक विविधतेमुळे एखाद्या विवक्षित घटनेला वेगळे काढून तिला नवजीवनाचा प्रारंभ अथवा शेवट मानणें, अतिशय अवघड आहे; तथापि स्थूलमानाने १३५० ते १६०० या कालखंडांत 'नवजीवन' या नांवाने ओळखल्या जाणाऱ्या सर्व नव्या घडामोडी समाविष्ट होतात.

नवजीवन-कालखंडांतील बंडखोर प्रवृत्तीचें इटली हें माहेरघर बनलें, हा काही योगायोग नव्हता. चर्चच्या विचार आणि जीवनविषयक हुकूमशाहीविरुद्ध त्या प्रवृत्ति हळूहळू मूळ धरीत होत्या. त्या काळी इटलीचें अनेक लहान-लहान राज्यांमध्ये विभाजन झालें होतें आणि तीं राज्यें राजकीय सत्ता व वर्चस्व यांसाठी आपापसांमध्ये झगडत होती. सैल सामाजिक नियंत्रण व्यक्तिवाद आणि विचार-स्वातंत्र्य यांच्या वाढीला अतिशय पोषक असतें. पोषक अशा आणखी काही गोष्टी म्हणजे ग्रीक आणि रोमन पुरातत्त्वाच्या दृष्टीने इटलीचें निकटवर्तित्व, कॉन्स्टॅन्टिनोपलच्या पाडावाच्या सुमारास इटलीमध्ये आलेली ग्रीक स्थलांतरितांची लाट आणि इटालियन विद्यापीठांतील मानव्यशाखेच्या प्राध्यापकांच्या साहित्यकृति.

ज्या मध्ययुगीन पार्श्वभूमीवर नवजीवनाचा प्रादुर्भाव झाला, तिचें वैशिष्ट्य म्हणजे चर्चच्या अधिसत्तेखाली प्रत्येक गोष्ट आणणें. ॲरिस्टॉटलचें तत्त्वज्ञान हें चर्चचें अधिकृत तत्त्वज्ञान होतें; मात्र धार्मिक श्रद्धावादाच्या दृष्टीने त्यास थोडीशी मुरड घातली होती. त्यामध्ये बदल मुळीच खपवून घेतला जात नसे. ॲरिस्टॉटलच्या दृष्टीने निसर्ग म्हणजे जडद्रव्य आणि आकार याद्वारा चाललेली एक अखंड चैतन्ययुक्त विकासप्रक्रिया. याची तार्किक परिणति एका विशिष्ट प्रकारच्या अद्वैतवादामध्येच होत असे; तथापि सृष्टीची उत्पत्ति आणि आत्म्याचें अमरत्व या श्रद्धांच्या दृष्टीने त्या तत्त्वज्ञानाचा अर्थ द्वैतपर लावला जात असे. अशा रीतीने, धर्मशास्त्रामुळे विचारांचा नैसर्गिक विचार आणि विशेषतः ॲरिस्टॉटलच्या दर्शनाचा विकास स्थगित झाला होता.

अंधश्रद्धेच्या निद्रेतून झालेली विचारांची जागृती आणि धर्मसत्तेचें जोखड झुगारून देऊन विचारांच्या स्वतंत्र कार्याचा पुन झालेला प्रारंभ म्हणजेच नवजीवन; परतु मानवी मनाला सत्तेच्या बंधनाची सवय झालेली असल्यामुळे एकाएकी संपूर्ण स्वातंत्र्य शक्य नव्हते. नजीकच्या भूतकाळापासून मानवाच्या मनाने मुक्तता करून घेतली हें खरें; परंतु सर्वस्वी नवीन असें अधिष्ठान नसल्यामुळे तें अतिप्राचीन काळांतील विचारांना चिकटून बसलें. सुरुवातीस, प्राचीन ग्रीसमधील सर्व दर्शनांचें नवजीवन होण्यामध्ये त्याचें पर्यवसान झाले. या कामी प्राचीन ग्रीक संहिता, तिच्यावरील भाष्ये आणि त्यांचीं लॅटिन भाषेतील विपुल भाषांतरें यांचे शोध सहायक ठरले. ॲरिस्टॉटलच्या लेखनाचा नवा अन्वयार्थ लावला जाऊं लागला आणि फ्लॉरेन्स येथे फिसिनो याने प्लेटो-संप्रदायाच्या ॲकॅडेमीची स्थापना केल्यानतर प्लेटोच्या परामर्शाला एक नवीन चालना मिळाली. ज्या एपिक्युरियन वादावर चर्चने निर्बंध घातले होते, त्यासुद्धा सेक्स्टस एंपिरिकसच्या ग्रंथांचा शोध लागल्यानंतर, आता अनेक अनुयायी मिळू लागले; तथापि विचारांची आणखी प्रगति झाल्यानतर, ॲरिस्टॉटलवरदेखील टीका होऊं लागली. त्याला आव्हान देण्यांत आलें आणि गॅलिलिओ, लिओनार्डो आणि इतर विचारवंतांच्या विचारांमध्ये सत्तानिरपेक्ष असें जवळ-जवळ संपूर्ण स्वातंत्र्य व्यक्त झालें.

नवजीवन कालखंडांतील विचारवंताची संख्या आणि त्यांचे विचारप्रवाह इतके आहेत की, त्यांपासून एखाद्या सुसंगत तात्त्विक दर्शनाची उभारणी होऊं शकत नाही; तथापि काही प्रमुख कल्पनांचा या ठिकाणी उल्लेख करतां येईल.

शब्दप्रामाण्याला विरोध हे या काळाचें सर्वसामान्य वैशिष्ट्य. विशेषतः निसर्गाच्या सशोधनाच्या क्षेत्रांमध्ये अनुभवाच्याऐवजी शब्दप्रामाण्याचा जे स्वीकार करतात, अशांचा स्पॅनिश मानववादी विचारवंत व्हायव्हेस याने धिक्कार केला आहे. निसर्गघटनाचें संशोधन निरीक्षणाने करावें आणि अतिम तत्त्वचिंतनसुद्धा आपण टाळावें. एकमेव साक्ष्य जर आपल्याला कोणतें स्वीकारायचे असेल तर तें इंद्रियसाक्ष्यच असावे, अशी टेलेसिओ याने शिफारस केली आहे. लिओनार्डोने सर्व पुस्तकी विद्येचा धिक्कार केला आहे. तो म्हणत असे की, अनुभव आपल्याशीं प्रतारणा करीत नाही; अनुभवावर आधारलेला आपला निर्णय कधी-कधी चुकतो. अनुभवाची सामग्री गणिती पद्धतीने हाताळून आपण अशी चूक टाळावी.

तथापि, अनुभवावर श्रद्धा नसणारे इतरहि विचारवंत आहेत.

सांकेझ या पोर्तुगीज तत्त्वज्ञाच्या दृष्टीने मानवी इंद्रियें विश्वसनीय नाहीत, आणि गणितसुद्धा वस्तूंचे सम्यग्ज्ञान करून देऊं शकत नाही. वस्तुतः खरेंखुरे शास्त्रीय ज्ञान मिळविणें शक्य नाही. निश्चिताचा शोध हा निरर्थक आहे आणि वस्तूंचा संभवानुमानात्मक अनुभवनिष्ठ अभ्यास, हीच अधिकांत अधिक उत्तम गोष्ट आपण करूं शकतों.

अंतिम तत्त्वाचें ज्ञान करून देण्याच्या बुद्धीच्या सामर्थ्याबद्दलच शंका व्यक्त केली गेली सनातन सत्याची प्राप्ति बुद्धि करूं शकेल का, याबद्दल पांपोनाझीने प्रश्न उपस्थित केला आहे आणि कूसा येथील निकोलस हा ' सुजाण अज्ञाना 'चा पुरस्कर्ता असें म्हणतो की, बुद्धि ही संबंध-पूर्वकच कार्य करीत असल्यामुळे तिला निरुपाधिक सत्य हस्तगत होऊं शकत नाही. या काळचे इतर प्रमुख संशयवादी तत्त्वज्ञ म्हणजे अग्रिपा, कॅम्पानेला गॅसिडी आणि मॉंतेन

व्हॅला आणि रामुस यांनी ॲरिस्टॉटलच्या पारंपरिक तर्कशास्त्रावर टीका केली प्रथम तत्त्वाचा शोध, मग त्याची सिद्धता अशा तऱ्हेच्या नैसर्गिक तर्कशास्त्राची रामुसने शिफारस केली. तत्त्वविज्ञानाच्या क्षेत्रां-मध्ये ब्रूनो, कॅम्पानेला, कार्डानो आणि टेलेसिओ हे सर्व मनोवादाचा पुरस्कार करतात ब्रूनोच्या दृष्टीने प्रत्येक अणु हा एक जीव आहे. सर्व वस्तूंना काही विशिष्ट स्वरूपाच्या संवेदना असतात आणि प्रत्येक वस्तु ही सत्ता व असत्ता याचे मिश्रण आहे, असे कॅम्पानेला मानतो. कार्डानोच्या दृष्टीने जग म्हणजे एक सजीव अंशी आहे. टेलेसिओच्या मते निसर्ग हा सजीव आणि संवेदनायुक्त आहे. ॲरिस्टॉटलच्या 'आकार' या संकल्पनेचें रूपांतर त्याने ' शक्ती 'मध्ये केले आणि जडद्रव्य तसेंच उष्णता व शैत्य या शक्ति, यांना तो मूलभूत तत्त्वें मानतो.ॲरिस्टॉटल-प्रणीत चार तत्त्वांपैकी अग्नि हा आकस्मिक असल्याने कार्डानोच्या दृष्टीने तीनच तत्त्वे उरतात. पॅरासेल्ससच्या मतें पारा, गंधक आणि क्षार ही मूलभूत द्रव्ये असून, तथाकथित मूलभूत द्रव्यें ही त्यांच्यापासून बनलेली आहेत. या काळामध्ये झालेलें एक महत्त्वाचें परिवर्तन म्हणजे सर्व परिवर्तनांच्या स्पष्टीकरणार्थ ॲरिस्टॉटलने पुरस्कारिलेले प्रयोजन-तत्त्व सोडून त्याच्याऐवजी यांत्रिकतेच्या तत्त्वाचा स्वीकार. ॲरिस्टॉटल व टॉलेमी याच्या सृष्टिसिद्धान्ताला धक्का देणारा कोपर्निकसचा सूर्यकेंद्रीसिद्धान्त हा काही कमी महत्त्वाचा नाही.

परमेश्वरावरील श्रद्धा हे या काळचें एक सर्वसामान्य वैशिष्ट्यच होय. कूसा येथील निकोलस याच्या दृष्टीने परमेश्वर हा अनंत असून, मानवी मनाच्या आवाक्याच्याबाहेर आहे परमेश्वराच्या ठायी परस्परविरुद्धांचें संमिलन झालेले असते आणि तो जसा अणु तसाच विभूति आहे. तो सर्वगुणातीत आहे. मात्र, फिसिनो याचें असें मत आहे की, परमेश्वर आपलें स्वरूप ध्यानामध्ये प्रत्यक्ष व्यक्त करतो. या काळची अधिक उल्लेखनीय गोष्ट म्हणजे फिसिनो आणि नंतरच्या काळामध्ये चेस्बुरी येथील हर्बर्ट याने प्रतिपादिलेली नैसर्गिक धर्माची कल्पना आणि त्यानुसार आलेली धार्मिक सहिष्णुतेची वृत्ति. परमेश्वराच्या अस्तित्वा-संबंधीच्या युक्तिवादांमध्ये, अनंत सत्त्वेबद्दलच्या आपल्या कल्पनेवर आधारलेला कॅम्पानेलाचा युक्तिवादसुद्धा उल्लेखनीय आहे. या युक्ति-वादाने देकार्तच्या तत्त्वदर्शनांमध्ये महत्त्वपूर्ण अशी कामगिरी बजावली.

नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रामध्ये प्राचीन स्टोइक तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव पांपोनाझीच्या विचारांमध्ये आणि एपिक्युरियन तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव गॅसेंडीच्या विचारांमध्ये दिसून येतो. आत्म्याचें अमरत्व सिद्ध करतां येत नसल्यामुळे ती कल्पना नीतिशास्त्राला घातक आहे, हे पांपोनाझीचें मत विशेष उल्लेखनीय आहे. कारण त्याच्या दृष्टीने अमरत्वाच्या कल्पनेने 'शिवासाठी शिवाचें आचरण' या गोष्टीला अडथळा येतो.

संदर्भ-ग्रंथ : बर्कहार्ट, जे. : *सिव्हिलायझेशन ऑफ दि रेनेसान्स इन इटली* (बसेल, १८६०); क्रिस्टेलर, पी. ओ. : *दि क्लासिक्स अँड रेनेसान्स थॉट* (केंब्रिज, १९५५),—: स्टडीज इन रेनेसान्स थॉट अँड लेटर्स (रोम, १९५६).

गोवर्धन पी. भट्ट

तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य – प्रबोधन कालखंड : इ. स अठराव्या शतकांतील फ्रेंच व जर्मन तत्त्वचिंतकांनी विकसित केलेल्या विचारप्रवाहास प्रामुख्याने प्रबोधनकालीन तत्त्वज्ञान म्हटलें जातें. यामध्ये बाइल, फॉन्तेनेल, मॉंटेस्क्यू, वोल्तेर, वोवनग्यू, कॉंदिलॅक, हेल्वेशियस, दिदेरो, ला मेत्री, द हॉलबाच, कवानिस, बफन, तरगॉत, रूसो आदि फ्रेंच तत्त्वचिंतकांचा समावेश होतो. तसेंच थोमीवाद, ख्रिश्चन वूल्फ, मेंडेल्सॉन, लेसिंग, हर्डर आदि जर्मन तत्त्वचिंतकांचा समावेश होतो. या सर्व तत्त्वचिंतकांच्या विचारदृष्टीचा अलग-अलगपणें तपशीलवार परिचय करून घेणें, हा या लेखाचा उद्देश नाही. यांपैकी बहुसंख्य विचारवंतांवर स्वतंत्र लेख आलेले आहेत. (पहा : त्या त्या तत्त्वज्ञांवरील लेख). या लेखांत प्रबोधनकालीन तत्त्वज्ञानाचीं वैशिष्ट्यें व विचारप्रवाहांचें स्थूल स्वरूप विशद केलें जात आहे.

नवजीवनकालीन विचारप्रवाह व धर्मसुधारणेच्या चळवळी यांची पार्श्वभूमि प्रबोधनकालास लाभली होती. त्यामुळे धर्मसत्ता व राज-सत्ता यांविरुद्ध मानवी प्रज्ञेने स्वतंत्रपणें, निर्भयपणें उठविलेला आवाज प्रबोधनकालीन तत्त्वज्ञानांत आढळतो. धर्मग्रंथ व धर्मगुरुप्रणीत विश्व-निर्मितिसिद्धान्त आणि ईश्वराचें निर्माण-कर्तृत्व अमान्य करून निसर्ग-वाद, जडवाद, ऐहिकवाद यांचा अधिकाधिक आश्रय करण्याची प्रवृत्ति या कालांत विकसित झाली. प्राचीन व विशेषतः मध्ययुगीन ईश्वरकेंद्री जीवनदृष्टीऐवजी विगामी विचारपद्धति आणि वैज्ञानिक संशोधनतंत्र यांचा अवलंब करून व्यक्ति, समाज व निसर्ग यांचें स्वरूप, परस्परसंबंध जाणण्याची तळमळ या काळांत आढळते. मात्र याचा अर्थ असा नव्हे की, प्रबोधनकालांत धर्मश्रद्धेचा पूर्णतः लोप झाला व जडवाद वाढला.. त्याचप्रमाणे स्वैराचारी, अराजकवादी राजकीय मतप्रणाली विकसित झाली, असेंहि अनुमान करतां येत नाही. पुराणकथा, दंतकथा, कवि-कल्पना व अंधश्रद्धा यांचें जोखड दूर करून, माणूस माणसाचे प्रश्न मानवास उपलब्ध असलेल्या ज्ञानसाधनांनी व भौतिक सामग्रीने सोडवूं लागला.

सनातनी धर्मसत्ता अमान्य : प्रबोधनकालांतील विचारवंतांना सनातनी धर्मश्रद्धा मान्य नव्हती. त्यांपैकी बहुतेकांनी कॅथॉलिक धर्म-पंथास प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणें विरोध केला; पण विश्वरचनेंतील कल्पकता, सामंजस्य विशद करण्यासाठी विशुद्ध धर्मदृष्टीस अभिप्रेत असणारा ईश्वर त्यांनी मान्य केला. हा ईश्वर न्याय, सौंदर्य, सत्य व स्वातंत्र्य या मूल्यांचें प्रतीक होय. विश्वांतील नियमबद्धता किंवा नियामक शक्तीचें तो प्रतीक होता. न्यूटन, मॉंटेस्क्यू, व्हॉल्टेर यांच्या विचारदृष्टींत हाच अभिप्राय आढळतो. राजसत्ता व धर्मसत्ता यांनी निर्माण केलेल्या कृत्रिम,

साचेबंद व परंपरानिष्ठ वर्तनाऐवजी विमुक्त स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणारा आणि निसर्गाशी समरस होण्यास आवाहन करणारा रूसो याचीहि दृष्टि याच प्रकारची आढळते. माणसाची धर्मदृष्टि व नैतिक व्यवहार जर विशुद्ध व्हावयाचा असेल, तर बाह्य दडपणाऐवजी संकल्प-स्वातंत्र्य व विवेक यांचा आश्रय केला गेला पाहिजे, असे प्रबोधन-कालांतील विचारवंतांना वाटत होते. त्यामुळेच जबाबदारी, कर्तव्यबुद्धि यांना अर्थपूर्णता येते.

याच मनोवृत्तीचा राजकीय व्यवहारांच्या संदर्भातला आविष्कार म्हणजे राजकीय स्वातंत्र्याचा पुरस्कार होय. प्रबोधनकालांतील विचार-वंताना ब्रिटिश लोकशाही व लोकव्यवहार यांचें आकर्षण होतें. लोकशाही मूल्यांचा पुरस्कार अर्थातच त्यांनी केला. मात्र राजशाही, उमरावशाही वा हुकूमशाही यांऐवजी बहुमतावर चालणारे लोकशासन, ही मर्यादित राज्ययंत्रणेची कल्पना त्यांना अभिप्रेत नव्हती. राजकीय स्थित्यंतराऐवजी मानसिक स्थित्यंतर त्यांना अधिक महत्त्वाचें वाटे. *म्हणूनच सुबुद्ध हुकूमशाही शासनांत जर लोकांना न्याय व स्वातंत्र्य ही* मिळू शकली, तर त्या शासनाचाहि स्वीकार करण्याची त्यांची तयारी होती. मात्र धर्मसत्ता व राजसत्ता यांनी स्वार्थासाठी, शोषण करण्या-साठी उभ्या केलेल्या कोणत्याहि प्रकारच्या शासनयंत्रणेस त्यांचा विरोध होता.

वैज्ञानिक दृष्टिकोण : प्रबोधनकालांतील मानवतावाद हा विज्ञान-निष्ठ होता. पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र, मानसशास्त्र आदि ज्ञानशाखांत विकसित होत असलेल्या संशोधनतंत्राचा अवलंब समाजशास्त्रीय क्षेत्रांतहि त्या कालांतील विचारवंतांनी केला. इतिहास, अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र व कायदा या क्षेत्रांतील घटना, समस्या व उपपत्ति यांचे अन्वयार्थ अर्थातच त्यांनी विज्ञानास अभिप्रेत असलेल्या वर्णनवादी, घटनावादी, ऐहिकवादी व निसर्गवादी दृष्टिकोणांतून केला. या अभ्यासातून काहींनी निसर्ग व मानवी समाज यांच्या संदर्भांत कारण-कार्य-नियमांचा वेध घेऊन ऐतिहासिक विकासक्रम निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला, तर काहींनी फक्त मर्यादित स्वरूपाची सामान्य सिद्धान्तने तयार केली.

वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा अवलंब केल्यामुळे काहींनी अज्ञेयवादी निरीश्वरवादी दृष्टि स्वीकारली, तर काहींनी विश्वनियतीच्या सूत्रासच 'विश्व-नियामक ईश्वर' असें नाव दिलें. या तत्त्वचिंतनावर प्रामुख्याने ब्रिटिश अनुभववाद्यांचा ठसा विशेष आढळतो. दैवी, जन्मदत्त, स्वयंसिद्ध अशी काही मूलतत्त्वे ज्ञानप्रक्रियेंत असतात, असें मानण्याऐवजी माण-साची बुद्धि व भोवतालची परिस्थिति यांमधील अविरत चालणाऱ्या आंतरक्रियेमधून ज्ञान निर्माण होते, अशी प्रबोधनकालीन विचारवंतांची धारणा होती. त्यामुळे बुद्धिवादी, आदर्शवादी व अतीतवादी तत्त्व-प्रणालींच्या उभारणीऐवजी त्यांनी फक्त विविध-वर्तन-क्षेत्रांतील मर्यादित प्रश्नाची उकल करण्यावरच प्रामुख्याने भर दिला.

या सर्वांवरून हे स्पष्ट होतें की, प्रबोधनकालांतील तत्त्वज्ञान हें एकजिनसी स्वरूपाचें नव्हतें. त्यामध्ये विविध स्वरूपांचे विचारप्रवाह (काही परस्परविरोधी) आढळतात. या विचारप्रवाहांचा समन्वय एकोणिसाव्या शतकांत सुरू झाला. धर्म, तत्त्वविज्ञान व विज्ञान यांची एकवाक्यता हे एकोणिसाव्या शतकापुढील आव्हान होतें. तत्पूर्वी माणसाच्या मनास, सनातनी धर्मदृष्टि, अन्याय व शोषण यांवर आधारलेली शासनदृष्टि यांपासून मुक्त करणे आवश्यक होतें. विज्ञान व राजकीय स्वातंत्र्य यांवर आधारलेल्या लोकशाही जीवनदृष्टीचा आश्रय हाच त्यासाठी आवश्यक कार्यक्रम होता. तिचाच पुरस्कार प्रबोधनकालांत स्थूल स्वरूपांत आढळतो. वॉल्टेर, रूसो यांसारख्या विचारवंतांनी फ्रेंच राज्यक्रांतीसारख्या जागतिक इतिहासास वेगळें वळण देणाऱ्या घटनेस आवश्यक ती प्रेरणा व पार्श्वभूमि पुरविली. त्यामधूनच विज्ञाननिष्ठ, लोकशाहीवादी आधुनिक मानवी संस्कृतीच्या उदयास प्रारंभ झाला. प्रबोधनकालीन विचारवंतांची हीच सर्वश्रेष्ठ कामगिरी होय.

संदर्भ-ग्रंथ : कोपल्स्टन, एफ. : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी,* खं. ६ (लंडन, १९६०); एडवर्ड्स, पी. संपा. : *दि एन्सायक्लोपीडिआ ऑफ फिलॉसफी,* खं. २ (न्यूयॉर्क, १९१७); कॅसिरर, ई. : *दि फिलॉसफी ऑफ दि एन्लायटन्मेंट,* अनु. एफ. सी. ए. कोएलिन व जे. पी. पेटेग्रोव्ह (प्रिन्स्टन, १९५१).

ज. बा. जोशी

तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य – प्राचीन कालखंड : कुठल्याहि गोष्टीचें मूळ अनाकलनीय असतें; एकतर तें सूक्ष्म असतें किंवा बिन-महत्त्वाचें असते; पण त्यांतून निघालेला प्रवाह जेव्हा विशाल रूप घेतो तेव्हा तो कोठून आला असेल, याची मनुष्य चिकित्सा करूं लागतो. ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा इतिहास म्हणजे पाश्चात्त्य विचारांना कसा आकार येत गेला, ते लिहिणे. 'आजच्या जगात आंधळ्या नैसर्गिक शक्ती-शिवाय अशी कोणतीहि गोष्ट नाही की, जी ग्रीक नाही' अशा तऱ्हेची मूल्यमापने जरा अतिशयोक्तिपूर्ण वाटलीं, तरी एका छोट्या राष्ट्राने जी प्रगतीची तत्त्वें सांगितली ती निःसंशय गौरवास्पद आहेत. ग्रीक काल म्हणजे बौद्धिक युगाची सुरुवात, विज्ञानपूर्व जगांतून हळू-हळू विज्ञानाचा उदय.

सर्वसाधारण इ. स. पू. ६०० ते इ. स. ५०० पर्यंतच्या काळाला प्राचीन कालखंड म्हणतां येईल. वेगळ्या आवडी-निवडी व वेगळे दृष्टिकोण असलेल्या कालखंडांत याची विभागणी करतां येते : (१) इ. स. पू. ६०० ते इ. स. पू. ४५० पर्यंतचा विश्वशास्त्रीय कालखंड. (२) इ. स. पू. ४५० ते इ. स. पू. ४०० हा मानवविज्ञानाचा कालखंड, (३) इ. स. पू. ४०० ते इ. स. पू. ३२२ हा दर्शनाचा कालखंड. हे तीन ग्रीक तत्त्वज्ञानाचे कालखंड व (४) इ. स. पू. ३२२ ते इ. स. ५०० पर्यंतचा हेलेनिस्टिक रोमन तत्त्वज्ञानाचा, (अ) नीति-शास्त्रीय विचारप्रधान व (ब) धर्मशास्त्रप्रधान अशा दोन उपखंडांचा मिळून झालेला कालखंड. इ. स. पू. पहिल्या शतकांत, पहिल्या उपखंडाचें दुसऱ्यांत हळूहळू रूपांतर झालें.

(१) **विश्वशास्त्रीय कालखंड** : ग्रीसच्या पूर्वेस आशिया-मायनरच्या पश्चिम सीमेवर आयोनिया येथे इ. स. पू. सहाव्या शतकांत, मायलेशिअन पंथ सुरू झाला. त्याने खाल्डिअन व इजिप्शिअन लोकांचे ज्ञान-साहित्य उत्साहाने आत्मसात् करून वैज्ञानिक प्रगति केली. यांच्या

तत्त्वज्ञानाची निकटची पार्श्वभूमि म्हणजे विश्वाचें कालातीत मूलतत्त्व व त्यांतून वस्तूची उत्पत्ति आणि त्यांचा लय, एतद्विपयक पुराणें व काव्ये होती. मायलेशियन तत्त्वज्ञांना भौतिक शास्त्राखेरीज भूगोलशास्त्र व खगोलशास्त्रातहि रस होता पृथ्वीचा आकार, सूर्य, चद्र, तारे याची माहिती ते मिळवू पाहत. मानवविषयक ज्ञानाबद्दल मात्र ते उदासीन होते.

विश्वाच्या बुडाशी एक गतिमान् तत्त्व असून, ते विश्वांतील सुव्यवस्थिततेचे कारण आहे व त्यांत असलेली गति स्वाभाविक आहे, असे त्यानी मानले या तत्त्वाला दैवी, निदान जिवत मानणे योग्य आहे, असे समजले जाई या अर्थी त्याचे तत्त्वज्ञान जडजीववादी होते मायलेशिअन पथाचे प्रातिनिधिक विचारवत म्हणजे थेलीस, अॅनॅक्झिमँडर व अॅनॅक्झिमेनीस. थेलीसच्या मते जगाचे मूलद्रव्य पाणी, तर अॅनॅक्झिमेनीसच्या मते वायु. विश्वाच्या मूलद्रव्याचा स्वभाव ठरविण्यासाठी अॅनॅक्झिमँडरने तात्त्विक सकल्पना काढली व तिचा विश्वाच्या उपपादनासाठी उपयोग केला याला त्याने 'एपेरॉन' किंवा 'असीम' असे म्हटले. यालाच त्याने ईश्वरहि म्हटले. मूलद्रव्याला ईश्वर असे स्पष्टपणे सबोधणारा अॅनॅक्झिमँडर हा पहिला तत्त्वज्ञ होय.

एलिॲटिक पथाचा सस्थापक झेनोफेनीस (जन्म इ. स. पू. ५७०) याचे तत्त्वज्ञान धार्मिक स्वरूपाचे होतें तो एकेश्वरवादी असून, त्याने त्या विश्वदेवाच्या ठिकाणी भौतिक व मानसिक दोन्ही गुण कल्पिले आहेत. पार्मेनायडीस हा या पथातील प्रमुख तत्त्वज्ञ असून त्याच्या शिकवणुकीचा कळस "खरी सद्वस्तु एक व अविकारी आहे. ती भौतिक जगांत सापडणार नाही; व्यावहारिक जग मिथ्या आहे" असे साागण्यात झाला; पण त्याच्या या शाश्वत, एकजिनसी, परिपूर्ण एकतत्त्व विश्वाचे स्पष्टीकरण तर झाले नाहीच; उलट विश्वाला आभास म्हटल्याने ते त्या एकतत्त्वांत गडप मात्र झाले. हा एकपरी अविश्वासवादच होय. पार्मेनायडीसने वेदनमूलक ज्ञानास अयथार्थ मानून, बुद्धिगम्य ज्ञानच फक्त खरे मानले. झीनो या पार्मेनायडीसच्या शिष्याने आपल्या गुरूच्या सिद्धान्ताच्या समर्थनार्थ विरोधाभासात्मक युक्तिवाद केले व गति ही अशक्य आहे आणि अविकारी सद्वस्तूच खरी आहे, असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला. त्याचे युक्तिवाद म्हणजे बौद्धिक कसरत आहे अनिष्टापत्तिदर्शन ही पद्धत वापरून त्याने दुसऱ्यांचें खडन केले. व्याघाती नियमाचा उपयोग त्याच्या युक्तिवादातून दिसतो. मेलिसॉसने मात्र पार्मेनायडीसच्या तत्त्वज्ञानाला सौम्य स्वरूप दिले आहे.

हेरॅक्लिटसनेहि (इ स. पू. ५३६–४७०) बुद्धि व वेदन यात फारकत करून, वेदनावर अवलबू नये असे सागितले; पण वेदनप्रधान ज्ञानाचा पूर्ण धिक्कार मात्र त्याने केला नाही. पार्मेनायडीसने गतीची सत्ता मान्य केली नाही. याउलट हेरॅक्लिटसने सर्वत्र गतिमानताच आहे, स्थैर्य असें नाहीच, असे प्रतिपादन केले परस्परविरुद्ध गोष्टीचा सामना सतत चालू असून, तोच वस्तूचा जनक आहे. त्याच्या ताणांमुळे सर्वत्र समतोल राखला जातो. विरुद्धातील सुसंगति हा जगाचा आत्मा आहे. लोगॉस किंवा वैश्विक बुद्धितत्त्व हेच फक्त खरे आहे आणि ते उष्ण व कोरड्या अग्निसमान आहे, असेहि हेरॅक्लिटसचे प्रतिपादन आहे.

या शतकाच्या अखेरीपूर्वी ग्रीसच्या पूर्वेकडून पश्चिमेकडे तत्त्वचितनाची लाट जाऊन पोहोचली. पायथॅगोरसच्या (इ. स. पू. ५८०) तत्त्वविचारात, तत्त्वज्ञानाचा हेतु व आशय दोन्हीत फरक झालेला आढळतो. केवळ बौद्धिक समाधान हे तत्त्वज्ञानाचे उद्दिष्ट न राहता, तत्त्वज्ञान हे धार्मिक जीवनाचा पाया म्हणून कार्य करू लागले आत्म्याला मरणोत्तर अस्तित्व असते, ही पुरातन समजूत पायथॅगोरसच्या तत्त्वज्ञानातील एक महत्त्वाचा सिद्धान्त आहे आत्म्याच्या मूळ शुद्धरूपास परत पोचण्यासाठी ऐहिक चित्तशुद्धीची गरज आहे व म्हणून मनुष्याने ऐहिक जीवनात काही आचार-नियम पाळणे जरूर आहे, यावर याचा भर होता.

पायथॅगोरसच्या मते गणितात्मक विचार म्हणजे खरे ज्ञान त्याच्या सिद्धान्तानुसार विश्वांतील सुसंवाद व ग्रहगोलाची सुसंगतिहि गणितीय सबधावर आधारलेली आहे. त्याचा विश्वविचार द्वैतवादी आहे. समविषम, चागले-वाईट या सर्वात द्वैत असून, त्याच्या मते अशा द्वैतांतूनच सुसगति निर्माण होते. याच पथातील फिलोलॉसने सागितले की, संख्या हीच सद्वस्तु आहे आणि गणितीय कल्पना कालनिरपेक्ष, शाश्वत व अविकारी असतात म्हणून त्या सत्य आहेत याप्रमाणे पायथॅगोरससप्रदायांत, पार्मेनायडीसची 'सत्' ची कल्पना व हेरॅक्लिटसची समतोलाची कल्पना या दोन्ही असून, गणिताच्या व सख्येच्या सिद्धान्तानी त्याचा पार्मेनायडीस-हेरॅक्लिटस यामधील विरोधामुळे उत्पन्न झालेले प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न आहे. तसेच, खगोलशास्त्रावर उभारलेले त्याचें विश्वशास्त्र सौदर्यवादी व नैतिक हेतूनी भारलेलें आहे.

सॉक्रेटीसपूर्व बाकीचें तत्त्वज्ञान पार्मेनायडीसच्या निष्कर्षाशी लढा देताना दिसते जर अवती-भोवतीचें जग असत्य मानावे लागत असेल, तर पार्मेनायडीसचा अभ्युपगम सोडून दिला पाहिजे, अशी एंपेडॉक्लीस, अॅनॅक्झॅगोरस व ल्युसिपस यांची विचारसरणि होती पाचव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास पार्मेनायडीस व हेरॅक्लिटस याचा परस्परविरुद्ध अशा सत्ता-सिद्धान्तामुळे जरा मागे पडलेला प्राकृतिक शास्त्रांचा अभ्यास पुन्हा सुरू झाला. ज्ञान जास्त समृद्ध करण्याचे प्रयत्न झाले. मात्र सेंद्रिय व शारीरिक समस्याहि विचारात घेतल्या गेल्या. पार्मेनायडीस व हेरॅक्लिटस याचा समन्वय करणारे सिद्धान्तहि पुढे आले.

एंपेडॉक्लीस (इ. स. पू. ४९०–४३०) या सिसिलिअन तत्त्वज्ञानें सद्वस्तूच्या स्वरूपाचा शोध व धार्मिक भावनेचे समाधान या दोहोचा मेळ घातला. एका तत्त्वाऐवजी त्याने पृथ्वी, आप, तेज व वायु अशी चार मूलतत्त्वे मानली. व्यक्तीमधील विशिष्ट गुणांचे स्पष्टीकरण त्यानें या चार बीजतत्त्वाच्या समिश्रणाच्या कल्पनेचा उपयोग करून दिले. अॅनॅक्झॅगोरसने 'सत् हे निर्माणहि होत नाही व नाशहि पावत नाही' या एलिॲटिक तत्त्वानुसार असे म्हटले की, जितकी अमिश्र द्रव्ये अस्तित्वांत आहेत तितकी मूलद्रव्ये मानावीत ही एकत्र आली की वस्तु तयार होतात, दूर गेली की त्या नाहीशा होतात. हे पदार्थ शाश्वत, अनादि व अनत आहेत. त्यात फक्त गुणाचा फरक आहे. या जड द्रव्यांतून विश्वाची उभारणी करणारे व विश्वातीत असलेले 'नाउस' हे बौद्धिक तत्त्वहि त्याने मानले आहे आणि तो ते अतीत समजतो.

पार्मेनायडीसच्या तत्त्वज्ञानामुळे, विश्वातील गतिमानतेच्या कारणाविषयीची समस्या तत्त्वज्ञांपुढे आव्हान देऊन उभी होती ती सोडविण्यासाठी एंपेडॉक्लीसने प्रेम व द्वेष ही दोन कारणे माडली व त्यामुळे जगाचे चक्र चालू राहते आणि नैतिक क्षेत्रात हीच श्रेय व दुरिताची कारणे आहेत,

असें प्रतिपादन केले. ल्युसिपसने कदाचित् एपेडॉक्लीस व ॲनॅक्झॅगोरस यांचा समकालीन व नंतर डेमॉक्रिटसने कोणतीहि एक वस्तु कारण न मानतां अधिक शास्त्रीय उपपत्ति देण्याचा यत्न केला. त्याच्या मते, पोकळीमध्ये अणु संचार करीत असतात. ॲरिस्टॉटल म्हणतो की, पोकळीलाच त्यानी कारण बनविलें. ल्युसिपसने जगाचें स्पष्टीकरण देण्यास पार्मेनायडीसप्रमाणे स्वगतभेदशून्य, असें एकच एक तत्त्व न मानतां अनेक तत्त्वें मानली व जणू पार्मेनायडीसच्या एकतत्त्वाचे शतशः खंड करून अणुरूपाने ते पोकळीत भिरकावून दिले हा प्रत्येक खंड अथवा अणु शाश्वत, अविकारी, अनादि, अनंत, एकजिनसी आहे. एंपेडॉक्लीस व ॲनॅक्झॅगोरस या दोघांनी पोकळी मानली नाही, ल्युसिपसने मानली आहे. एंपेडॉक्लीस व ल्युसिपस या दोघांच्या मते विश्वाची उभारणी व विनाश अखंड चालू आहे. ॲनॅक्झॅगोरसचा दृष्टिकोण प्रयोजनवादी असून, विस्कळित अशा विश्वांत बुद्धीने सुसंगति आणली असें त्याने म्हटलें आहे. कारणाशिवाय काहीहि कार्य घडत नाही, ही कल्पनाहि ल्युसिपसने मांडली.

व्यक्तीचें ज्ञान म्हणजे वैश्विक ज्ञानाचाच भाग आहे, म्हणून तें व्यक्तिगत नाही. ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र या सर्व संदर्भात ज्ञानाला आदर्शवादी महत्त्व आहे; परंतु ज्ञान येते कुठून ? याला मात्र या पहिल्या खंडांतील तत्त्वज्ञांचें उत्तर आहे. ते म्हणजे ' वेदन '. पार्मेनायडीस, हेरॅक्लिटस, एंपेडॉक्लीस, ॲनॅक्झॅगोरस ह्या सर्वांच्या बाबतीत हें विधान लागू आहे. म्हणून या पहिल्या कालखंडांतले ' सत्ताशास्त्र ' जरी बुद्धिवादी असले, तरी ' मानसशास्त्र ' मात्र वेदनवादी आहे.

(२) **मानवविज्ञानवादी कालखंड** : प्राचीन तत्त्वज्ञानाचें दुसऱ्या कालखंडांतील मानवविज्ञानवादी तत्त्वज्ञानाचें केंद्र म्हणजे अथेन्स. यांत विश्वशास्त्राऐवजीं नीतिशास्त्र प्रधान झालें. विचार ब्रह्मांडाकडून पिंडाकडे वळले. सॉक्रेटीसने तत्त्वज्ञान स्वर्गातून पृथ्वीवर आणले. या काळांत, पिंडाची भौतिक बाजूहि दुर्लक्षिली गेली नाही. कारण सॉक्रेटीसच्या वेळेसच हिप्पोक्रेटिस व त्याच्या अनुयायांनी वैद्यक व शरीरविज्ञानावर लिखाण केले आहे. या नवीन दृष्टिकोणाचा प्रतिनिधि सॉक्रेटीस (इ. स. पू. ४६९–३९९) हाच फक्त तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोणांतील बदलाला जबाबदार नसून, त्या वेळच्या फिरत्या सोफिस्टांची नीतिशास्त्रीय व राज्यशास्त्रीय शिकवणूकही जबाबदार होती. अथेन्समध्ये लोकतंत्राचे दिवस होते; युद्ध व इतर राजकीय उलाढालींनी शास्त्रीय वृत्तीला अनुकूल वातावरण राहिलें नव्हते. कायदेपालनाच्या लाभाविषयीची श्रद्धा डळमळत होती. कायद्याना आव्हान दिलें जाऊं लागले होतें. थ्रेसिमॅक्स, कॅलिक्लिस हे, कायदे व्यक्तीच्या फायद्यासाठी असतात, असें म्हणत होते. शास्त्रांतहि तत्त्वज्ञ हे निरीक्षण-प्रयोगाच्या अभावी नुसत्याच बावड्या उडवितात, असा सामान्य माणसाचा समज झाला: त्याला पार्मेनायडीसचें अतीत एकतत्त्व व अणुवाद्यांचें गुणरहित अणु, या दोन्हीत रस नव्हता. अशा मानसिक पार्श्वभूमीवर पुढे आलेले ' तत्त्वज्ञ ' म्हणजे सोफिस्ट. सोफिस्टाच्या ज्ञानाची कक्षा मोठी असे व शाब्दिक वादास ते तयार असत; पण पैसे घेऊन शिकविल्यामुळे त्याच्याबद्दल चांगले मत नसे. ते शिकवितात ते खरें ज्ञानच नव्हे. आत्म्याच्या क्षुधा भागविण्यासाठी 'सद्‌गुण' व 'ज्ञान' या नावाने ज्या पदार्थाचा त्यांनी बाजार मांडला आहे, त्यांत अन्न नसून विष असतें, अशा त्यांच्याबद्दल समजुती होत्या. ज्ञानाच्या निरपेक्षतेवर सोफिस्टांचा विश्वास नसे. ज्ञान हें वेदनमूल्य असल्याने व वेदन हें व्यक्तिसापेक्ष असल्याने ' सामान्य ज्ञान ' असूच शकत नाही, अशी त्यांची संशयवादी भूमिका होती. प्रोटॅगोरस (इ स. पू. ४८०–४१०) याच्या तत्त्वज्ञानांत हा सापेक्षतावाद पाहण्यास मिळतो. ' ग्राउंड्स ऑफ रेफ्युटेशन ' हा त्याचा प्रसिद्ध ग्रंथ. मनुष्य सर्व वस्तूंचे परिमाण आहे, असें तो म्हणे. ज्याला जें वेदन होतें तें त्याच्या बाबतीत खरें व ज्याला जे चांगलें वाटतें, ते त्याच्यापुरते चांगले. गॉर्जिअस (इ. स. पू. ४८३–३७५) याने त्याच्याहि पुढे जाऊन म्हटलें की, सद्‌वस्तु, तिचे ज्ञान व तें दुसऱ्याला सागणे या तिन्ही गोष्टी अशक्य आहेत. त्याचें तत्त्वज्ञान म्हणजे अभाववाद आहे.

परंतु सॉक्रेटीसला 'सत्य' हवे होतें. शास्त्राचें कार्य म्हणजे सत्यान्वेषण, स्वत.चें अज्ञान समजणे हेंच ज्ञानाचें मूळ, वस्तूचे सत्स्वरूप समजून घेणें व त्यांची संकल्पनात्मक व्याख्या म्हणजेच खरें ज्ञान होय; आणि म्हणून ज्ञान नुसत्या वेदनांत नसून बुद्धीत आहे, अशी सॉक्रेटीसची भूमिका होती. सॉक्रेटीसच्या या सकल्पनांनाच प्लेटोने सत्-तत्त्वाची प्रतिष्ठा बहाल केली व त्यांना ' आयडिआ ' अशी संज्ञा देऊन, वस्तुजात हें असत् मानलें. पण ॲरिस्टॉटलने ' आयडिआ ' व ' वस्तु ' या प्लेटोकृत द्वैतावर हल्ला करुन, सॉक्रेटीसच्या संकल्पनेला शास्त्रीय पूर्णता आणली. सॉक्रेटीसने निरुपाधिक वा केवळ मूल्यांचें समर्थन केले व त्याचे ज्ञान झाले तर हातून चूक होणारच नाही अशी म्हणजेच सद्‌गुण व ज्ञान याच्या समीकरणाबद्दल, त्याची खात्री होती. याला ज्ञानशास्त्रीय नियतिवाद म्हणतां येईल. सद्‌गुण शिकविता येतात व सुख हा सद्‌गुणांचा परिणाम आहे, असें सॉक्रेटीसचे मत होते.

सॉक्रेटीसनंतर छोटे-छोटे पंथ उदयास आले. उदा.– युक्लिडचा मेगॅरिअन पंथ, एलिअन-एरेट्रिअन याचा पंथ; ॲंटिस्थेनिसपासून निघालेला ' सिनिक ' पंथ; ॲरिस्टिपसपासून आलेला ' सिरेनाइक ' पंथ. सिनिकांच्या मतें सद्‌गुणांमुळेच सुखप्राप्ति होते. सद्‌गुण म्हणजे इच्छा किंवा वासनाराहित्य द्रव्य, कीर्ति, मानसन्मान, कला, विज्ञान सर्व काही कुचकामाचें आहे. सिनिकांना संस्कृतीची पर्वा नव्हती. त्यानी बौद्धिक संपत्तीवरच भर दिला. याउलट सिरेनाइकपथीय ऐंद्रिय संपत्तीवर भर देणारे, सुखवादी, संस्कृतीबद्दल आस्था असलेले होते. त्याच्या दृष्टीने सद्‌गुण म्हणजे सुख भोगण्याची क्षमता. योग्य रीतीने ते भोगणें हीहि एक कला असून, उत्तम सुख शोधण्यास मर्मदृष्टि लागते, असें ते म्हणत. सुख वैयक्तिक असल्याने ज्ञानातील सामान्य घटक त्यांना मान्य नव्हता. सिनिक व सिरेनाइक दोघांनीहि ज्ञानाचें मूल्य उपयुक्ततेवर अवलंबून ठेविलें. अर्थात् त्यांना गणित किंवा भौतिक शास्त्रांत रस नव्हता. या दोन्ही पक्षांचे लोक व्यक्तिवादी असून, ते आपल्याला विश्वाचे नागरिक समजत याच सिनिक पंथाचें स्टोइक पंथांत व सिरेनाइक पंथाचें एपिक्युरियन पंथात रूपांतर झालें.

(३) **सैद्धान्तिक तत्त्वज्ञान** : ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या तिसऱ्या कालखंडांत विश्वशास्त्रीय तत्त्वज्ञान व मानवविज्ञान कालखंडातील तत्त्वज्ञान याचा मिलाफ झाला. या कालाचा ओघ उपयोगितेकडे होता; पण या कालांतील डिमॉक्रिटस, प्लेटो व ॲरिस्टॉटल या तीन व्यक्तींच्या ज्ञानलालसेमुळे त्या वेळेस सैद्धान्तिक तत्त्वज्ञानाचा विकास झाला. त्यांनी ज्ञानाच्या सर्व शाखांना हात घातला. या कालखडापासून प्रथमच तात्त्विक दर्शनांचा काल सुरू झाला. हा ग्रीक तत्त्वज्ञानांतील प्रबोधन-कालखंड होय.

डिमॉक्रिटसचे (इ. स. पू. ४६०–३६०) ग्रंथ उपलब्ध नाहीत. प्लेटोवर झाला तसा डिमॉक्रिटसवर सॉक्रेटीसचा परिणाम झाला नाही. डिमॉक्रिटसचा जडवाद सॉक्रेटीसपूर्व तत्त्वज्ञानांतून आलेला आहे व प्लेटोचा चिद्‌वाद सॉक्रेटीसच्या तत्त्वज्ञानातून आला आहे. आपल्या विकासतत्त्व-सिद्धान्तद्वारा ॲरिस्टॉटलने त्यांच्या समन्वयाचा प्रयत्न केला असून, त्याच्यामध्येहि ग्रीक तत्त्वज्ञानाचें पूर्ण दर्शन होतें.

डिमॉक्रिटसचें तत्त्वज्ञान म्हणजे ग्रीक तत्त्वज्ञानांतील पहिले तात्त्विक दर्शन. तो व प्लेटो दोघांच्याहि मतें ज्ञानाचा उगम वेदनांत नसून बुद्धीत आहे. दोघेहि बुद्धिवादी आहेत. दोघेहि दोन प्रकारच्या ज्ञानांना अनुसरून दोन सत्ता मानतात व दोघेहि सत् जगाला 'आकार' म्हणतात; पण आकाराचा अर्थ मात्र दोघांत वेगळा आहे. डिमॉक्रिटसचें तत्त्वज्ञान जडवादी असून, त्याने निसर्गविषयक अणुवादी शास्त्रीय सिद्धान्त मांडला व सर्व गुणाचे उपपादन त्याने अणूच्या संख्येच्या परिभाषेत केलें. मानसिक जीवनाचीहि अणूच्या परिभाषेत उपपत्ति दिली. त्याचें भौतिकशास्त्र यांत्रिकतावादी आहे. वेदन म्हणजे वस्तूतून काही प्रवाह बाहेर येऊन ते इंद्रियावर परिणाम करतात. प्रतिमा वस्तूंचे प्रतिनिधित्व करतात, या अर्वाचीन कल्पनेचें मूळ येथे आहे.

डिमॉक्रिटसचें नैतिक तत्त्वज्ञान पुढीलप्रमाणे आहे : वेदनमूलक सुख आभासमय व अनिश्चित असून, शाश्वत सुख, खरे ज्ञान व मर्मदृष्टि यांतच आहे. ज्ञानानेच वासनांवर विजय मिळून प्रशांतता मिळते. हाच खरा आदर्श.

प्लेटोचा (इ. स. पू ४२७–३४७) काल म्हणजे पुनर्रचनेचा काल आहे. त्याच्या सर्वंकष तत्त्वज्ञानांत सत्ताशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र व मानसशास्त्राचे प्रश्न अंतर्भूत आहेत. प्लेटोने आपल्या सत्ताशास्त्रांत श्रेयसला आयडिआंच्या जगांत सर्वोच्च स्थान दिलें आहे व तें मानवाला बुद्धिगम्य आहे, असें म्हटलें आहे. जन्माजन्मांतील मधल्या काळांत आत्म्यास आयडिआंचें दर्शन होतच असतें. शरीरामुळे आत्म्याची दृष्टि मलिन झालेली असली, तरी खडतर बौद्धिक व नैतिक तपश्चर्येच्या आधारे मानवाला वरेंचसे ज्ञान हस्तगत करतां येतें, अशी प्लेटोची श्रद्धा होती. म्हणून प्लेटोचें मानसशास्त्र सांगतें की, आपली शक्ति ऊर्जेकडून व क्षुधेकडून कमी केली की ती बुद्धीकडे वळते.

प्लेटोचा आयडिआंचा सिद्धान्त म्हणजे ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा कळस होय. तो जितका महत्त्वाचा तितकाच अवघडहि आहे. त्याने व्यावहारिक जग आयडिआंहून निराळे कल्पिले आहे. प्लेटोच्या संकल्पनात्मक आयडिआंत, आयडिआ व व्यवहार या द्वैतांत, आयडिआ ही नैतिक, तार्किक, भौतिक सर्वाचें अधिष्ठान आहे या कल्पनेंत, आयडिआंचे ज्ञानच सर्वश्रेष्ठ या म्हणण्यांत, न्यायाची मूलभूत कल्पना ही समतोल आहे. या मतांत पूर्वीच्या सर्व विचारधारांचा संगम झालेला आहे. नि.श्रेयसाच्या आयडिआला त्याने सर्वश्रेष्ठ मानले व ईश्वरहि म्हटलें आहे. 'रिपब्लिक' नांवाच्या आपल्या प्रसिद्ध संवादांत त्याने बुद्धीवर आधारलेले असें आदर्श राज्याचें चित्र रंगविले. त्याला विशिष्ट वस्तूंत रस नव्हता तर 'वस्तु-सामान्यां'त होता. त्याचें नैतिक ध्येयहि व्यक्तीचें सुख हें नसून मानवजातीचे सुख आहे. मानवतेचें सेंद्रिय संघटन राज्यांत होतें म्हणून त्याचें नैतिक ध्येय राज्यशास्त्रीय बनले. ग्रीक विचारपरंपरेंत व्यक्तीला महत्त्व येत होतें, अशा वेळीं प्लेटोने राज्याला सामर्थ्यशाली करण्याचा सिद्धान्त मांडला. रिपब्लिक, फीडो, सिपोसिअम, थिॲटिटस, पार्मेनायडीस वगैरे सरस व अजोड संवादांतून त्याने आपलें तत्त्वज्ञान मांडून तत्त्वज्ञानाच्या सर्व शाखांत भर घातली. अर्वाचीन तत्त्वज्ञानातील अनेक संकल्पनांचीं मुळेहि प्लेटोंत मिळतात.

त्याने ॲकॅडेमी नांवाची शिक्षणसंस्था स्थापिली होती. ॲकॅडेमीत त्याच्यानंतर ल्युसिपसने आयडिआचा सिद्धान्त थोडयाफार फरकाने माडला. झेनॉक्रिटस ॲकॅडेमीचा खरा प्रतिनिधि होय. फिलिपस ऑफ ओपस, क्रेटर वगैरे तत्त्वज्ञहि ॲकॅडेमीत होऊन गेले

परतु प्लेटोचा बौद्धिक वारसा सांगण्याइतक्या पदवीला फक्त ॲरिस्टॉटल (इ. स. पू. ३८४–३२२) पोहोचला. ॲरिस्टॉटल वीस वर्षे प्लेटोचा शिष्य व स्नेही होता. मेटॅफिजिका, फिजिका, डी ॲनिमा, पोएटिका, नायकोमॅकिअन एथिक्स वगैरे याचे शेलके ग्रंथ त्याच्या सव्यसाची प्रज्ञेची साक्ष देतात. त्याच्या व्यवहारनिष्ठ प्रज्ञेला अतीत आयडिआंचा काही उपयोग नव्हता. प्लेटो नसता तर त्याने डिमॉक्रिटसचा अणुवादच कळसास नेला असता. प्रयोजनवाद व आकारांचें मूल्य हा ॲकॅडेमीचा वारसा मात्र त्याने जतन केला. तत्त्वमीमांसा, भौतिकशास्त्र, व नीतिशास्त्र या प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाच्या तिन्ही भागांच्या अभ्यासाची पूर्वतयारी ठरेल अशी, शास्त्रीय ज्ञानाचें स्वरूप, आकारांचा सिद्धान्त व विचारांच्या नियमांचा सिद्धान्त सांगणारी एक प्रस्तावना त्याने जोडली. ॲरिस्टॉटलचें तर्कशास्त्र म्हणजे एक पूर्ण ज्ञानशाखाच आहे. मात्र तें अटळपणें त्याच्या सत्ताशास्त्राशी जोडलें गेलें. सामान्य ही सद्‌वस्तु आहे, हें त्याला मान्य आहे; पण सामान्य व विशिष्ट यांत संबंध साधू न शकणाऱ्या प्लेटोच्या संकल्पनांना त्याचा विरोध होता.

तर्कशास्त्रांतील सिद्धता म्हणजे सामान्यांतून विशिष्टाचें निगमन करणें. या त्याच्या कल्पनेंतूनच आकारिक तर्कशास्त्र-संविधान वगैरे जन्मास आले. ॲरिस्टॉटलने विकासतत्त्वद्वारा एलिॲटिक व हेराक्लायटियन तत्त्वांतील विरोध नाहीसा केला. डिमॉक्रिटसने अणु व त्यांची गति, प्लेटोने आयडिआ व त्यांतील अंतिम कारण हीं घटनांची कारणें मानलीं; पण ॲरिस्टॉटलने सत् म्हणजेच आपला विकास करून घेणारा सारभूत गुण असें म्हटलें. वस्तूंचा शुद्ध आकाराच्या दिशेने विकास होत असतो व तोच ईश्वर. हा स्वत: स्थिर असून सर्वांना आपल्याकडे खेचत असतो. अशा तऱ्हेने त्याच्या तत्त्वज्ञानांत एकेश्वरवादाची शास्त्रशुद्ध स्थापना झाली. हा शुद्ध चैतन्य आहे म्हणून चैतन्यात्मक ईश्वरवादाला ग्रीक शास्त्राचें परिपक्व फल म्हणतां येईल.

ॲरिस्टॉटलने लिसिअम नांवाची संस्था सुरू केली होती. थिओफ्रॅस्टसने ॲरिस्टॉटलचें तत्त्वज्ञान पुढे चालवून ईश्वर व विश्व यांतील संबंधांतील अडचणींची चर्चा केली. बुद्धितत्त्वाला त्याने अतीत मानून त्याचाहि विकास होतो, असें म्हटले. स्ट्रॅटोने शुद्ध जडद्रव्याप्रमाणे शुद्ध आकार मानणे ही चूक आहे, असें म्हटलें. ॲरिस्टॉटलच्या मृत्यूबरोबरच ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या तिसऱ्या कालखंडाची समाप्ति झाली.

(४) हेलेनिस्टिक रोमन तत्त्वज्ञान : ॲलेक्झँडरने नवनवीन प्रांत पादाक्रान्त करून नगर-राज्यांची सत्ता जवळ-जवळ संपुष्टांत आणली होती; परंतु ग्रीक जनमनावर नगर-राज्यावरील विश्वासाचा अंमल चालून राहिला. या कालखंडांत ग्रीक व पौर्वात्य संस्कृतींचा मिलाफ सुरू झाला आणि रोमन साम्राज्याची स्थापना व ख्रिश्चन धर्माची स्थापनाहि झाली.

त्या काळांत सुरुवातीस एक तऱ्हेचा आशावाद, आत्मविश्वास, मानवी शक्तीबद्दल विश्वास व बुद्धीचे वर्चस्व दिसतें; पण हळूहळू युद्धे होत गेलीं तसतशी काहीशी निराशा व असुरक्षिततेची भावना दिसून येऊं लागली. तिचें प्रतिबिंब या काळांतील तत्त्वज्ञानांत दिसते व्यक्तीच्या क्षुद्रतेच्या व असहायतेच्या भावना वर आल्या. आयुष्याला उपयोगी असें ज्ञान मिळविण्याचा प्रश्न पुढे आला. अभ्यासू वृत्तीचे लोक ज्ञानाच्यामागे लागले. त्यांच्या तत्त्वज्ञानांतून मूलगामी विचार वर आले नाहीत. गरिबी, गुलामगिरी यांनी दबलेल्या लोकांना मुक्तीचें आश्वासन देणारें गूढवादी तत्त्वज्ञान भुरळ घालू लागलें व अखंड शांति आणि स्वयंपूर्णता शिकविणारी दर्शने उदयास आली. हें तत्त्वज्ञान व्यक्तीभोवती गुंफलेले व नैतिक स्वरूपाचें होतें. या हेलेनिस्टिक-रोमन कालखंडाचे दोन उपखंड आहेत : (अ) नैतिकताप्रधान, (ब) धार्मिकताप्रधान.

(अ) स्टोइक पंथाचा संस्थापक सिटिअमचा झीनो (इ. स. पू. ३४०–२६५) याच्या मतें विश्व यदृच्छेने अस्तित्वांत येत नसून, तें ईश्वराची बुद्धिपुरस्सर निर्मिति आहे मनुष्य पशूसारखा असला, तरी बुद्धीने तो ईश्वरी अंशांत सहभागी होतो. बुद्धीच्या तंत्राने चालणें हेच योग्य. इच्छा, वासना हे बुद्धीचे रोग आहेत. सुख नव्हे तर सद्‌गुण हेंच नि:श्रेयस आहे. वासनारहितता हा स्टोइकांचा आदर्श होय. ॲरिस्टॉटल-प्रमाणेच त्यांना द्रव्य व आकार हे द्वैत अमान्य होतें. त्याचें तत्त्वज्ञान जडवादी सर्वेश्वरवाद आहे. सत्ताशास्त्रांत त्यांनी बुद्धीचें सार्वभौमत्व मानले. त्यांचें नीतिशास्त्र मात्र द्वैतवादी आहे; कारण तेथे बुद्धि व भावना यांत झगडा आहे आणि बुद्धीचें वर्चस्व मानलें आहे. विश्वबंधुत्वाची कल्पना स्टोइक लोकांचीच; त्यांच्या मतें आदर्श समाज म्हणजे जेथे सर्वजण एकत्र येतात तें 'विश्वनगर'. सिनिक लोकांप्रमाणे येथेहि सद्‌गुणाला महत्त्व असलें, तरी स्टोइकांनी जीवनांतील इतर मूल्यवान् गोष्टींना दुय्यम का होईना, महत्त्व दिलें.

क्रिसिपसने ज्ञानशास्त्र, तर्कशास्त्र व भाषाशास्त्र यांत भर घातली. लोगॉस ही वैश्विक शक्ति विश्वाचें उपादान व त्याच्या विकासाचें कारण म्हणून मानली आहे. ऱ्होडसच्या पॅनिटिअसने स्टोइक तत्त्वें रोमला आणली व ती व्यवहारांत आणण्यावर भर दिला. विलॲन्थिस, डायोजिनस, अपॉलोडोरस हे या पंथांतील आणखी तत्त्वज्ञ होत.

स्टोइक व एपिक्युरिअन पंथांचा अंमल चौथ्या शतकाच्या शेवटापासून सुरू झाला. एपिक्युरिअन पंथाचा संस्थापक एपिक्युरस याच्या मते देवांची भीति व मृत्यूत्तर जीवनाची भीति हें मानसिक त्रासाचें महत्त्वाचें कारण होय. डिमॉक्रिटसची विश्वाच्या उत्पत्तीची अणुवादी मीमांसा या भीतींतून मनाला सोडवितें. ईश्वर आहे; पण तो आपल्या भानगडीत पडत नाही. मृत्यूनंतर सूक्ष्म अणूंचा आत्मा सर्वत्र विखुरला जातो. मी आहें तोंवर मृत्यु नाही व मृत्यु आहे तेव्हा मी नाही, अतएव मृत्यूला भिण्याचें कारण नाही. डिमॉक्रिटसने अणूंच्या गतीला यांत्रिक म्हटलें होते. एपिक्युरसने मात्र अणूला आपल्या मार्गातून किंचित् बाजूला होण्याची शक्ति दिली. यामुळे विश्वाची उत्पत्ति शक्य होते. एपिक्युरिअन लोकांना दैववाद मान्य नाही. नि:श्रेयस म्हणजे सुख. मात्र त्यांनी सिरेनाइकाप्रमाणे शारीरिक सुखदुःखावर भर देण्याऐवजी मानसिक सुखदुःखावर दिला व स्वैराचाराचा निषेध केला. स्टोइकांप्रमाणेच त्यांनी तत्त्वचिंतनात्मक वृत्तीला सुखाहून जास्त मानलें. अखंड शांति हें त्यांचें ध्येय आहे. ते मिळविण्यासाठी व्यक्तीला समाजाभिमुख व्हावें लागतें. एपिक्युरिअन लोकाचा नैतिक व्यक्तिवाद डिमॉक्रिटसच्या अणुवादांतून आला, असें झेलर म्हणतो. एपिक्युरिअन लोक धर्माच्या विरुद्ध होते; परंतु आश्चर्य म्हणजे त्यांचीं स्वतःची पुराणें सुरू झाली.

स्टोइक व एपिक्युरिअन ह्या दोघातहि आदर्श मनुष्याची कल्पना प्रकर्षाने दिसून येते. त्याचे मार्ग भिन्न असले, तरी स्टोइकांची वासना-रहितता व एपिक्युरिअनांची अखंड शांति यात साम्य आहे. दोघांच्याहि मतें तत्त्वज्ञानाला सैद्धान्तिक नसून व्यावहारिक महत्त्व आहे. ज्ञान वेदन-मूलक असते, हें दोघेहि मान्य करतात. त्याचें सत्ताशास्त्र जडवादी व मानसशास्त्र वेदनवादी आहे.

ल्युक्रिटसने (इ. स. पू. ९८–५४) आपल्या 'डी रेरम नेचुरा' ह्या काव्यांत एपिक्युरिअन तत्त्वज्ञान मांडले व एपिक्युरिअन तत्त्वज्ञानाचा प्रचार रोमन लोकांत केला. त्याने निसर्गालाच देवता बनविलें. 'निसर्गाकडे चला' हा त्याचा महामंत्र होता. बौद्धिकता हा विश्वाचा स्वभाव आहे म्हणून ऐंद्रिय वेदनांच्या आहारी न जातां बुद्धीप्रमाणे वागावें. एपिक्युरिअन तत्त्वज्ञानात बौद्धिक धर्म व नैतिक उदात्तता होती. मात्र त्यांतील सुखवाद व सद्‌गुणाला दिलेल्या दुय्यम स्थानामुळे इतर तात्त्विक पंथ त्यावर नाराज होऊन स्टोइकांचीच पकड जनमनावर जास्त बसली.

या नैतिक तत्त्वज्ञानाखेरीज या कालांत संशयवादहि प्रचलित होता. पिऱ्होच्या (इ. स. पू. ३६५–२७५) मतें सर्व दुराग्रही मतें म्हणजे नुसता गोंधळ होय. स्पष्ट किंवा स्वयंसिद्ध असें सत्य काहीच नसतें. त्याबद्दल मतैक्यहि नसतें. या संशयवादाचा नैतिकतेवरहि परिणाम झाला. सत्यज्ञानच नाही, तेव्हा योग्य कृति करणेंहि अशक्य, म्हणून शक्यतों कृतीपासून दूरच राहावें म्हणजे चूक होत नाही व अखंड शांति मिळते. आर्सेसिलॉस (इ. स. पू. ३१५–२४१) हा न्यू ॲकॅडेमीचा संस्थापक असून त्यानेहि संशयवादी तत्त्वज्ञानच मांडलें. एलियाच्या झीनोने संकल्पनांद्वारा मांडलेल्या तत्त्वज्ञानावर त्याने टीका केली. त्याच्या मतें विधान न करणें हेच शहाणपणाचें आहे, आणि हेहि विधान ज्ञान या पदवीला पोचतां कामा नये. न्यू ॲकॅडेमीतील दुसरा संशयवादी तत्त्वज्ञ म्हणजे कार्नीअडस. दुरित अस्तित्वांत असल्याने ईश्वरास्तित्वाचा प्रयोजनवादी युक्तिवाद त्याला अमान्य होता. त्याने तर्कशास्त्रांतील संविधानात्मक युक्तिवादावरहि हल्ला केला. कारण आधारवाक्य म्हणून घेतलेलें विधान स्वयंसिद्ध नसतें आणि तें सिद्ध करण्यासाठी दुसरें व पुन: तिसरें सविधान लागत असल्याने अनवस्थाप्रसंगाला तोंड द्यावें लागतें. ॲग्रीप्याच्या तत्त्वज्ञाने पुढे याच युक्तिवादाचा विकास केला. ॲलेक्झँड्रियाचे एनिसिडिमसने पिऱ्होचा वारसा चालविला. वेदनाच्या क्षणिकतेवर त्याने भर दिला. दुसऱ्या शतकाच्या शेवटीं सेक्स्टस एंपिरिकसने कारणतेच्या सिद्धान्तांतील अनेक अडचणी दाखविल्या. कार्यकारणांतील कालिक संबंध दाखविणे कठीण आहे, कारणता सापेक्षच मानली पाहिजे व काहीच निरपेक्षपणें कारण किंवा कार्य नाही, असे तो म्हणे. त्याच्या मतें कर्त्या ईश्वराची कल्पनाहि गाळली पाहिजे.

न्यू ॲकॅडेमीतील लोकांनी संशयवादाला लॅरिसाच्या फायलोनंतर फाटा दिला. फायलोच्या (इ. स. पू. पहिलें शतक) तत्त्वज्ञानांतहि

पुरेपूर संशयवाद नव्हता. अँटिओकस व त्यानंतरच्या तत्त्वज्ञांनी प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांचें एकमत असलेल्या सिद्धान्तान्वये तत्त्वज्ञानांत एक-वाक्यता आणूं पाहिली.

सिसरो (इ स. पू. १०६–४३) याने सर्वांना साधारण असा काही नैसर्गिक नियम असून, त्यातूनच नैतिक नियम निष्पन्न होतात, असें सांगितले. त्याचें तत्त्वज्ञान संग्रहवादी होते. स्टोइक नीतिशास्त्रांतून ज्या अनेक कल्पना पुढे आल्या, त्या सर्वांतूनच सिसरोने निसर्गाने व बुद्धीने ठरविलेल्या जीवनाच्या नियमांची कल्पना काढली आणि हीच पुढे रोमन विधिशास्त्राचा आधार बनली.

या कालातील तत्त्वज्ञानी ईश्वर व मनुष्य यांतील गूढ संबंधाला जास्त तात्त्विक स्वरूप देण्याचा प्रयत्न केला. स्वत.च्या बळावर आपण आदर्शा-प्रत जाऊं असें त्यांना वाटेना, व अशत ईश्वरी मदतीकडे ते वळले. अर्थातच तत्त्वज्ञानावर धार्मिकतेची छाप पडली अशा रीतीने हेलेनिस्टिक-रोमन कालखंडांतील दुसऱ्या उपखडाला सुरवात झाली. या तत्त्वज्ञानामुळे प्लोटायनसच्या तत्त्वज्ञानाची पूर्वपीठिका तयार झाली.

(ब) या कालखडात प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाचा धर्मशास्त्राच्या दृष्टीने विकास झाला. या तत्त्वज्ञानाचे केंद्र अॅलेक्झँड्रिया शहर होते. ज्यू लोकाच्या कल्पनावरहि ग्रीक व पौर्वात्य कल्पनांच्या मिलाफाचा प्रभाव पडला आणि तो त्यांच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानांत स्पष्ट दिसतो. पहिल्या शतकांतील 'फायलो द ज्यू' याच्या संग्रहवादी तत्त्वज्ञानावर धर्माची दाट छाया व गूढवादाकडील कल दिसून येतो. त्यांत ग्रीक तत्त्वज्ञान व ज्यू ईश्वरशास्त्र यांचे मिश्रण आहे. प्रमाणग्रंथांचा शब्दश: अर्थ न घेतां त्यामागची भूमिका पाहून अर्थ लावला पाहिजे. लोगॉस हा ईश्वर व मनुष्य यांतील मध्यस्थ आणि दुय्यम ईश्वरच आहे, या त्याच्या कल्पनेने ईश्वर व विश्व यांतील द्वैत सौम्य झाले. त्याच्या मते ईश्वरापासून पायरी-पायरीने विश्व येते, तसें उलट आपण विश्वाकडून ईश्वराकडे गेलें पाहिजे; पण त्यासाठी मध्यस्थाची गरज नाही. उन्मनी अवस्थेत ईश्वराचा साक्षात्कार होतो.

स्टोइक पंथांतील तत्त्वज्ञहि या कालाला अनुसरून धार्मिक स्वरू-पाचें तत्त्वज्ञान मांडीत होते. पहिल्या व दुसऱ्या शतकांतील तत्त्वज्ञान मुक्तीचें तत्त्वज्ञान बनलें. सेनेकाचें (इ. स. ४ ते ६५) तत्त्वज्ञान जास्त करून नैतिक आहे; पण तें जुन्या स्टोइक पंथाला धरून नव्हतें. मनुष्याला दुर्बल व पापी कल्पून आणि भावना व वासना यांचें सामर्थ्य ओळखून सेनेकाने शरीर व मन यांत तीव्र भेद केला. शरीरांतून सुटण्याची ओढहि सेनेकांत कित्येकदा दिसते. त्याच्या मतें मनाची शुद्धता ही ईश्वराची खरी पूजा होय, यज्ञयाग नव्हे. याच शतकांतील दुसरा महत्त्वाचा तत्त्वज्ञ एपिक्टिटस. तत्त्वज्ञान म्हणजे सद्गुण मिळविण्याचें प्रशिक्षण असे तो म्हणतो. ईश्वर मनुष्याची काळजी घेतो, अशी त्याची श्रद्धा होती. शरीर व मन यांत त्यानेहि भेद केला. सर्वसाधारण नैतिक तत्त्वें निसर्गत.च आपल्यांत असतात. विश्वाच्या प्रक्रियेलाच शरण गेलें पाहिजे. सर्व माणसे ईश्वराला सारखीच आहेत, म्हणून परोपकारांत गढलें पाहिजे, असे तो म्हणे. मार्कस ऑरेलिअस (दुसरें शतक) याने आपल्या 'मेडिटेशन्स' या ग्रंथांत म्हटले की, विश्वाच्या व्यवस्थेंतून व विशेष ईश्वरी आविष्कारांतून ईश्वराला असलेली मनुष्याबद्दलची काळजी स्पष्ट दिसते. म्हणून निसर्गात जें घडेल ते स्वीकारलें पाहिजे. बाह्य वस्तूंत चांगले किंवा वाईट काहीच नाही. अंतरात्म्याची तेवढी उपासना केली पाहिजे. मार्कस ऑरेलिअसच्या तत्त्वज्ञानांतहि परोपकाराला स्थान आहे. स्टोइकांचें नीतिशास्त्र सर्व मानवतेला कवटाळणारें होते. त्यांच्या सर्वेश्वरवादाकडेहि लोक आकृष्ट झाले. मनुष्य व ईश्वर यांतील सख्याच्या त्यांच्या कल्पनेत ख्रिश्चन तत्त्वज्ञानाची पूर्वतयारी दिसते.

या कालखंडांतील नवपायथॅगोरसवादांत प्लेटोवादाची तत्त्वेंहि होती. यांचा प्रतिनिधि अपोलोनिअस याने शरीर व मन यांतील द्वैतावर भर दिला आणि आत्म्याच्या मुक्तीसाठी निरनिराळे उपचार सांगितले. या वेळेच्या पायथॅगोरसवादांत संख्येचा सिद्धान्त व पायथॅगोरस, प्लेटो, ॲरिस्टॉटल व स्टोइक या सर्वांची तत्त्वें होती. मात्र आध्यात्मिक उपा-सनेला महत्त्व आले होतें. शुद्ध चारित्र्याला मान होताच. थोडक्यांत येथे पायथॅगोरसवाद धर्माच्या स्वरूपांत शिल्लक होता.

खिरोनियाचा प्ल्युटार्क (इ. स. १०० चा सुमार) हा प्लेटोवादी होता. हा इतिहासकारहि आहे. ॲरिस्टॉटल, स्टोइक व नवपायथॅ-गोरसवाद यांचा याच्यावर प्रभाव आहे. सैद्धान्तिक प्रश्नाकडे याचें लक्ष कमी असून नैतिक व धार्मिक बाबींकडे जास्त असे. त्याने स्टोइक व एपिक्युरिअन यांच्याविरुद्ध प्लेटो-ॲरिस्टॉटलचें नीतिशास्त्र सांगितलें. त्याच्या नीतिशास्त्राचा धर्माशी संबंध आहे. प्ल्युटार्कच्या तत्त्वज्ञानांत यतित्ववाद नाही. तात्त्विक व धार्मिक सिद्धान्त एकत्र आणून तो परंपरेस अनुसरून राहिला. त्याचें तत्त्वज्ञान समझोता घडविणारें व ईश्वरवादी आहे.

या काळांत हळूहळू ख्रिश्चन धर्माचीं तत्त्वें ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या परि-भाषेत मांडली जाऊं लागलीं. जस्टिन (दुसऱ्या शतकाचा मध्य) म्हणतो की, ईश्वराने स्वत.चा मनुष्याच्या बुद्धीच्या रूपांत आविष्कार केला आहे; पण ती मलिन झाल्याने त्याने मोझेससारख्या विभूतींद्वारा व ग्रीक शास्त्रज्ञांद्वारा पुन. स्वत.ला आविष्कृत केलें. पूर्ण आविष्कार ख्राइस्टमध्ये झाला. अशा रीतीने त्याने ग्रीक तत्त्वज्ञानांत ख्रिश्चन मतें रोवूं पाहिली. टर्टुलियनच्या मते ईश्वराने आविष्कृत केलेलें ज्ञान व आपण मिळविलेले ज्ञान यांत केव्हाहि फरक राहणारच, म्हणून ग्रीक शास्त्राच्या साखळ्या तटातट तोडून आविष्कृत धर्माला शरण गेलें पाहिजे. टर्टुलियन ग्रीक शास्त्राचा विरोधक होता.

तिसऱ्या शतकाच्या सुरुवातीस ख्रिश्चन ईश्वरवाद प्रामुख्याने पुढे मांडला जाऊं लागला. क्लेमंटच्या (मृ. २१७) मतें दुरित हें कर्म आहे, द्रव्य नाही. म्हणून ईश्वराने ते निर्माण केलें, असें म्हणतां येत नाही. ओरिजेन (१८५–२५४) असें सांगत असें की, न्यू टेस्टॅमेंटचा शब्दश: व खरा अर्थ वेगळा आहे आणि तो समजावून घेतला पाहिजे. ओरिजेन-मध्ये प्लेटोवाद व सृष्टिसर्जक इच्छाशक्ति यांचा संगम दिसतो, आत्म्याचें जग शाश्वत अशा दैवी संकल्पांतून आलें. कालांत व वेदनिक जगांत गुरफटलेल्या आत्म्यांच्या पापाने जडता उत्पन्न झाली व त्यांच्या शुद्धी-करणाने ती नाहीशी होईल. इच्छाशक्ति व व्यक्ति यांचा एकमेकींशीं विशेषत: दैवी असीम व्यक्तितत्त्वाशीं संबंध, हाच सत्तेचा खरा अर्थ आहे. या कल्पनेत ग्रीक व ख्रिश्चन कल्पनांचें मिश्रण दिसतें.

पहिल्या व दुसऱ्या शतकांत प्रचारांत आलेल्या ज्ञानवादी पंथांतील (ग्नॉस्टिक) लोकांची शिकवणूक धार्मिक होती. व्हॅलेंटिनसला यांचा प्रतिनिधि म्हणतां येईल. त्यांनी ख्रिश्चन ईश्वरशास्त्र निर्माण करण्याचा

प्रयत्न केला उदा.– ईश्वर व विश्व, विश्व व मनुष्य यांत द्वैत आहे; विश्वाच्या पाशांतून सुटून मूळ स्थितीला गेले पाहिजे आणि त्यासाठी ईश्वर दूताकडून ज्ञान देतो.

तिसऱ्या शतकांत ज्ञानवाद्यांचा प्रभाव व जुनी पर्शिअन पुराणें यांतून मॅनी आणि त्याच्या अनुयायाचा मिश्र धर्म निर्माण झाला. या धर्मातील कल्पना म्हणजे शुभ व दुरित दोन्ही शाश्वत आहेत. विश्वाची उभारणी म्हणजे या दोघांचे मिश्रण, मनुष्यांतहि हे दोन्ही भाग मिश्रित आहेत, मुक्ति म्हणजे ते वेगळे होणे.

नवप्लेटोवाद हा या कालांतील सर्वांत महत्त्वाचा प्रवाह आहे. यात ईश्वर व विश्व यांतील द्वैत गृहीत असून, तें नाहीसे करणें, हे त्याचें ध्येय आहे. प्लॉटिनसने ईश्वराबरोबर दुरिताचे अधिष्ठान म्हणून जडद्रव्यहि मानलें. या मतप्रवाहांत प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाविरुद्ध असा व्यक्तिवादी विचार आहे. जगाचे पूर्ण ज्ञान बुद्धीने होईल, याबद्दल त्यांत शंका घेतली असून तिला साक्षात्कारजन्य ज्ञानाची जोड दिली पाहिजे, असें प्रतिपादन आहे. नवप्लेटोवादांत बौद्धिक संशोधनाचें महत्त्व खूपच कमी झालें. या तत्त्वज्ञानाचा कल यतित्ववादाकडे आहे. नवप्लेटोवादांत पुढील गूढवादाची मुळें सापडतात.

इनीअड्स्कर्ता प्लॉटिनस हा २०४–२६९ ह्या कालांतील सर्वांत महत्त्वाचा तत्त्वज्ञ आहे. ग्रीक व हेलेनिक तत्त्वें धार्मिक सिद्धान्तात त्याने एकत्र आणली. आत्म-संवित्‌ची कल्पना प्लॉटिनसमध्ये दिसून येते. हे जग अतींद्रिय जगाची छाया आहे. आत्मा क्रियाशील आहे ही कल्पना मानसशास्त्र व नीतिशास्त्र यातून सत्ताशास्त्र व धर्मशास्त्र यांत गेली, म्हणून जग आत्म्यांतून आलेच कसे, ते बघण्याची जरूर भासली. किंबहुना विश्वाचे हे अध्यात्मीकरण प्राचीन तत्त्वज्ञानाचा शेवटचा टप्पा मानतां येईल. सत् एक असून त्याबद्दल काही बोलतां येत नाही, असे प्लॉटिनस म्हणतो. सत्-तत्त्वाचें पूर्णत्व उफाळून उतू गेल्याने त्यांतून जग निर्माण होते. हाच त्याचा निर्गमनवाद. जड म्हणजे असत् वस्तु. आत्म्याची उत्पत्ति ईश्वरांतून आहे व त्याला तिकडेच गेले पाहिजे. सद्‌गुण व चित्तशुद्धि यांच्या साहाय्याने मनुष्य ऐंद्रिय गोष्टींकडून आध्यात्मिक सौंदर्याकडे जातो व मग आत्मज्ञान झाल्यावर उन्मन होऊन स्वत.ला विसरतो आणि ईश्वराच्या रूपांत मिसळतो हेच प्लॉटिनसचें 'एकटयाने एकटयाकडे उड्डाण.'

पॉर्फिरी (२३०–३००) या प्लॉटिनसच्या शिष्याने ॲरिस्टॉटलच्या पदार्थवैज्ञानिक ग्रंथावर भाष्य लिहिले. त्यानेहि मन व शरीर यांत भेद करून, शरीरापासून मुक्त झालें पाहिजे, असें प्रतिपादन केले आणि पवित्र जीवन व शुद्ध विचार हीच खरी ईश्वराची उपासना मानली. यानंतरचा या पंथांतील आयाब्लिकस हा तत्त्वज्ञ म्हणण्यापेक्षा विशेषेंकरून ईश्वरशास्त्रज्ञ होता.

यानंतर प्लेटो व ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासामुळे नवप्लेटोवादांत थोडा बदल झाला. प्रकटीकृत ज्ञान व बुद्धि यांत प्ल्युटार्कने फरक करून बुद्धीने धार्मिक ज्ञान पारखून घ्यावे, असे म्हटलें. तो स्वत: मात्र अंधश्रद्धांपासून मुक्त नव्हता. प्रॉक्लस (४१०–४८५) याने एकातून नानात्व कसें येतें, याचा तार्किक आराखडा तयार केला.

अशा रीतीने या कालखंडांत सद्‌गुणांच्या साहाय्य ने साक्षात्कार करून घेणे व ईश्वरैक्य यांवर भर दिला गेला. पूर्वीचें तत्त्वज्ञान व ईश्वरशास्त्र पद्धतशीर रीतीने मांडले गेले. विश्वशास्त्रीय सत्ताशास्त्रावर नीतिशास्त्र व धर्मशास्त्र याचा पगडा बसला. ख्रिश्चन धर्माला आकार येऊं लागला. ग्रीक दृष्टि जगाच्या सारभूत तत्त्वावर खिळलेली होती. ग्रीकांनी जगाच्या उत्पत्तीचा तपशील, मनुष्याची स्थिति वगैरेकडे त्या मानाने दुर्लक्ष केले नवप्लेटोवादानेसुद्धा धार्मिक बाजूवर भर दिला; पण पूर्णातून अपूर्ण येणें हें नैसर्गिक प्रक्रियेचें अंग मानलें व पूर्णाकडे परत जाण्यांत मुक्ति मानली ख्रिश्चन तत्त्वज्ञानाने मात्र प्रथमपासूनच विश्वाच्या पसाऱ्यांत व्यक्तीच्या अनुभवाला केंद्रस्थान दिले व विश्व ही फक्त रंगभूमि मानली. त्याचे प्रेमाचें तत्त्व, मानवतेच्या एकात्मतेची जाणीव, पापाबद्दलची खात्री व मुक्तीबद्दल श्रद्धा या गोष्टीहि त्यांत घातल्या गेल्या. ख्राइस्टला जगाच्या इतिहासाचा केंद्रबिंदु मानले जाऊ लागले. मनुष्य व त्याची परमागति हा मुख्य विषय झाला. हेलेनिस्टिक-रोमन कालखंडांत नवप्लेटोवादाने मनुष्याला महत्त्व दिले; पण ख्रिश्चन तत्त्वज्ञानाने त्याला सृष्टीचा मुकुटमणीच बनविले. सत् व परिवर्तनीय जग या संकल्पनापासून प्राचीन कालखडांतील तत्त्वज्ञानाला सुरुवात झाली, ते तत्त्वज्ञान ईश्वर व मनुष्य येथे येऊन थांबलें.

इ. स. ५२९ मध्ये सम्राट् जस्टिनिअन याने प्लेटोची ॲकॅडेमी बंद केली.

ग्रीक तत्त्वज्ञानाला ऐतिहासिक महत्त्व आहेच; पण इतरहि वैशिष्टयपूर्ण गोष्टी तेथे आहेत. युरोपच्या बौद्धिक जीवनाचें तें एक आवश्यक अंग आहे. ग्रीकाच्या मूलभूत संकल्पना पुढील तत्त्वज्ञानाला आधारभूत झाल्या. शिवाय त्याच्या वेळेस विचाराच्या आशयाहून भिन्न अशी विचाराची आकारिक तत्त्वेहि स्पष्टपणें माडली गेली. या दृष्टीने आधी बाह्य जग (विश्वशास्त्रीय काल), मग आपण स्वत. (मानवविज्ञानाचा काल) व मग संबंध सत्ताविषयक (दर्शनाचा काल) विचार झाला. ग्रीक तत्त्वज्ञान ही एक मौलिक निर्मिति आहे. स्वत.च्या संस्था, नीतितत्त्वें व परंपरा याकडे इतक्या निष्पक्षपाती दृष्टीने पाश्चात्यात ग्रीकाखेरीज कुणीच पाहिलें नाही, की आसपासचे आणि असीम जग याकडे इतक्या स्वच्छ दृष्टीनेहि कुणी पाहिले नाही. मनुष्याच्या बुद्धीची स्वायत्तता त्यांनी ओळखली. बुद्धिवाद त्यांच्या नसानसांतून खेळत होता. कोणत्याहि धर्माच्या पडछायेत त्यांच्या विचारांची वाढ खुंटली नाही. तत्त्वज्ञानांतील सर्व समस्या त्यांनी उपस्थित केल्या व स्पष्ट रीतीने त्याची उत्तरे माडलीं. मध्ययुगांत तत्त्वज्ञानाची कुचंबणा झाली तेव्हा त्यांतून ग्रीक मनोवृत्तीनेच त्याची सुटका झाली व नवीन दमाने अभ्यासाला सुरुवात झाली. इतर ठिकाणाहून आलेल्या धार्मिक कल्पनांची ग्रीकांनी बुद्धीच्या कसोटीवर छाननी केली. मात्र शेवटी-शेवटी हेलेनिस्टिक-रोमन कालांत जेव्हा धार्मिक कल्पनांचा प्रवाह फारच जोरदार झाला तेव्हामात्र त्याच्या बुद्धिवादाची धार बोथट झाली. खरें म्हणजे बुद्धीचे हे वर्चस्व कमी होण्यातच ग्रीक तात्त्विक कालाचा अंत आहे.

ग्रीक तत्त्वज्ञांनी आपले विचार प्रत्यक्ष जीवनात आणण्याचा प्रयत्न केला. त्याच्या कालातील महत्त्वाच्या ग्रंथांनी कलात्मकतेचा उच्चांक गाठला. त्याच्या तत्त्वज्ञानाने एक प्रकारे कालावर मात केली आहे; म्हणून होमरचे काव्य, ग्रीक शोकान्तिका, पेरिक्लिअन कला यांप्रमाणे त्यांचें तत्त्वज्ञानहि न कोमेजतां टवटवीतपणे उभे आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : गॉम्पर्झ, टी. : *ग्रीक थिंकर्स*, खं. १, अनु. एल. मॅग्नस (लंडन, १९०१); विंडेलबँड, डब्ल्यू. *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु. जे. एच. टफ्ट्स (न्यूयॉर्क, १८९३); रानडे आर. डी. : *फिलॉसॉफिकल अँड अदर एसेज*, खं. १ (जमखिडी, १९५६); गुथ्री, डब्ल्यू. के. सी. : *ए हिस्टरी ऑन ग्रीक फिलॉसफी*, खं. १ (केंब्रिज, १९६२); फेरिअर, जे. एफ. : *लेक्चर्स ऑन ग्रीक फिलॉसफी अँड अदर फिलॉसॉफिकल रिमेन्स*, संपा. ए. ग्रँट व इतर, २ खं. (लंडन, १८६६).

पद्मा भी. कुलकर्णी

तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य-मध्य कालखंड : मध्ययुगाच्या कालखडाचा प्रारभ सुमारें इ. स. ३५० पासून होतो आणि त्याची अखेर इ. स. १४५३ मधील तुर्कांनी केलेल्या कॉन्स्टँटिनोपलच्या पाडावाने होते. ही मध्ययुगकालाची कालमर्यादा या ठिकाणी मानलेली आहे. या कालखंडांत ख्रिश्चन धर्मातील पहिल्या व अखेरच्या आचार्यांचा समावेश होतो. त्यांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच ग्रीक, लॅटिन भाषांतील कारोलिंगियन कालखंडांतील आणि विशेषतः मध्ययुगातील विद्यापीठस्थ प्रज्ञावंतांच्या तत्त्वज्ञानाचा समावेश या कालखडांत होतो

पॅट्रिस्टिक तत्त्वज्ञान : इ. स ३५० च्या सुमारास बऱ्याच ख्रिश्चन विचारवंतांनी तत्त्वज्ञानक्षेत्रांत पुढाकार घेतला. त्यांच्या ज्ञानाचा वारसाच नंतरच्या शतकांना लाभला. संत नझियनझेन (३३०–३९०) याने ईश्वराने निर्माण केलेल्या सृष्टीच्या रचनेतून बौद्धिक भूमिकेतून ईश्वराचें अस्तित्व कसे समजू शकेल, ते विशद केलें. मात्र त्याच्या दृष्टीने ईश्वराचे स्वरूप मात्र अभावविधानांनीच मांडावें लागते. बुद्धीला त्याचें आकलन प्रत्यक्षपद्धतीने होत नाही. त्याचे मित्र सत बासिल (३३०–३७९) यांनी परमेश्वराचें सर्जनकार्य हें कालातीत असून कालाचा प्रारंभ सृष्टिप्रक्रियेने होतो, असें दाखविले आहे. संत बासिल यांचे भाऊ संत ग्रेगरी ऑफ निस्सा (३३५–३९४) हे वरील दोघांपेक्षा सरस होते. त्यांनी श्रद्धा व ज्ञान यांतील भेद व संबंध विशद केले आहेत. त्यांचा परमोच्च विदु ईश्वरदर्शनांत गाठला जातो. प्रकृतीचें महत्त्व कमी लेखणाऱ्या आणि पापाचा आविष्कार स्वीकारणाऱ्या भूमिकेपासून मुक्त अशा नवप्लेटोवादाच्या साहाय्याने त्यांनी समृद्ध व समतोल स्वरूपाचें मानववंशशास्त्र विकसित केलें आहे. संत पॉल यांच्या प्रेरणेने धर्मान्तरित झालेल्या, अथेन्समधील डायोनिशियसचें नांव स्वीकारणाऱ्या प्रच्छन्न-डायोनिशियस या अज्ञात साधूने आपल्या 'दि डिव्हाइन नेम्स' आणि 'दि मिस्टिकल थिऑलॉजी' या दोन ग्रंथांत नवप्लेटोवादाचें ख्रिश्चन स्वरूप व्यवस्थित व निश्चितपणें मांडले आहे. त्याच्या दृष्टीने विश्वाचे पूर्ण कारण म्हणजे निर्गुण व अतीत असा ईश्वर होय. त्याच्या स्वरूपाची कल्पना करतां येत नाही. त्याचें स्वरूप निर्विशेष व पूर्ण असल्याने त्याला नामहि देतां येत नाही. म्हणूनच ईश्वरमीमांसा ही अभावात्मक लक्षणांनी करावी लागते. विश्वांतील सर्व शिवत्व ईश्वरत्वाचें लक्षण मानलें तरी ईश्वराचें अनंतत्व व अतीतत्व लक्षांत घेता शिवत्व हेंच केवळ ईश्वराचें एकमेव लक्षण मानतां येत नाही. विश्वाची लक्षणें ईश्वरांत असलीं तरी तो विश्वातीत आहे, हें विसरतां येत नाही. त्याच्या प्रकाशाने आपण दिपून गेलों, तरी त्याच्या कृपेने त्याचें पूर्णदर्शन शक्य आहे.

लॅटिन धर्माचार्यांमध्ये संत ऑगस्टीन (३५४–४३०) हा श्रेष्ठ होय. मर्मग्राही जिज्ञासूच्या भूमिकेतून त्याने सार्वत्रिक स्वरूपाच्या संशयवादाचा मुकाबला केला. त्याकरिता देकार्तसारखा युक्तिवाद त्याने मांडला आहे. चितकाला आपण संशय घेत आहोत याविषयी शंका नसते, म्हणूनच त्या वेळीं तो विचार करीत असतो. जो विचार करतो, तो असतो. म्हणून सत्यता व निश्चितता म्हणजे संभवनीयता नसून आवश्यक विधान-स्वरूपांत व्यक्त झालेल्या वस्तुस्थिति होत; पण आपल्या मनाच्या प्रक्रिया यादृच्छिक स्वरूपाच्या असल्याने, अशा विधानांचे उपपादन शाश्वत, आवश्यक व नित्य स्वरूपाच्या अंतिम सत्तेच्या आधारानेच करणें शक्य आहे. सर्व पदार्थ, विचार, जीवनप्रक्रिया यांचा मूलाधार म्हणजे ईश्वर होय. या ईश्वराकडून जें-जें निर्माण होतें ते-तें केवळ पुण्यप्रद, शिवच असणार. म्हणून सर्व प्रकारचें भौतिक, मानसिक व नैतिक पाप हे भूतमात्रांच्यामधील दुर्बलता, अनेकत्व, विकारवशता आणि शिवसंकल्पाच्या फलनिष्पत्तीचा अभाव व अपयश यांमधूनच निर्माण होतें. ईश्वर हा माणसाच्या अंतर्यामी वास करणारा गुरु आहे. मानवी आत्म्याला ईश्वराचा प्रकाश लाभला आहे. म्हणून अन्य प्राण्याप्रमाणे मानव हा सृष्टीचा अश असूनहि त्याला शाश्वत सत्याचें ज्ञान होतें. मानवी आत्मा सशरीर निर्माण होत असला तरी तो नष्ट होत नाही. परमानदाचा उपभोग घेण्याची क्षमता ही त्याला लाभलेली प्रतिष्ठा आहे. तो त्याचा आध्यात्मिक अधिकार आहे. ऑगस्टीनने समाजाच्या संदर्भातहि मानवाचा विचार केला आहे. आपल्या 'दि सिटी ऑफ गॉड' या ग्रंथांत, माणसाने ईश्वरी प्रेमाच्या संदर्भात केलेली वैयक्तिक प्रगति ही त्याच्या समाजावरील प्रेमाचीहि प्रगति होय, असें म्हटलें आहे.

कारोलिंगियन पुनरुज्जीवन : पाश्चात्त्य रोमन साम्राज्यावर जी अनेक रानटी टोळ्यांची आक्रमणें झालीं, त्यामुळे रोमन साम्राज्य कोसळले. इ.स. ७६८ ते ८१४ या कालावधीत राज्य करणाऱ्या शार्लमेन सम्राटाच्या कारकीर्दीपर्यंत ढासळलेली संस्कृति पुन्हा फुलली नाही. शार्लमेनने मात्र शिक्षण व ज्ञान यांची पुन्हा प्रस्थापना केली. त्याच्या राजवाड्यांतील पाठशाळा म्हणजे नतरच्या कालखंडांत वाढलेल्या विद्यापीठांची पूर्वावृत्ति होती. युरोपमधील विद्वानांचा तिच्याकडे ओढा होता. या पुनरुज्जीवनाचें उत्कृष्ट फल म्हणजे जॉन स्कॉटस एरिजेना हें होय. त्याने इ. स. ८४७ ते ८७० पर्यत पॅलेटिन पाठशाळेत अध्यापन केलें. प्रच्छन्न-डायोनिशियसच्या ग्रंथांचें भाषांतर केलें. आपल्या 'दि डिव्हिजन ऑफ नेचर' या स्वतंत्र ग्रंथाची रचना केली. या ग्रंथामुळे एरिजेनास ख्रिश्चन प्लॉटिनस अशी बहुमानाची उपाधि लाभली.

प्रारंभींचा स्कोलॅस्टिक संप्रदाय : याचा प्रारंभ सुमारे इ. स. १०५० पासून होतो या वेळी तूर्सचा बेरेंगेरियस (९९८–१०८८) सारख्या विचारवंतांच्या मनांत श्रद्धा व बुद्धि यांच्या परस्पर-संबंधाविषयीचे प्रश्न घोळत होते. श्रद्धाविषयक समस्यांच्या बाबतीत द्वंद्व-पद्धतीचा पुरस्कार त्याने केला आहे उलट पीटर दामियन (१००७–१०७२) याने या पद्धतीचा अस्वीकार केला आहे. समन्वयी भूमिका लान्फ्रांक (१००५–१०८९) याने सुचविली आहे. तिचीच पूर्णावस्था संत अँन्सेलम (१०३३–११०९) यांच्या विचारांत आढळते. 'श्रद्धेचेंच रूपांतर ज्ञानांत होतें' हें तत्त्व अँन्सेलमने मांडलें त्यानेच ईश्वरविषयक सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद मांडला आहे. सामान्य संकल्पनांचें सत्ताशास्त्रीय मूल्य या समस्येविषयीचा, ऐकान्तिक वास्तववादी विल्यम ऑफ शांपे व नामवादी रोझेलिन या विचारवंतांतील वाद, हाहि या कालांत

आढळतो. या दोन्ही ऐकान्तिक भूमिकांवर मात करून बुद्धिमान् व आग्रही भूमिकेच्या अॅबेलार्डने (१०७९–११४२) समतोल वास्तववादी भूमिकेच्या समर्थनार्थ आपलें युक्तिवादाचें सामर्थ्य खर्च केलें आहे. शार्त्रच्या संप्रदायांत, विशेषतः त्यामधील आचार्य गिल्बर्ट दि ला पोर (१०७८–११५४) याने अॅरिस्टॉटलचे तर्कशास्त्र व प्लेटोचे काही ग्रंथ या मर्यादित साधन च्या साहाय्याने सत्ताशास्त्रीय प्रश्नांचा विचार केला आहे. या कालखंडांतील सर्वश्रेष्ठ कामगिरी म्हणजे संत बर्नार्ड ऑफ क्लेअरव्हो (१०७१–११५३) व संत व्हिक्टर अॅबे येथील ह्यूग व रिचर्ड या दोन साधूंचे साक्षात्कार-शास्त्राविषयीचे ग्रंथ होत.

स्कोलॅस्टिक संप्रदायाचा उत्कर्षकाल (१२००–१३००) (अ) **प्रमुख लक्षणें :** स्कोलॅस्टिक संप्रदायांत मध्ययुगीन ख्रिश्चनधर्म-पाठशाळांतून विकसित झालेल्या विचारांचा समावेश होतो. चर्चें व साधूंचे संघ यांनी स्थापिलेल्या व त्यांच्या नियंत्रणाखाली असलेल्या या पाठशाळा होत्या. इ. स. १२०० मध्ये पॅरिस येथे पहिल्या धर्मविद्यापीठाची प्रस्थापना झाली. त्यानंतर अल्पावधीत युरोपमधील प्रमुख केंद्रांत विद्यापीठे निघाली. चर्चच्या अधिसत्तेकडून या विद्यापीठांना शैक्षणिक स्वातंत्र्य आणि स्थानिक सत्तेपासून स्वातंत्र्य यांची सनद मिळाली. त्यामुळे विद्यापीठांतील अध्यापक व विद्यार्थी यांच्या कार्यांना स्वायत्तता लाभली. स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भांतील, स्कूलमेन याचा अर्थ धर्मविद्यापीठांतील अध्यापक व विद्यार्थी असा रूढ झाला. या विद्यापीठांतून तत्त्वज्ञानविषयक, धर्मशास्त्रविषयक व विज्ञानविषयक जी विचारप्रणाली उभी राहिली तिलाच 'स्कोलॅस्टिक संप्रदाय' ही संज्ञा लाभली. या संप्रदायामध्ये बुद्धि व श्रद्धा या ज्ञानसाधनांत भेद केला जाई; पण यांची पूर्ण फारकत केली गेली नाही. तत्त्वज्ञान-विषयासह तयार होणारी विद्याशाखा ही धर्मशास्त्रशाखेहून स्वतंत्र मानली जाई या स्कोलॅस्टिक वा मध्ययुगीन ख्रिश्चन धर्मसंप्रदायाची किंवा मध्ययुगीन धर्मविद्यापीठांनी विकसित केलेल्या तत्त्वज्ञानाची ठळक लक्षणे पुढीलप्रमाणे :

(१) प्रामुख्याने ही ख्रिश्चन धर्माधिष्ठित जीवनदृष्टि होती. त्या वेळच्या पश्चिम युरोपच्या श्रद्धा, संस्कृति व परंपरा यांच्यांत या अर्थाने एकवाक्यता होती. कॅथॉलिक चर्चमार्फतच त्या वेळच्या बुद्धिमान् व्यक्तींचा अभ्यासक्रम पूर्ण केला जाई. प्रारंभीच्या कालांतील ख्रिश्चन विचारवंत व ग्रीक यांच्याकडून मिळालेला मानवप्रज्ञासंपादित ज्ञानाचा वारसा, आणि बायबल-प्रणीत दिव्यज्ञानाचा वारसा, यांचा वैचारिक समन्वय साधणें हाच त्या वेळच्या प्रमुख विचारवंतांचा ध्येयवाद होता.

(२) स्कोलॅस्टिक संप्रदायांत ग्रीक विचारप्रणाली व ख्रिश्चन धर्मप्रणाली यांची विवेकी एकवाक्यता करण्याचा प्रयत्न आढळतो. हें कार्य सुमारें इ. स. १२०० च्या आसपास विख्यात भाषान्तरकारांच्या पिढीने गतिमान् केलें. सुमारें इ. स. ५०० मध्ये बोएथियसने अॅरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रावरील 'ऑरगॅनॉन्' या ग्रंथाचे भाषांतर, प्लेटो व प्लॉटिनसचे काही ग्रंथ, प्रच्छन्न-डायोनिशियसचे समग्र ग्रंथ, चर्चच्या संस्थापकांनी व धर्मोपदेशकानी लिहिलेले ग्रंथ इत्यादि अशा मर्यादित साधनसामग्रीवरच पश्चिम युरोपांतील विचारवंतांना अवलंबून राहावें लागे. साहजिकच तर्कशास्त्रविषयक प्रश्न, सामान्यपदें संकल्पना यांचें स्वरूप, बुद्धि व श्रद्धा यांचे संबंध, या व अशा समस्यांभोवतीच या विचारवंतांची तत्त्वमीमांसा फिरत राहिली. अचानक, तेराव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या काही दशकांत अॅरिस्टॉटलच्या समग्र ग्रथांची लॅटिन भाषांतरे उपलब्ध झाली. इब्न सिना (अॅव्हिसेना) आणि इब्न रुश्द (अॅव्हेरूस) या अॅरिस्टॉटलच्या ग्रंथांवरील मुस्लिम मीमांसकांचे ग्रंथहि उपलब्ध झाले. या शोधाचा मध्ययुगीन विचारावर मूलगामी परिणाम झाला. प्राचीन कालात तयार झालेल्या एका श्रेष्ठ, शिस्तबद्ध तत्त्वज्ञानप्रणालीचें निकट प्रदर्शन विचारवंतांना झालें. विज्ञान, राज्यशास्त्र, मानसशास्त्र व तत्त्वज्ञान या ज्ञानक्षेत्रांत या विचारवंतांनी विविध प्रश्नांबाबत ज्या वैचारिक भूमिका स्वीकारल्या होत्या, त्यासंबंधी पुनर्विचार करण्याचे आव्हान त्यामुळे यांना मिळालें. केवळ नव्या समस्यांनीच हें आव्हान दिले असें नव्हे, तर नवी तत्त्वें, संकल्पना, निर्णय व विचारपद्धति या संदर्भांतहि नवी दालने मोकळी झाली. हें आव्हान इतके जबरदस्त व स्पष्ट होते की, पूर्वस्वीकृत ख्रिश्चन धर्मश्रद्धा आणि या नवसंकल्पना यांचा समन्वय करण्याची ऐतिहासिक कामगिरी या विचारवंतांना उचलावीच लागली.

(३) हे समन्वयाचें कार्य स्कोलॅस्टिक संप्रदायाची विशिष्ट शिकवणूक व अभ्यासपद्धति याना अनुसरूनच झालें. त्यांचा ठसा प्रत्येक स्कोलॅस्टिक लेखनावर आढळतो. अॅरिस्टॉटलचे ग्रंथ, बायबल आणि पीटर लॅंबार्डचा 'बुक ऑफ सेन्टेन्सिस' हा ग्रंथ, यांचें पद्धतशीर वाचन, आनुषंगिक भाष्य-मीमांसेसह त्याचें विवरण यांचा समावेश 'शिकवणूक' या सज्ञेंत होतो. सेंट ऑगस्टीनसारख्या प्रख्यात धर्मोपदेशकाचे ग्रीक, लॅटिन भाषेतील विचार एकत्र करून 'सूत्र'-वाङ्मय निर्माण करणें हें दुसरें कार्यहि त्या वेळी होत गेले. या मीमांसाप्रक्रियेत वा भाष्यलेखनात पुढील टप्पे आढळतात. एक प्रश्नमालिका तयार करणें, विशिष्ट प्रश्नासंबंधी वादपद्धतीने विवरण करणें, त्यासाठी विशिष्ट समस्येबाबत निवेदन करणें, त्यासबंधी अनुकूल-प्रतिकूल स्वरूपाच्या ऐकान्तिक मतांची नोंद करणें, समस्येची संपूर्ण तात्त्विक चर्चा करणें, आपणांस मान्य असणाऱ्या मताचें समर्थन वा मंडन करणें, प्रतिकूल मताचे खंडन करणें, त्यांमधील उणिवा दाखवून विरोधी बाजूचें मूल्यमापन करणें, अशा प्रकारें प्रस्थापित मतांचें तार्किक व स्वीकृत आधाराच्या साहाय्याने तात्त्विक प्रतिपादन करणे. भारतीय विचारात सूत्रकार, भाष्यकार यानी तात्त्विक विवेचनांत 'अधिकरण'पद्धतीचा वापर करण्यास जीं कारणें झाली, तत्सम कारणांनीच मध्ययुगीन युरोपीय भाष्यकारांचें तंत्र तयार झालेलें आढळतें. पूर्वसूरींच्या विख्यात आधारग्रंथांत जे प्रश्न अव्यवस्थितपणें उपस्थित केलेले आढळतात, त्यांच्या विवरणांत जो विस्कळितपणा आढळतो, तो दूर करण्यासाठी बरेच 'सूमा'-ग्रंथ वा 'संकलन'-ग्रंथ तयार झाले. त्यांमध्ये विषय-प्रकरणानुसार या समस्यांचें वर्गीकरण व प्रणालीकरण केलें. अशा प्रकारे स्कोलॅस्टिक संप्रदायांतील प्रमुख लेखनात पुढील गोष्टींचा अंतर्भाव आढळतो: (अ) भाष्यग्रंथ, (ब) वादसमस्या, (क) तत्त्वमताचें संकलन, (ड) विद्यापीठाच्या अध्यापन-भाष्य-पद्धतीहून वेगळे स्वरूप असलेले काही स्वतंत्र ग्रंथ.

(४) स्कोलॅस्टिक संप्रदाय म्हणजे एक सलग, एकजिनसी विचारप्रणाली नसून अनेकविध सिद्धान्ताचा समुच्चय आहे. शिक्षणक्षेत्रांतील विचारस्वातंत्र्यामुळे मूलभूत प्रश्नांबाबतहि तीव्र मतभेद

असणाऱ्या विचारप्रणाली तयार झालेल्या आढळतात. ऑगस्टीनप्रणीत प्लेटोवाद आणि अरबी विचारवंतप्रणीत ॲरिस्टॉटलवाद हे दोन विचारप्रवाह प्रामुख्याने त्यांमध्ये आढळतात. त्यामधूनच अनेक उपविचारप्रवाह उत्पन्न झालेले आहेत

(५) अर्थात् या अनेकविध विचारप्रणालीमध्ये बरीच साम्ये आहेत, त्यामुळे त्यांची जणू एक कौटुंबिक सिद्धान्त-व्यवस्था लागलेली आहे. ही साम्ये पुढीलप्रमाणे

(अ) ख्रिश्चन शब्दप्रामाण्य वा बायबलची अधिसत्ता ही सर्वांनी सर्वश्रेष्ठ म्हणून मान्य केली आहे. (ब) ख्रिश्चनश्रुति व बुद्धिनिष्ठा यांमध्ये अंतर्विरोध न कल्पितां उभयतांचे संबंध परस्परपूरक मानले गेले आहेत श्रद्धेमुळे बुद्धीला पूर्णत्व लाभते, बुद्धीमुळे श्रद्धेला सामर्थ्य प्राप्त होते, त्यामुळे उभयतांत भेद असला, तरी उभयतांची फारकत केली गेली नाही. (क) बौद्धिक ज्ञानाच्या क्षेत्रात बुद्धि ही सर्वश्रेष्ठ असली तरी धर्मशास्त्रीय प्रश्नांबाबत ती श्रद्धेला मदत करणारी दुय्यम पण महत्त्वाचे साधन होय, असे मानले गेले. (ड) बुद्धि व श्रद्धा यांचे नेमके संबंध कोणते ? आणि त्यांचे सहकार्य, त्यांचा समन्वय म्हणजे नेमके काय ? या प्रश्नांबाबत स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञानाच्या विविध संप्रदायांतच मतभेद होते; परंतु या तत्त्वज्ञानाच्या सुवर्णयुगात अनेक विचारवंतांची अशी प्रामाणिक धारणा होती की, कोणत्याहि दैवी ज्ञानसाधनाच्या वा प्रामाण्याच्या मदतीशिवायहि, बुद्धीला केवळ वैज्ञानिकच नव्हे तर, तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांतल्याहि सत्याचा समाधानकारक वेध घेता येतो. (इ) तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील प्रमुख तत्त्वें म्हणजे : (१) सर्व सृष्टि निर्माण करणाऱ्या, सांभाळणाऱ्या अंतर्यामी व अतीत अशा सगुण ईश्वराचें अस्तित्व व अनिर्वचनीय स्वरूप; (२) मानवी आत्म्याचें स्वरूप व अमरत्व; (३) सर्वोच्च ज्ञानाच्या अवस्थेंत ईश्वराचें प्रत्यक्ष दर्शन घेण्याची मानवाची क्षमता, मानवाची प्रतिष्ठा, स्वतःचे भवितव्य घडवण्याचे माणसाला असलेलें संकल्प-स्वातंत्र्य; (४) माणसाच्या स्वभावात रुजलेल्या, ज्याच्या उल्लंघनाने दुःख व पाप प्राप्त होते अशा नैतिक नियमाचे अस्तित्व इत्यादि. (फ) ईश्वर जरी मूलतः निरवयव असला तरी त्याचें स्वरूप त्रिमूर्तिमय आहे, तो कृपामय आहे, ही ईश्वरविषयक गूढरहस्ये ख्रिस्ताच्या जीवनातून कळतात असें या संप्रदायातील विचारवंतांचें मत होते. (ग) स्कोलॅस्टिक संप्रदायाच्या उत्कर्षकालांत, बुद्धि हे श्रद्धानिष्ठ जीवन जगण्याचे प्रभावी साधन आहे. श्रद्धेवर होणारे आघात दूर करणे आणि श्रद्धामय जीवनांतील यथार्थता प्रगट करणें ही कार्यें बुद्धि यशस्वीपणे करू शकते अशी विचारवंतांची धारणा होती या संप्रदायाच्या अखेरच्या काळात काळ्या प्लेगच्या साथीने विद्यापीठें ओस पडली. याच काळांत संशयवाद व नामवादयांनी परिचित झालेल्या विचाराची आक्रमणें स्कोलॅस्टिक धर्मसंप्रदायावर घडली. (ह) विविध विज्ञानशाखांतील भेद ह्या विचारवंतांनी त्या-त्या क्षेत्रात वापरल्या जाणाऱ्या अभ्यासपद्धतीनुसार केले आहेत. सामान्यतः समीक्षणात्मक-निगामी पद्धतीचा वारसा त्यांनी ॲरिस्टॉटलकडून व ऑगस्टीनकडून मिळविला. त्याचीच सुधारित आवृत्ति म्हणून ख्रिश्चनश्रुतिवाङ्मयासह वास्तव घटनांच्या अभ्यासांत त्यांनी तिचा अभ्यासपद्धति म्हणून अवलंब केला. (ज) क्रिया आणि शक्ति यांचे द्वंद्व ॲरिस्टॉटलने स्वीकारले होते. प्रत्येक संकीर्ण संयुगाचें पूरक आन्तरिक घटक असा त्यांचा अर्थ होता. याच द्वद्वात्मक संकल्पनेच्या साहाय्याने सान्त पदार्थाच्या स्वरूपाविषयीची जटिल समस्या या विचारवंतांनी सोडविण्याचा प्रयत्न केला. (के) विविध संदर्भांत एकच पद एकार्थक, साम्यार्थक व द्व्यर्थी रीतीने उपयुक्त ठरते, हें ॲरिस्टॉटलचें मत या विचारवंतांनी ग्राह्य धरलें. ॲरिस्टॉटलचें हे मत आणि प्रच्छन्न डायोनिशियसची विचारसरणि यांच्या मदतीने, परमेश्वराच्या अनिर्वचनीय स्वरूपाविषयीच्या विधानांचे मूल्य विशद करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला. या संदर्भांत कोणतेहि एकार्थक पद व विधान त्यांनी अमान्य ठरविले; कारण अशा पदात – विधानात – सर्व भूतमात्राच्याहून वेगळ्या – अतीत – असणाऱ्या ईश्वराच्या स्वरूपाकडे दुर्लक्ष होते.

(६) शेवटी स्कोलॅस्टिक संप्रदायाची परिणति ज्या धर्मविद्यापीठातून झाली त्याच्या आंतरराष्ट्रीय स्वरूपाची नोंद करता येईल. राष्ट्रीय मर्यादा ओलांडणारी धर्मसंस्था म्हणून या विद्यापीठांनी सर्व ख्रिश्चन महामंडळाचें प्रतिनिधित्व केले आणि त्यांमधील वैचारिक व्यापारांचे नियंत्रण केलें या विद्यापीठातील अध्यापक व विद्यार्थी यांचें राष्ट्रीयत्व विविध स्वरूपाचें होतें. उदा.– पॅरिसच्या धर्मविद्यापीठात विल्यम ऑफ ओवरजेन हा एकटाच नामवंत फ्रेंच अध्यापक होता. अन्य नामवंत अध्यापकात पुढील परदेशीयांचा समावेश होता ॲलेक्झँडर ऑफ हेल्स, रॉजर बेकन व ओखॅम हे इंग्लिश, डन्स स्कॉटस हा स्कॉट, सेंट अल्बर्ट दि ग्रेट, आणि मेइस्टर एकहार्ट हे जर्मन, हेन्री ऑफ घेंट व सिगर ऑफ ब्रॅबान्त हे बेल्जियन आणि याहून अधिक विख्यात असे सेंट बोनाव्हेंचर व सेंट टॉमस ॲक्वायनस हे इटालियन

(ब) प्रमुख व्यक्ति : पॅरिसच्या धर्मविद्यापीठाच्या स्थापनेनंतर आणि ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथाच्या शोधानंतर धर्मशास्त्रशाखा आणि वाङ्मयशाखा यामधील धर्मोपदेशक व तत्त्वज्ञ यांच्या संबंधांत ताण निर्माण झाला. धर्मोपदेशकाची प्रवृत्ति परंपरानिष्ठ ऑगस्टीनवाद स्थिर राखण्यावर होती. अशा व्यक्तीत ॲलेक्झँडर ऑफ हेल्स (११७५–१२४५), मथ्यू ऑफ अक्वास्पार्टा (१२४०–१३०२) आणि सेंट बोनाव्हेंचर (१२१७–१२७४) यांचा समावेश होतो. तत्त्वचिंतकाचा प्रयत्न ख्रिश्चन धर्मशास्त्राचा ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानाशी समन्वय साधण्याचा होता. हा संघर्ष मिटवण्याचा प्रयत्न धर्मशास्त्र व तत्त्वज्ञान या उभय क्षेत्रात यशस्वी ठरलेल्या व्यक्तींनी केला त्यामध्ये सेंट आल्बर्ट दि ग्रेट (१२००–१२८०), त्यांचे शिष्य सेंट टॉमस ॲक्वायनस (१२२५–१२७४) यांचा अंतर्भाव होतो. सेंट टॉमस ॲक्वायनस यांनी ख्रिश्चन धर्मतत्त्वज्ञानाची सर्वसमावेशक पुनर्रचना करून त्यामध्ये ॲरिस्टॉटल, सेंट ऑगस्टीन, डायोनिशियस आणि साक्षात्कारमार्ग यांच्यांतील मौलिक विचाराचा अंतर्भाव केला. सेंट टॉमस यांच्या प्रभावामुळे त्यांना बरेच अनुयायी लाभले. त्याचबरोबर पॅरिसच्या धर्मविद्यापीठाचें सामर्थ्य लक्षात घेऊन काही सनातनी मनांमध्ये भयहि निर्माण झालें. सेंट टॉमस यांच्यानंतरच्या विचारवंतांनी या भयाच्या आधाराने त्यांच्या शिकवणुकीतील दोष शोधण्यास प्रारंभ केला. या टीकाकारांमध्ये जॉन डन्स स्कॉटस (१२७०–१३०८) हे प्रमुख होत. त्यांनी सेंट टॉमस यांच्या काही मूलतत्त्वांमध्येच जो फेरफार केला त्यामुळे 'सूक्ष्मप्रज्ञ' ही उपाधि जॉन डन्स स्कॉटस यांना लाभली. अर्थात् या प्रयत्नामागे ॲव्हिसेना यांच्या तात्त्विक प्रणालीचें पुनरुज्जीवन

करणें हा जॉन स्कॉटस याचा हेतु होता. त्यामुळे त्याची स्वतःची भूमिका दुर्बल बनली. साक्षात्काराच्या क्षेत्रांत मेइस्टर एकहार्ट (१२६०–१३२७) याने सेंट टॉमस याने अप्रमाण ठरविलेल्या नवप्लेटोवादातील काही तत्त्वांचें पुनरुज्जीवन केले. अर्थात् स्वतःच्या साक्षात्कारी अनुभवांतील मौलिकतेमुळेच एकहार्ट यांची शिकवणूक केवळ बौद्धिक जिज्ञासेच्या पातळीवर न राहतां त्यांना टूलर, सूसो आणि रुइझब्रोक (१२९३–१३८१) हे अनुयायीहि लाभले. त्यांपैकी रुइझब्रोक हाच सपूर्णत. समतोल प्रवृत्तीचा मध्ययुगीन साक्षात्कारी चिंतक होय. फक्त एकाच क्षेत्रांत सेंट टॉमस ॲक्वायनस याने प्रवेश केला नाही व तें म्हणजे प्रायोगिक विज्ञान हे होय. अर्थात् रॉबर्ट ग्रोसटेस्ट, ऑक्स्फर्ड (११७५–१२५३) याने दृष्टिशास्त्रांत प्राथमिक स्वरूपाचें प्रायोगिक विज्ञानात्मक कार्य केले. तशीच प्रायोगिक ज्ञानाची संशोधनें सेंट टॉमस यांचे वैयक्तिक गुरु सेंट अल्बर्ट दि ग्रेट यांनी सुरू केली होती. मात्र सेंट टॉमस याचा शिष्य, ॲव्हिसेनवादी रॉजर बेकन (१२१४–१२९२) हा मात्र प्रायोगिक विज्ञानाच्या क्षेत्रांत कार्यमग्न होता. त्याने या विद्याशाखेस वैशिष्ट्य व स्थान प्राप्त करून दिलें.

स्कोलॅस्टिक संप्रदायाचा उत्तरार्ध : इ. स. १३०० नंतर इतिहासांतील दुर्दैवी घटनामुळे स्कोलॅस्टिक संप्रदायास उतरती कळा लागली. युद्धामुळे पश्चिम युरोपीय ख्रिस्ती साम्राज्याची शकलें उडाली. काळचा प्लेगने काही महिन्यांच्या अवधीतच युरोपच्या एकतृतीयांश लोकसख्येचा संहार केला. धर्मविद्यापीठांतील प्राध्यापक व विद्यार्थी यांची संख्या प्रचंड प्रमाणांत घटली. प्रवासाची व निवासाची व्यवस्था असुरक्षित झाल्याने आहेत त्याच विद्यापीठांची संख्या वाढविण्यांत आली. वस्तुत ही नवीं विद्यापीठे म्हणजे मोठीं महाविद्यालयेच होती. या संस्थांतील परस्परसबंध तुटल्याने त्याचें आंतरराष्ट्रीय स्वरूप जाऊन त्यांना राष्ट्रीय सस्था एवढाच दर्जा उरला. बौद्धिक सर्जनशीलता व संशोधन यांना उपकारक ठरणारी माणसे व नवकल्पना यांचा विमुक्त संचार ही एक भूतकालाची फक्त आठवण उरली. सेंट टॉमस संप्रदायांतील काप्रेओलस (१३८०–१४४४) आणि जॉन स्कॉटस सप्रदायातील तातेरेट यांचे विचार त्यापूर्वीच्या शतकाशी जुळणारे ठरले. साहजिकच 'स्कोलॅस्टिक संप्रदाय' ही फक्त 'धर्मपाठशाळेतील शिकवणूक' या मर्यादित अर्थाची सज्ञा बनली.

पण याहि काळांत 'जुन्या जीवनदृष्टी'शी विरोध प्रगट करणारी 'नवी विचारधारा' निर्माण झाली. विल्यम ऑफ ओखॅम (१३००–१३५०) या विचारवंताशी तिचें निकटचें व कायमचें नाते जोडलें गेलें. या विचारपरंपरेतील व्यक्तीना थोडयाशा चुकीने 'नामवादी' म्हटले जाते. वस्तुतः त्याना 'पदवादी' म्हणणें योग्य ठरेल. यांचा भर संश्लेपणाऐवजी विश्लेपणावर होता; नवविचाराऐवजी वैचारिक टीकेवर होता. पूर्वी जे प्रश्न तत्त्वज्ञानाच्या वा सत्ताशास्त्राच्या क्षेत्रांत होते त्यांना तर्कशास्त्राच्या क्षेत्रांत आणून त्याने सत्ताशास्त्राच्या जागी तर्कशास्त्राची स्थापना केली. 'भाषिक विश्लेपणा' वर त्याने जो भर दिला, आणि तत्त्वज्ञान व धर्मशास्त्र यांवर त्यामुळे जे प्रहार झाले, त्यामुळे तेराव्या शतकातील सश्लेपणात्मक तत्त्वज्ञानाचा अंत झाला. ओखॅमचे महत्त्वाचे अनुयायी म्हणजे १३५० च्या सुमारास प्रभावी ठरलेले जॉन ऑफ मिरकोर्ट निकोलस ऑफ ओरकोर्ट आणि जॉन बेल (१४२५–१४९५) हे होत. नव-विचार-परंपरांतील नामवादाचा सार्वत्रिक कमी-अधिक प्रभाव पडत असतांना जुन्या-नव्या दृष्टिकोणामुळे विद्यापीठांतील तट अधिकच वाढले; पण नामवाद्याच्या शब्दच्छलप्रवृत्तीच्या अतिरेकांतूनच त्यांचे सामर्थ्य व प्रभाव कमी होऊं लागला. बौद्धिक पुनरुज्जीवनकालात तत्त्वज्ञानास नवसंजीवन लाभले; पण तें नामवादी विचारप्रवाहाकडून मिळालेले नव्हतें. १५५० ते १६५० या काळांत स्कोलॅस्टिक संप्रदायाचें पुनरुज्जीवन झालें. कॅजेटन व फेरारियेसिस यांच्याकडून आणि चालू शतकांतील एका प्रभावी व्यक्तीकडून हे महान् कार्य घडलें.

उपसंहार : पाश्चात्त्य विचारांतील एक प्रमुख घटक म्हणून स्कोलॅस्टिक सप्रदायास जे ऐतिहासिक महत्त्व प्राप्त झालें आहे, त्याकरिताच केवळ त्याचा अभ्यास व्हावा असें नव्हे, तर त्याची तत्त्वें, सिद्धान्त व पद्धति यांच्या मौलिक महत्त्वाच्या दृष्टीनेहि हा अभ्यास झाला पाहिजे. भाष्यकार व श्रुतिवादी यांच्या भारतीय दर्शनेतिहासांतील विचारांशी व लेखनाशी स्कोलॅस्टिक संप्रदायाचें साम्य असल्याने तर भारतीयांना या संप्रदायांत विशेप रस वाटेल. पीटर लँबा आणि बादरायण, ॲक्वायनस आणि शंकराचार्य, जॉन डन्स स्कॉटस व रामानुज, श्रीहर्ष आणि ओखॅम यांच्या विचारांत तर बराच सारखेपणा आहे. सेंट टॉमस याचे तत्त्वज्ञान तर अद्वैतवेदान्ताला विशेप जवळ येणारें आहे. त्यामुळे वेदान्ती तत्त्वज्ञानामधून उपयुक्त व फलदायी स्वरूपाचा विचारसंवाद करण्याची संधि लाभू शकेल.

संदर्भ-ग्रंथ : जिलसन, ई. एच. : *ए हिस्टरी ऑफ ख्रिश्चन फिलॉसफी इन् दि मिडल एजेस* (न्यूयॉर्क, १९५५) ; —: *दि स्पिरिट ऑफ मीडिव्हल फिलॉसफी*, अनु. ए. एच. सी. डाउन्स (लंडन, १९३६); कोपल्स्टन, एफ.: *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, खं. २ व ३ (लंडन, १९५०, १९५३); मॉरर, ए. ए. : *ए मीडिव्हल फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९६२); नोलेस, डी. : *दि इव्होल्यूशन ऑफ मीडिव्हल थॉट* (लंडन, १९६२); मॅकिऑन, आर. पी. संपा. अनु. : *सिलेक्शन फ्रॉम मीडिव्हल फिलॉसफर्स* (लंडन, १९३०); डेलफॉग, बी. : *ए कन्साइज हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी*, अनु. एन. डी. स्मिथ (डब्लिन, १९६८).

आर. व्ही. डस्मेट

तत्त्वज्ञान, पाश्चात्त्य–वर्तमान कालखंड : सर्वसाधारणपणें वर्तमान कालखंडाची सुरुवात पहिल्या महायुद्धानंतर झाली, असें मानावे लागेल. ह्या कालखंडात दोन प्रमुख सप्रदायांचा जन्म व विकास झाला. त्यांपैकी पहिला म्हणजे नवअनुभववाद (निओ-पॉझिटिव्हिझम) हा पूर्ववर्ती अनुभववादाचेंच परिपक्व रूप असून, दुसरा संप्रदाय भववाद्याचा आहे. भववाद (एक्झिस्टेन्शिॲलिझम) हा सर्वस्वीं नवीन जरी असला तरी त्यांत जीवन-तत्त्वज्ञानाचेंच विकसित स्वरूप दिसून येतें आणि त्यांत मानसघटनाशास्त्राच्या व सत्ताशास्त्राच्य तत्त्वाचादेखील अंतर्भाव झालेला दिसतो. ह्या दोन्ही संप्रदायाचे दृष्टिकोण केवळ भिन्न आहेत असें नसून ते परस्परविरोधी आहेत. ह्याचें मुख्य कारण असें की, वर्तमान-कालखंडांतील मुख्य समस्या प्रणालीविषयक नसून पद्धतिविषयक आहे. सत्तेचें सत्यस्वरूप कसें आकलन करतां येईल, हीच ती मुख्य समस्या होय. नवअनुभववाद्यांच्या मते सत्तेचें आकलन तर्कशास्त्राला संमत अशा ज्ञानमीमांसात्मक पद्धतीच्याद्वारेच करतां

येईल. भववाद्यांना मात्र हें मत अजिवात मान्य नाही. सत्ता ही मूलतः सर्जनशील व क्रियात्मक असल्यामुळे तार्किक पद्धतीला आधारभूत ज्या परिकल्पना असतात, त्यांचा ती विषय होऊं शकत नाही; म्हणून अशा सत्तेचें आकलन करण्यासाठी अस्तित्वविषयक भावनेचा आश्रय घेणें अपरिहार्य असतें. सारांश, सत्तेच्या आकलनासाठी प्रामुख्य कोणाला द्यावें, ज्ञानमीमांसेला की सत्ताशास्त्राला, ह्या एकाच गोष्टीचा निर्णय लावण्याकडे वर्तमान-कालखंडांतील बहुतेक तत्त्वज्ञ प्रवृत्त झालेले दिसतात. जर ज्ञानमीमांसेला प्राधान्य दिलें, तर सत्ताशास्त्राची स्वायत्तता नाहीशी होऊन तें केवळ तर्कशास्त्राला आनुषंगिक होते. सत्ताशास्त्राचें स्वातंत्र्य व स्वायत्तता जर आपल्याला मान्य करावयाची असतील, तर सत्ता ही तर्क व त्याच्या विविध पद्धतीचा विषय नसून, ती केवळ स्वानुभूतीचा विषय आहे असें सिद्ध करावें लागेल आणि अशा परिस्थितीत ज्ञानमीमांसा ही सत्ताशास्त्रावर आधारलेली आहे, असें दाखवावें लागेल.

तत्त्वप्रणालीच्या दृष्टीने वर्तमान-कालखंडांत सहा विविध प्रकार दिसून येतात : अनुभववाद, आदर्शवाद, जीवन-तत्त्वज्ञान, मानसघटनाशास्त्र, भववाद व सत्ताशास्त्र. ह्या प्रणाली एकमेकांपासून विलग नसून त्या एकमेकांत मिसळल्यासारख्या वाटतात. तत्त्वज्ञानाची पद्धति कोणती, ह्याचा ऊहापोह करतांना ह्या प्रणालीच्या बाह्यरेषा अस्फुट होऊं लागल्या. उदा.– वस्तुवाद व आदर्शवादाची भिस्त तर्काधिष्ठित तत्त्वज्ञानावरच असल्यामुळे तार्किक पद्धति झुगारून दिल्याबरोबर दोन्ही कोलमडून पडणार हे निश्चित आहे. तसेंच सत्ताशास्त्राचा आत्माविष्कार ज्या प्रमाणांत वाढत गेला त्या प्रमाणांत अतार्किक तत्त्वज्ञानाचें आत्मचैतन्य वाढत गेलें. म्हणूनच अतार्किक तात्त्विक प्रणालीचें मूल्यांकन करण्यासाठी सत्ताशास्त्रीय दृष्टिकोण हाच एकमात्र निकष मानून. जितक्या अंशांत ह्या दृष्टिकोणाच्या व्यंजना त्यांत विशेष उमटल्या तितक्या प्रमाणात ती प्रणाली जास्त महत्त्वाची, असें मानणें भाग आहे. या श्रेणिक्रमाला अनुसरून आम्ही आता ह्या कालखंडांतील तत्त्वप्रणालीचें विवेचन करणार आहोंत.

नवअनुभववाद : समकालीन आदर्शवादाला शह देण्यासाठी रसेल व मूर ह्यांनी ज्या पद्धतीचा अवलंब केला, त्याचेंच प्रलंबन म्हणजे नवअनुभववाद होय. ह्या वादाची मूळ धारणा ही की, सत्तेचें आकलन संवेदनाजन्य अनुभवांद्वारे होत असतें; परंतु जेव्हा अनुभववाद्यांनी स्वीकारलेल्या पद्धतीची व तिच्या मर्यादेची सूक्ष्म आलोचना होऊं लागली त्य वेळी ह्या तत्त्वाला बाध येत असल्याचें दिसून आलें. अनुभववादी पद्धतीचा मूळ दोष उघडकीस आणण्याचें मुख्य श्रेय विट्गेन्स्टाइनला द्यावें लागेल. त्याची कामगिरी नीट समजून घेण्यासाठी व्हिएन्ना-मंडळातून उद्भवलेल्या तार्किक अनुभववाद (लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम) नामक आंदोलनाची ऐतिहासिक पार्श्वभूमि लक्षांत घ्यावयास हवी. मॉरित्स श्लिक हा जेव्हा १९२२ मध्ये व्हिएन्ना येथे आला, तेव्हा त्याच्याकडे तत्त्वज्ञ व गणितज्ञ ह्यांचें जें मंडळ जमत असे, त्यांतून तार्किक अनुभववादाला चालना मिळाली. ह्या मंडळांत तत्त्वज्ञ म्हणन मॉरित्स श्लिक, फ्रीडरिश वाइजमन, रुडॉल्फ कार्नॅप, ओटो न्यूराथ, हर्बर्ट फैग्ल व व्हिक्टर क्राफ्ट हे असून, गणितज्ञ म्हणून हान्स हान, कार्ल मेंगर व कुर्त गोयडेल ह्यांचा अंतर्भाव होता. ज्या वेळी व्हिएन्ना मंडळ अस्तित्वांत येण्याच्या मार्गावर होतें, त्या वेळी विट्गेन्स्टाइन हा व्हिएन्नाजवळ कुठेतरी राहत असे. मंडळाचा सदस्य नसूनहि श्लिक व वाइजमनशीं त्याचे घनिष्ठ वैयक्तिक संबंध होते आणि असे असल्यामुळेच त्या मंडळावर विट्गेन्स्टाइनचा बराच प्रभाव होता.

ह्या मंडळाचा सत्ताशास्त्राला कडवा विरोध होता. जर सत्ताशास्त्राचा अर्थ 'समग्र सत्तेचें विवेचन करणें' अथवा 'विश्वाचा मूळ हेतु काय' हें सांगणें अथवा 'ह्या जगापलीकडे अतींद्रिय आध्यात्मिक जगत् आहे' हें सांगणें असा असेल तर सत्ताशास्त्र काल्पनिक व मिथ्या आहे, तें अक्षरशः अर्थशून्य आहे असा दावा अनुभववाद्यांनी मांडला. ह्या निष्कर्षाप्रत पोहोचण्यासाठी त्यांनी अर्थनिर्णयासाठी जो निकष लावला त्याला निकषणीयतातत्त्व (व्हेरिफिकेबिलिटी प्रिन्सिपल) असें म्हणतात. हें तत्त्व अतिशय संमिश्र (कॉम्प्लेक्स) असून, त्याचें स्वरूप समाधानकारकपणें निश्चित झाल्याची ग्वाही देतां येत नाही. स्थूलमानाने ह्या तत्त्वाचा उद्देश असा की, कोणत्याहि विधानाचा अर्थ ज्या पद्धतीवरहुकूम त्याचें प्रामाण्य ठरविलें जाईल तिच्यावर अवलंबून असतो. प्रामाण्य ठरविण्यासाठी ऐंद्रिय अनुभवाचा आधार हाच मुख्य आहे, हे गृहीत असतें. म्हणूनच जर सत्ताशास्त्राच्या विधानांच्या बाबतीत ऐंद्रिय अनुभवांद्वारे ती सत्य अथवा असत्य आहेत असें ठरवितां येत नसेल, तर वास्तविकतेच्या दृष्टीने तीं अर्थशून्य असून त्याज्य आहेत, असें मानणें भाग आहे.

आता विट्गेन्स्टाइन असें म्हणतो की, प्रत्येक विधानाला स्पष्ट व निश्चित अर्थ असलाच पाहिजे. त्या विधानाचा प्रत्यक्ष जगाशीं जो संबंध असतो, त्यावर हा अर्थ अवलंबून असतो. दैनंदिन जीवनांत आपण जीं विधानें करतों तीं मात्र अभिव्यक्तीच्या दृष्टीने मिश्र स्वरूपाची असतात. अशा विधानांचा निश्चित अर्थ ठरविण्यासाठी किंवा त्यांचें संपूर्ण विश्लेषण करण्यासाठी विट्गेन्स्टाइनच्या मतें जे-जे त्यांत मिश्र असेल, त्याचें तर्कशास्त्रीय विशेषनामांच्याद्वारे (लॉजिकली प्रॉपर नेम्स) चिन्ह ठरविलें पाहिजे. म्हणजेच विधानांचें विश्लेषण करतांना आपल्याला ज्यांच्यांत नामाचें प्रत्यक्ष मिश्रण झालेलें असतें, अशा घटकविधानांचा शोध घ्यावा लागतो. नामाची व्याख्या करणें मात्र शक्य नाही. जें नाम ज्या साध्या पदार्थाचा निर्देश करते त्यांच्या मिश्रणाच्याद्वारेच आपल्याला त्याच्या अर्थाचा बोध होत असतो.

ह्याचा अर्थ असा की, ज्यांचीं नांवें असतात असे साधे पदार्थ असलेच पाहिजेत. ह्यांनाच विट्गेन्स्टाइन विषय असें म्हणतो व ज्या अर्थी विधानांचा निश्चित अर्थ असतो, त्या अर्थी नामें हीदेखील असलीच पाहिजेत. प्रत्येक घटनेंत असंख्य अणु-घटना असतात. असें असल्यामुळे वास्तविक जग हें फारच संकीर्ण आहे, असें मानावें लागतें. तरी अशा जगांत विषय व अणुघटना ह्या असल्याच पाहिजेत.

विधानांचा घटनांशी काय संबंध असतो ? ह्याचें उत्तर असें की, विधानें घटना चित्रित करतात. ज्या घटनेचें विधान प्रतिनिधित्व करतात, नेमकी तिच्यासारखीच रचना विधानांचीपण असते. एक नाम एका वस्तूचाच निर्देश करतें, तर दुसरें दुसऱ्याचा आणि ह्या सर्वांचा एकमेकांशीं संबंध असतो. अशा तऱ्हेने विधान जिवंत चित्राप्रमाणे अणुघटनांना उपस्थित करतें. वास्तविकतेंत जितक्या वस्तु असतात तितक्याच वस्तु विधानांतदेखील असावयास पाहिजेत.

भाषा व जगत् ह्यांच्यामधील संबंध व्यक्त करतांना भाषेच्या मर्यादेपलीकडे नेणाऱ्या प्रयत्नांतून सत्ताशास्त्राची उत्पत्ति होते, असें विट्गेन्स्टाइनचें मत आहे. ज्या अर्थी विधान जगाचें प्रतिबिंब समजलें जातें, त्या अर्थी त्याच्याशी सामान्यतः असलेल्या कोणत्याहि वस्तूचें प्रतिनिधित्व विधान करूं शकत नाही. कारण असे करण्यासाठी ज्याचें चित्रण झालें नाही, अशा स्वरूपांत जगाच्या काही भागांचा विधानांत अंतर्भाव करणे अगत्याचें आहे; पण हें तर अशक्य आहे. कारण जगाबद्दल काहीहि बोललें तरी त्याचें चित्रण झालेंच पाहिजे. नाहीतर भाषेपलीकडे, म्हणजे जें काही वचनीय असतें त्यापलीकडे जाऊन, आपण कसेंहि करून काही सांगूं शकतों, असें म्हणण्यासारखें होईल.

अशा परिस्थितींत तत्त्वज्ञ काय सांगं शकेल? ह्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल विट्गेन्स्टाइन असें निक्षून सांगतो की, तत्त्वज्ञ काहीहि सांगूं शकत नाही. म्हणून तत्त्वज्ञानासाठी योग्य मार्ग कोणता? तर तो ह्राच की, निसर्गशास्त्राची विधानें अथवा ज्याचा संबंध तत्त्वज्ञानाशीं सुतराम् नाही, अशा गोष्टी वगळून इतरांबद्दल काहीहि विधान न करणें. अशा परिस्थितींत सत्ताशास्त्राबद्दल कोणी अनुकूल मत व्यक्त केलें तर त्याला असें दाखवून देतां येईल की, अशा माणसाने केलेल्या विधानांतील प्रतीकें निव्वळ अर्थशून्य असतात. ह्या दृष्टीने तत्त्वज्ञान हा एक विशिष्ट सिद्धान्त नसून, ती एक चळवळ आहे व लोकांना काय सांगतां येऊं शकतें किंवा सांगतां येऊं शकणार नाही, ह्याची त्यांना स्पष्ट जाणीव करून देणें, हाच ह्या चळवळीचा मुख्य उद्देश आहे.

रसेलचा तार्किक परमाणुवाद हा रसेलला विट्गेन्स्टाइनपासूनच मिळालेला होता व त्यावरच विट्गेन्स्टाइनचें सर्व तत्त्वचिंतन आधारलेलें होतें; म्हणून विट्गेन्स्टाइनचें जें झाले तेंच रसेलचेंपण झालें. पर्यायाने हेंच विधान ज्ञानमीमांसेला प्राधान्य देऊन, सत्ताशास्त्राला त्याच्यावर अवलंबून ठेवणाऱ्या सर्व तत्त्वज्ञानाला लागूं पडतें, असें म्हटल्यास चालेल. अनुभववादी ज्ञानमीमांसेचीं उपकरणें जय्यत तयार करूनदेखील तार्किक अनुभववाद्यांच्या पायाखालील वाळू सरकली व सत्ता त्यांच्या हातांतून कायमचीच निसटली. नवहेगेलवाद्यांचीदेखील त्यांच्या विवेकी ज्ञानमीमांसेला प्राधान्य देण्याच्या प्रयत्नांत अशीच शोचनीय परिस्थिति झाली होती, ह्याची येथे आठवण झाल्याशिवाय राहणार नाही; म्हणूनच एकंदरींत मागच्या दोन हजार वर्षांच्या तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाची साक्ष घेऊन तर्काच्या कोणत्याहि पद्धतीद्वारे सत्तेचें आकलन होणें अशक्य आहे, ह्या अत्यंत महत्त्वाच्या निष्कर्षाप्रत आपण येऊन पोहोचतों. सुदैवाने वर्तमान-कालखंडांतील इतर विचारप्रवाहांत ह्या महत्तत्त्वांची जाणीव अंतर्हित असल्यासारखी वाटते; परंतु त्याच्या खोल व्यंजनाचें आकलन मात्र फार हळूहळू होत आहे व तेदेखील सारख्या प्रमाणांत झालें असल्याचें दिसून येत नाही. म्हणून आता आपल्याला जें विवेचन करावयाचें आहे, त्यांत ह्या तत्त्वप्रणालीचा सत्ताशास्त्रविषयक दृष्टिकोणांतून कनिष्ठापासून श्रेष्ठ असा श्रेणिक्रम लावून घेणें हिताचें आहे.

चिद्वाद : विसाव्या शतकाच्या प्रथम चरणांत चिद्वादाचा प्रभाव युरोपच्या मुख्य शहरांवर बलवत्तर होता; परंतु १९२५ च्या सुमारास तो बराच ओसरला. इंग्लंडमध्ये तर त्याला ओहोटीच लागली होती; परंतु जर्मनी, फ्रान्स व इटलीत दुसऱ्या महायुद्धापावेतो त्याचा जोर कायम होता. क्रोचे, जियन, ब्रन्श्विग व नवकांटीय जर्मन तत्त्वज्ञ, हे ह्या काळांतील चिद्वादाचे पुरस्कर्ते होत; परंतु क्रोचेखेरीज कोणालादेखील ह्या पिढीवर गंभीरपणें प्रभाव पाडता आला नाही.

क्रोचेच्या मतें ज्ञान केवळ दोन प्रकारें मिळवितां येतें. स्वानुभूति अथवा ऐंद्रिय संपर्काने व परिकल्पनांच्याद्वारे अथवा तार्किक पद्धतीने. पहिल्या प्रकारच्या ज्ञानाचा भर इंद्रियांवर असतो व त्याचा विषय एकटी व्यक्ति ही असते. दुसऱ्या प्रकारचें ज्ञान विवेकोद्भव असून, त्याचा भर सामान्यावर असतो. बुद्धीचा संबंध सामान्य परिकल्पनांशी असल्यामुळे तिला वस्तूंचा आशय आकलन करतां येत नाही; परंतु तिची दृष्टि निव्वळ वस्तूंच्या संबंधांवर खिळलेली असते. वस्तूंच्या अंतरंगांत प्रवेश करण्यासाठी आपल्याला ऐंद्रिय स्वानुभूतीचा आश्रय घ्यावा लागतो. संवेदना म्हणजेच ज्ञान, असें म्हणणाऱ्या अनुभववाद्यांशी मात्र क्रोचे सहमत नाही. उलट त्यांची तो अवहेलनाच करतो. स्वानुभूति ही स्वतः अमर्यादित आहे व तिच्यामुळे तर्क मर्यादित होतो अशी क्रोचेची धारणा आहे. कारण स्वानुभूतीखेरीज परिकल्पना नाही; पण परिकल्पनेशिवाय स्वानुभूति असू शकते. तात्पर्य हें की, स्वानुभूति ही अतार्किक असते. ह्या मुद्द्यामुळे क्रोचेच्या तत्त्वचिंतनांतील ताकद व कमकुवतपणा ह्या दोघांचा एकाच वेळी बोध होतो. ज्या स्वानुभूतीमुळे आपल्याला वस्तूंच्या अंतरंगांत प्रवेश मिळतो, ती अतार्किक आहे असें सांगतांना क्रोचेने सत्ताशास्त्राला प्राधान्य दिलें, हें अगदी स्पष्ट आहे; परंतु स्वानुभूतीमुळें सत्तेचें आकलन कसें करतां येईल, ह्याचीमात्र क्रोचेने आपणांस कुठेंहि चांगली कल्पना दिली नाही. तिच्यामुळे सर्जनशील अभिव्यक्तीचा, विशेषतः कलेच्या क्षेत्रांत, आविर्भाव होतो व इतिहासांतील क्रियाशील अध्यात्मशक्तीची आपल्याला जाणीव होते, एवढच क्रोचे म्हणतो. असे सागतांना स्वानुभूति ज्या आध्यात्मिक शक्तीची आपणांस जाणीव करून देते, ती विशेष अथवा सामान्य नसून, तिच्यांत या दोहोंचा व्यक्तिनिष्ठ अशा अनुभवांत समन्वय होतो, एवढेंच क्रोचेला अभिप्रेत आहे; परंतु क्रोचेचें स्वानुभूतिविषयक विवेचन इतकें अस्पष्ट आहे की, त्यामुळे क्रोचेचा कुठेतरी विचारविपर्यय होऊन त्याला जें म्हणावयाचें आहे, तेंच नेमकें तो सांगत आहे किंवा नाही, ह्या बाबतींत वाचकांच्या मनांत गोंधळ निर्माण होतो.

जीवन-तत्त्वज्ञान : ह्या तत्त्वज्ञानाचे निरनिराळे संप्रदाय आढळतात : जीवनोर्मीविषयक बर्गसनचे तत्त्वज्ञान, अमेरिकन व युरोपीय फलवाद, डिल्थीचें इतिहासनिरूपण व जर्मनींतील जीवन-तत्त्वज्ञान. जरी हे संप्रदाय कितीहि भिन्न असले तरी खालील मुद्द्यांवर त्यांची एकवाक्यता दिसून येते : (१) गति, परिवर्तन, जीवन हेच सत् आहे, असें ह्या तत्त्वज्ञानाचें मंतव्य आहे. जरी त्याला जडता मान्य असली तरी ती गतींतून निघाली, असें ते मानतें. (२) सत्ता ही सेंद्रिय अवयवी आहे, अशी कल्पना हें तत्त्वज्ञान मांडत असतें. जें स्थान वैज्ञानिक जडवादांत पदार्थविज्ञानाला आहे, तेंच स्थान ह्या तत्त्वज्ञानांत जीवशास्त्राला आहे. (३) ह्या तत्त्वज्ञानाचे सर्व पुरस्कर्ते तर्कविरोधी आहेत. परिकल्पना, अनुभवपूर्व नियम, तार्किक निगमन ह्या सर्वांचें त्यांना वावडें आहे. म्हणूनच तत्त्वज्ञानाला कोणतीहि तार्किक पद्धति लागू पडत नसून, स्वानुभूति, व्यवहार व इतिहासाचें सखोल ज्ञान हेच त्याचे निकष होत, अशी त्यांची ठाम समजूत आहे.

ह्या मुद्द्यांवरून ह्या तत्त्वज्ञानाची भूमिका तर्कविरोधी असल्याचें

कळतें; परतु सत्ताशास्त्रात विधायक भर पडेल असे मात्र त्यांत काही असल्याचे वाटत नाही सत्ता ही सर्जनशील व क्रियात्मक आहे असें जरी आपण गृहीत धरले तरी त्याचा अर्थ जीवशास्त्राचा विषय म्हणजे जीवन, ह्याच्याद्वारे सत्तेची व्याख्या करता येईल असा आहे काय ? ह्यामुळे तर सत्तेच्या स्वरूपाला गभीर मर्यादा वसेल. जर सत्ता म्हणजेच जीवन तर भौतिक जडतेची काय वाट ? वर्गसनने ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याच्या मते, सत्ता ही प्रचड जीवनोर्मि आहे. ह्या ऊर्मीची शक्ति जोपर्यंत कायम असते तोपर्यंत तिच्यांत सत्ता विद्यमान असते; परतु ज्या वेळी तिच्यातील शक्तीचा विलय होतो त्या वेळी त्याच सत्तेचे जडतेत रूपातर होते. एका रूपकाद्वारे वर्गसनने हें स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. ज्यात उष्ण वाफेचा प्रचड दाव निर्माण झाला आहे अशा पात्रास काही कारणामुळे भेग पडल्यावर साहजिकच तिच्यांतून आंतील वाफ प्रचड वेगाने वाहेर पडून ती वर जाणार. जोंपर्यंत तिच्यांत जोर आहे तोपर्यंत तिचे ऊर्ध्वगमन चालूच राहते; पण जोर ओसरतांक्षणी त्याच वाफेचे घनीभवन होऊन पाण्याचे थव होतात व त्यांची अधोगति होण्यास सुरुवात होते. तसेच जीवनोर्मिहि स्वत. सर्जनशील किवा शक्तिसंपन्न अशी सत्ता असून, जडता ही त्याच सत्तेचे निष्क्रिय असें रूप आहे. जीवनोर्मीचे वैपरीत्य (रिव्हर्शन ऑफ दि व्हायटल करट) अशीच जडतेची व्याख्या आपणास करावी लागेल.

आता प्रश्न असा उद्‌भवतो की, जडता ही सर्जनशील सत्तेंतूनच उपलब्ध होते असे आपण मानले, तरी सत्तेच्या सर्जनशीलतेला कोण आळा वसवितो, हें मात्र गूढ नव्हे का ? वाफेच्या वावतीत असें सांगतां येईल की, वातावरणाच्या दावामुळे तिचे रूपातर घनजलविंदूत होणें शक्य आहे, परंतु सत्तेच्या वावतीत वाहेरून तिच्यावर क्रिया करणाऱ्या शक्तीची कल्पना करणे रास्त आहे का ? कारण अशा स्थितीत वर्गसनच्या तत्त्वज्ञानाला तडा जाईल त्यात जीवन व जडता ह्यांच्यामध्ये द्वैत आहे असेंच शेवटी म्हणावे लागेल. जीवन व जडता, स्वानुभूति व वुद्धि ह्याची क्षेत्रे मूलत च भिन्न आहेत, हे मानल्याशिवाय आपल्याला गत्यतरच नाही.

मानसघटनाशास्त्र : ह्या संप्रदायामुळे मुख्यत: तार्किक पद्धतीच्या मर्यादा उघडकीस आणण्यास मदत मिळाली. ज्याचा मूळ आधार तार्किक पद्धति असून, ज्याचें आतापर्यंत सतत आवर्तन चालू होतें, अशा वस्तुवाद व चिद्‌वाद यांवर मानसघटनाशास्त्राने कुठाराघात केला. ज्ञानांत आपल्यासमोर जें काही दिलेले आहे, त्यांत सारभूत काय अथवा त्यातील सार्थकता (इन्टेन्शनॅलिटी) कोणती याचा शोध लावणे, हाच मानसघटनाशास्त्राचा मूळ उद्देश होय. असे करताना आपल्याला सर्वप्रथम स्वतःच्या नैसर्गिक वृत्तीला (नॅचरल ॲटिट्यूड) आळा घालावा लागतो. ज्ञानाचा विषय हा काहीतरी मनाव्यतिरिक्त असून त्याला स्वतंत्र अस्तित्व असते, असें मानण्याकडे नैसर्गिक प्रवृत्तीचा रोख असतो. मानसघटनाशास्त्राच्या मतें हें विधान सकृद्दर्शनीच अर्थशून्य आहे. कारण ज्ञान ही काही मानसिक घटना नव्हे ते तर तार्किक विचारांवर आध रलेले असते. अशा विचारांत आपले चैतन्य जे विषय ज्ञेय असतात त्यांचाच परामर्श घेत असते. ह्याचा अर्थच हा की, ज्ञेय विषय चैतन्याव्यतिरिक्त स्वतन्त्रपणे राहूच शकत नाहीत वस्तुत हुसर्लप्रमाणे तार्किक विचारांचा विषयाच्या अस्तित्वाशीं मुळीच सवध नसतो. ज्याच्यामध्ये ज्ञेय असा काही आशय आहे, अशा विपयाचाच परामर्श तार्किक विचार घेत असतात. अशा विपयांना हुसर्ल 'आय्‌डॉज' असें म्हणतो. ह्याचा अर्थ हा की, मानसघटनाशास्त्र दिलेल्या विशिष्ट घटकांना कंसांत घालते. ह्या क्रियेलाच हुसर्लने इपॉके असे नांव दिलें आहे तात्पर्य हें की, तार्किक विचाराचा रोख केवळ ज्ञेयरूपाकडेच असतो ज्ञेयरूपाचा चैतन्याशी संबंध सार्थकतेवर आधारलेला असतो. अशा संबंधाचे दोन पैलू असतात (१) ज्ञेयरूपातर – म्हणजे जे-जें सारभूत आहे अथवा ज्यांत सारभूत रचना आहे तेच महत्त्वाचें असून, विशिष्ट घटनांना काही महत्त्व नाही. (२) अतींद्रिय रूपांतर–म्हणजे निष्कासनाच्या व कसीकरणाच्या तत्त्वाद्वारे हें रूपातर आपणास वैयक्तिक ज्ञात्याचें शुद्ध चैतन्य हाच तत्त्वज्ञानाचा पाया आहे, असें मानावयास लावतें.

मानसघटनाशास्त्राच्या पद्धतीचा विचार व उपयोग करण्यासाठी हुसर्लने भला जंगी कार्यक्रम आखला होता. निसर्गविज्ञान व गणितशास्त्र ह्यांना ज्या अर्थी विपयांचे ज्ञान अपेक्षित असतें, त्या अर्थी त्यांना ह्या पद्धतीच्या परिसरात आणणे फारच सुलभ आहे; परंतु मुख्य प्रश्न हा की, मानसघटनाशास्त्राचा तत्त्वज्ञानावर प्रत्यक्ष काय प्रभाव पडतो ? ह्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल असें म्हणतां येईल की, तार्किक विचार व तद्विपयक पद्धतीचा रोख विपयांच्या अस्तित्वाकडे नसून, त्यांच्या ज्ञेयरूपाकडेच असल्यामुळ, सत्ताशास्त्राच्या प्राधान्यासाठी ह्या आदोलनाने मार्ग मोकळा केला आहे. असें असल्यामुळे मानसघटनाशास्त्र हें सत्ताशास्त्रीय पद्धतीचा, निपेधात्मक का होईना, पण एक महत्त्वाचा पैलू आहे, असें मानावें लागेल. ह्या पद्धतीच्या विधायक पैलूकडे मात्र मानसघटनाशास्त्राने विशेष लक्ष पुरविले नाही. त्यासाठी आपल्याला भववादाकडे दृष्टि वळविली पाहिजे.

भववाद . भववादाची दोन मुख्य गृहीतकृत्ये आहेत : (१) सारापेक्षा अस्तित्व हे पूर्ववर्ती असतें, हे मानणें प्रत्येक भववाद्याला अगत्याचे आहे. (२) सत्ताशास्त्रीय समस्या सोडविण्यासाठी त्याने भावनेला, विशेषेकरून मानवीय भावनेला, अग्रस्थान दिलें पाहिजे.

भववादाच्या व्यंजना हायडेगर व जॅस्पर्सच्या विचारसरणीत प्रकर्पाने व्यक्त झाल्या आहेत. ह्या दोन्ही तत्त्वज्ञांनी मानवीय अस्तित्वावरच लक्ष केंद्रित केले आहे. हायडेगरच्या मते मानवीय अस्तित्व सर्जनशील असतें, कारण त्यांत ऐतिहासिकता दिसून येते. कोणत्याहि परिस्थितीत विपयाना आत्मसात् करण्याकडे मानवीय अस्तित्वाची प्रवृत्ति दिसून येते. ते स्वत.च आपला इतिहास घडवून आणते व अशा ऐतिहासिकतेमुळे आपल्या अंतरंगात सत्तेचा आविर्भाव झाल्याची त्याला प्रतीति होते. हायडेगरच्या मते सत्तेचे आकलन करणारी भावना भविष्याविपयी असलेल्या आपल्या मनातील चिंतेत अतिशय प्रखरपणें अभिव्यक्त झालेली असते. प्रत्येक माणूस आपल्या भवितव्यतेवद्दल चिंतातुर असतो. अशा चिंतेमुळे आमरण त्याच्या मनात ताण वाढत असतो. त्यामुळेच मानव आपल्या अंगी असलेल्या सामर्थ्याचा आविष्कार करून आपल्या अनुभवास आत्म-परिपूर्तीसाठी सतत वदलत असतो. आपल्या अंतिम भवितव्यतेशी आपल्या सामर्थ्याचा जो सवध असतो त्यावरच भववादाची मुख्य भिस्त आहे ह्या सवंधाच्याद्वारेच सत्तेची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केल्यामुळे भववादाने सत्ताशास्त्राला भक्कम पाठिंवा दिला आहे. हायडेगरच्या मते सर्जनशील सत्ता ही तार्किक ज्ञानाच्या कोणत्याहि प्रकाराच्याद्वारे आकलनीय नसते. म्हणूनच ज्या

ज्या अंतिम संभाव्यतेमुळे मानवीय अस्तित्वाला सत्ता मिळते ती-ती काय आहे, असें जर विचारलें तर ती काहीच नाही, असे हायडेगरचें ह्या प्रश्नाला रोखठोक उत्तर आहे. ह्याचा अर्थ एवढाच की, तर्कशास्त्राला तिची व्याख्या करणें अशक्य आहे आणि म्हणूनच ती अज्ञेय असते, असें म्हणावें लागेल; परंतु ह्या निषेधात्मक पैलूबरोबरच दुसरा विधायक पैलूपण आहे. ह्या पैलूचे विवेचन जॅस्पर्सने व्यवस्थित व काळजी-पूर्वक केले आहे

जॅस्पर्स असे म्हणतो की, अंतिम संभाव्यतेशी आपल्या सामर्थ्याचा जो संबंध असतो, त्यांतच विषय व आत्मा ह्यांची सृष्टि होते. ह्या संबंधाची दोन टोकें असतात. विषयांपासून सुरुवात करून हा संबंध स्वत:च्या सर्जनशीलतेद्वारा हळूहळू सर्वोच्च आध्यात्मिकतेकडे आपणांस नेतो. ह्या संबंधाच्या सर्वोच्च स्थितीला जॅस्पर्सने 'सर्वव्यापक' असें नांव दिले आहे. ही स्थिति गाठण्यासाठी आपल्या अनुभवाला तीन विभिन्न स्तरातून जावें लागतें. पहिला स्तर ऐंद्रियानुभवाचा असून, त्यांत स्वत:व्यतिरिक्त स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असलेल्या जगाचा प्रत्यय येतो. दुसरा स्तर सर्वसाधारण चैतन्याचा असून त्यांत जे-जें काही अस्तित्वांत असते ते-ते चैतन्याद्वारे कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपांत अनुभूत असा-वयास पाहिजे अशी भावना होते; परंतु सर्वव्यापकाची तिसरी स्थिति म्हणजे आत्मा अथवा विवेक होय. ह्या स्थितीत स्वसामर्थ्याची सर्वकष सत्ता प्रत्ययास येते व त्यामुळेच आपण एका विशिष्ट जगात वावरत आहोंत आणि असें असूनहि ते जग सारखे बदलत आहे, असे आपल्याला वाटू लागते. वर्तमान क्षणात समस्त समष्टींचा समन्वय करून त्यांच्यांत एकात्मता निर्माण करणारी, अशी ही क्रिया आहे. ही जरी अनंत असली तरी ती सदोदित स्वत:ला परिपूर्ण करीत असते.

ह्या तिन्ही स्थितींना वेगवेगळे घेतल्याने सर्वव्यापकाची उपलब्धि होत नाही. जॅस्पर्सच्या मते ह्या तिन्ही स्थिति ज्या शक्तीमुळे एका वैयक्तिक एकतेत समन्वित होतात, ती परमशक्ति सर्वव्यापक आहे. हें व्यक्तिमत्त्व मात्र कधीहि स्थिर नसते. जसजशी मानवाची विवेकबुद्धि आपल्या सार्थकतेच्या क्षितिजाचा विस्तार करीत-करीत सर्वव्यापक शक्तीतून अधिकाधिक स्फूर्ति ग्रहण करण्याची धडपड करते, तसतसा ह्या व्यक्तिमत्त्वाचा ऐतिहासिक विकास होत असतो. जरी सर्वव्यापकाचे तीन प्रकार तर्काच्या परिधीत समाविष्ट करतां आले, तरी सर्वव्यापक मात्र समस्त परिकल्पनांच्या पलीकडेच असते. तेथे शब्दांचें काही काम नसतें व तर्क हा शेवटी निरर्थक ठरतो. जे-जे काही आहे त्या सर्वाचा उगम ह्या सर्वव्यापकातून होतो. जरी धार्मिक चैतन्यांत ह्या शक्तीचें भव्य रूप प्रकट होत असलें, तरी कोणत्याहि विशिष्ट धर्मात अभिव्यक्त झालेल्या ईश्वरविषयक प्रतिभेशी सर्वव्यापकाची तद्रूपता होत नाही. सर्वव्यापक जगांत असूनहि त्याच्याबाहेर आहे.

अशा तऱ्हेने हायडेगर व जॅस्पर्स, सत्ताशास्त्रीय दृष्टिकोणाच्या व्यंजना समग्रतेने उजेडात आणण्यासाठी झटले. सत्ताशास्त्रालाच प्राधान्य देऊन, त्यांनी ज्ञानमीमांसेला गौण स्थान दिलें. भावनेनेच सत्तेचें आकलन होतें असें सांगून, त्यांनी सत्ताशास्त्राच्या स्वायत्ततेचे संरक्षण केलें. जॅस्पर्सने मात्र तर्काची संपूर्णपणें अवहेलना न करता त्याला सर्व-व्यापकाच्या अधीनस्थ मानून व त्याच्या विविध प्रकारावर तर्काचाच सार्वभौम अधिकार असल्याचे सांगून, सान्त व अनंत ह्यांच्यामधील दुवा जोडण्याचा प्रयत्न केला. एक व अनेक ही समस्या सोडविण्यासाठी जॅस्पर्सची ही कल्पना फार मोलाची आहे.

सत्ताशास्त्र : वर्तमान-कालखंडांतील सत्ताशास्त्राच्या विविध संप्र-दायांची उत्पत्ति वेगवेगळ्या तऱ्हेने झाली आहे. ॲलेक्झँडर व व्हाइटहेड हे आंग्ल नव-वस्तुवादाच्यामार्फत इकडे वळले. हार्टमनने मानसघटना-शास्त्र आत्मसात् करून इकडे प्रवेश केला. जीवन-तत्त्वज्ञानाचा व मानसघटनाशास्त्राचा समकालीन सत्ताशास्त्रावर बराच प्रभाव पडलेला दिसतो. तसेंच नवथोमीवादी तत्त्वज्ञ स्वत:वर भववादाचा संस्कार घडवून, सत्ताशास्त्रीय संप्रदायाला येऊन मिळाले आहेत.

सत्ताशास्त्रविषयक तत्त्वज्ञानाची काही ठळक वैशिष्ट्यें अशी आहेत :

(१) **विवेचक पद्धति** : सत्ताशास्त्रीय तत्त्वज्ञांनी वर्गसनद्वारा पुरस्कृत स्वानुभूतीला झुगारून दिलें व ते स्वत:ची विधाने विवेकबुद्धीला पटतील, अशा पद्धतीच्यामार्फत मांडू लागले. हे तत्त्वज्ञ विवेकवादी असून, 'सत्ता विवेकाधिष्ठित असते' ह्या हेगेलच्या तत्त्वाशी ते सहमत आहेत. प्रत्येक क्षेत्रांत त्यांनी विवेकवादी पद्धतीचा उपयोग केला आहे.

(२) **सत्ताशास्त्रीय पद्धति** : मानसघटनाशास्त्राच्या विरुद्ध सत्ताशास्त्रीय तत्त्वज्ञ सत्तेवर जास्त भर देतात व हेंच त्यांचें वैशिष्ट्य आहे. त्यांना ज्ञेयरूप अथवा त्याचें निव्वळ सार हे अभिप्रेत नसून, त्यांत अस्तित्व व त्याच्या सारभागाचादेखील ते अंतर्भाव करतात. अशा सत्तेच्या मूर्तव्यापकतेवर त्यांचा विशेष भर असतो.

(३) **मानवतावाद** : जडवादाच्या उलट, सत्ताशास्त्रीय तत्त्वज्ञ मानवतावादी असतात. त्यांनी स्वत:च्या चिंतनात मानवीय मूल्यांकडे विशेष लक्ष पुरविले आहे. ह्या बाबतीत ते भववाद्यांसारखे अतिवादी नाहीत; कारण मानव हाच काही त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा आधार नाही; तथापि इतिहासांतील, नैतिकतेतील व धर्मातील मूलभूत मानवी समस्यांना स्वत:च्या तत्त्वचिंतनाने त्यांनी बरेंच समृद्ध केले आहे. ह्या संप्रदायांतील नवथोमीवाद हा भववादाच्या बराच जवळ जाऊन पोहोचतो; कारण सत्ता ही शक्तिसंपन्न असते, असा त्यांचा विश्वास आहे. सत्ता जशी आहे तशीच तत्त्वज्ञानाचा विषय झाली पाहिजे, अशी थोमी-वादाची दृढ धारणा असल्यामुळे, सत्ताशास्त्राशी त्याचा घनिष्ठ संबंध आहे. कार्य व शक्तिमत्त्वविषयक सिद्धान्त हाच अतिमहत्त्वपूर्ण सत्ता-विषयक सिद्धान्त आहे. ह्या सिद्धान्ताच्यामार्फतच आपल्याला इतर विषयांची व्याख्या करतां येते. ईश्वराखेरीज प्रत्येक सृष्ट पदार्थ कार्य व शक्तिमत्त्व ह्यांच्याद्वारे बनलेला असतो. ह्या सिद्धान्तांतूनच सार व अस्तित्वविषयक सिद्धान्त निघाला आहे. ईश्वराव्यतिरिक्त प्रत्येक पदार्थ सार व अस्तित्व ह्यांच्या मिश्रणांतून निर्मित असतो. साराचें प्रत्यक्षी-करण म्हणजेच अस्तित्व होय आणि प्रत्यक्षांत जरी दोघे अविभाज्य असले, तरी ते वस्तुतः भिन्न असतात.

थोमीवादाचा परिवर्तनवाद हा कार्यशक्तिमत्ता सिद्धान्ताशी सुसंगत असाच आहे. शक्तीचेंच कार्यात रूपांतर होऊन परिवर्तन होतें, असा ह्या वादाचा अभिप्राय आहे. जे-जें काही आहे तें-तें अपूर्ण असून त्यांत सत्ता ही समग्रतेने व्यक्त झालेली नसते; म्हणूनच सगळ्या परिवर्तनाच्या क्रियेत अधिष्ठान हें गृहीत असून त्याचाच पूर्णाविष्कार म्हणजेच सत्ता, असें मानणें उपयुक्त ठरेल. ईश्वराला सत्तेची परिपूर्णता म्हणून मानलें, तर त्यात कृतीची परिपूर्णता अंतर्हित असलीच पाहिजे.

थोमीवादाच्या अनेक तत्त्वज्ञांपैकी जाक्स मारितें हा विशेप प्रसिद्ध असून, एतिएन गिलसो नामक फ्रेंच तत्त्वज्ञानेहि तत्त्वज्ञानाच्या इतिहास-क्षेत्रात बरीच भ ीव कामगिरी केली आहे.

ह्या कालखंडाचे वैशिष्ट्य हे की, त्यात नवअनुभववाद व सत्ताशास्त्रीय तत्त्वज्ञान यांत झुंज होऊन, त्याच्या विशिष्ट पद्धतीचे सत्ताशास्त्रीय दृष्टिकोणांतून मूल्याकन झालें. तर्काधिष्ठित ज्ञानमीमांसा सर्जनशील सत्तेचें आकलन करण्यास सर्वस्वी असमर्थ असल्याचा निर्वाळा स्वतः अनुभववादाच्या परिणतीतूनच उपलब्ध झाला. त्याबरोबरच वस्तुवादी व आदर्शवादी तत्त्वज्ञानाची मृत्युघंटाच वाजली

आता सत्ताशास्त्रीय पद्धति तर्काधिष्ठित नसावी हें जरी मान्य केलें, तरी तिचें रूप कोणते, ह्याबद्दल बरेच विचारमथन होऊन आतापर्यंत कधीहि उजेडांत न आलेले तत्त्वज्ञानाचे पैलू उघडकीस आले. मानसघटनाशास्त्राने तर्काधिष्ठित ज्ञानमीमांसेच्या ज्या मर्यादा आखून दिल्या त्यांच्या आधारे भववाद्यांनीमात्र सत्ताशास्त्रीय दृष्टिकोणाच्या व्यंजना मार्मिकतेने हाताळल्या. अस्तित्वविषयक भावनेनेच सत्तेचा बोध कसा होतो, ह्यावर त्यानी सखोल विचार केला. असे असले तरी खुद्द सत्ताशास्त्रीय संप्रदायांत सत्ताशास्त्राची धार जराशी बोथट झाल्यासारखी वाटते; कारण ह्या संप्रदायाचा विवेचक-पद्धतीवर विश्वास असल्यामुळे त्याने परत ज्ञानमीमासेचीच कास धरली की काय, अशी शका वाटते. ह्यामुळे सत्ताशास्त्राची स्वायत्तता व स्वातंत्र्य ज्यायोगे निर्विवादपणें राखले जाईल अशा तात्त्विक विचारसरणीची अजून अपेक्षा आहे, असें ह्या कालखडांतील तत्त्वमंथन केल्यावर वाटू लागतें.

विश्लेपक तत्त्वज्ञानाची वाढ : वर्तमानकालांतील सत्ताशास्त्रविचारांतील व्यजना या प्राधान्याने युरोप खंडांतच व्यक्त झाल्या आणि त्याचा अ.पण जो वर निर्देश केलेला आहे, तो या शतकाच्या सुरवातीस उदयास आलेल्या तार्किक अणुवाद व तार्किक अनुभवसत्तावाद यांच्याविरुद्ध व्यक्त झालेली एक प्रतिक्रिया म्हणून; परंतु या प्रतिक्रियानी तार्किक अणुवाद व अनुभवसत्तावाद याना शह मिळाला, असें म्हणतां येणार नाही. या दोन्हीहि विचारधारांचे आता कोणी पुरस्कर्ते नाहीत. या विचारधारा प्रामुख्याने ब्रिटन, अमेरिका आदि आंग्लभापिक देशांत व ऑस्ट्रियात हिरिरीने मांडल्या गेल्या. त्यांची प्रगति युरोप खंडांतील देशांत होऊं शकली नाही, याचे मुख्य कारण त्या देशांतील सत्ताशास्त्रीय विचारवताचा प्रभाव हे होय. आंग्लभापीय देशातहि या विचारधारा एका विशिष्ट मर्यादेपलीकडे मूळ धरूं शकल्या नाहीत, याचें श्रेय तेथे प्रभावी झालेल्या विश्लेपक तत्त्वज्ञानाच्या चळवळीला व विशेपेकरून विट्गेन्स्टाइनच्या उत्तरकालीन तत्त्वचितनाला द्यावें लागेल. वर्तमानकालातील विश्लेषक तत्त्वज्ञानाची वाढ लक्षांत घेतल्याखेरीज या काळाचें चित्र पुरे होऊं शकणार नाही.

विश्लेपणाला तत्त्वज्ञानाची पद्धति म्हणून जरी अगदी प्राचीन कालापासून मान्यता लाभली असली, तरी खऱ्या अर्थाने विश्लेपक तत्त्वज्ञानाचा उदय ह्या शतकाच्या प्रारंभींच झाला, असे म्हणावयास हरकत नाही. पारपरिक सत्ताशास्त्रात व विशेपेंकरून ब्रॅड्ले, बोसाके या आंग्ल तत्त्ववेत्त्यांनी प्रसृत केलेल्या नव्या 'हेगेलियन' चिद्वादाला विरोध करण्यासाठी मूर व रसेल या दोघानी 'विश्लेपणा'ची कास धरली. ब्रॅड्लेचा एक असा. सिद्धान्त होता की, अंतिम सत्याचें ज्ञान मानवास विश्लेपणाने कधीच होऊं शकणार नाही. विश्लेपणाने मूळ स्वरूप विकृत होतें. मूर आणि रसेल यानी विश्लेपणाच्या या मूल्यमापनावर हल्ला चढविला व हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला की, खऱ्याखुऱ्या तत्त्वज्ञानाचा आत्मा विश्लेपण हाच आहे. पारपरिक सत्ताशास्त्र केवळ प्राकल्पिक होतें. त्याने निर्माण केलेल्या प्रश्नांना अद्यापि समाधानकारक उत्तरें मिळाली नव्हती आणि केवळ शब्दांच्या जाळ्यांत बुद्धीला चकवून, त्याने अनुभवांतील वास्तव जगताला भासाचें रूप दिलें होतें. सामान्य रीतीच्या विचारांचे यथार्थत्व पारंपरिक सत्ताशास्त्राने नाकारलें होते. पारंपरिक सत्ताशास्त्राच्या या दृष्टीविरुद्ध मूरने असें दाखवून दिले की, या बाबतीत सामान्य बुद्धी-(कॉमन्‌सेन्स)-चा काहीहि दोष नसून, दोप आहे, तो सर्वस्वीपणे त्या सामान्य संज्ञांचा, अचूक अर्थ न समजणाऱ्या तत्त्ववेत्त्याचा. सामान्य ज्ञानाचे समर्थन मूरइतक्या प्रभावीपणे फारच थोड्यांनी केलें असेल. या संज्ञांचा खराखुरा अर्थ जाणून घ्यावयाचा असेल, तर त्यांचें विश्लेपणच व्हावयाला पाहिजे. अशा विश्लेपणांतून एक गोष्ट निष्पन्न होते ती अशी की, तत्त्ववेत्त्यांतील बरेचसे वाद हे शाब्दिक आहेत व त्यांचा उगम निरनिराळ्या पदांच्या–शब्दाच्या–विविध अर्थच्छटाकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे होतो. सत्तेचें विश्लेपण हें आपणांस समजणाऱ्या भाषेंतच करावयास पाहिजे आणि त्यासाठी सर्वांना ज्ञात असणारी सरल व सुबोध अशी भाषा वापरायला हरकत नाही. तत्त्वज्ञानाचा उद्देश संज्ञांचें स्वरूप सुगम व सुबोध करणें हा आहे. प्रारंभीचा रसेल व प्रारभीचा विट्गेन्स्टाइन यांच्याहि विश्लेषणाची मूळ भूमिका हीच आहे. भापेची मर्यादा हीच आपल्या विश्वाची मर्यादा होय. स्पष्टीकरण करणें म्हणजे संमिश्र संकल्पनाना सरल, केवल संकल्पनांत परिस्फुट करणे. एका रीतीने हा संकल्पनांचा अणुवादच होय; पण आपल्या उत्तर आयुष्यांत विट्गेन्स्टाइनने व राइल आदि ब्रिटिश विचारवंतांची विश्वाची मर्यादा आणि भापेची मर्यादा एकच आहे, हें तत्त्व जरी मानलें, तरी तार्किक अथवा सांकल्पनिक अणुवाद पूर्णपणें झुगारून दिला. एखादी संकल्पना मिश्र की केवल शुद्ध, हें त्या-त्या संदर्भावरून ठरवावें लागेल. मिश्र संकल्पना ही केवल संकल्पनांची बनलेली असते, असा भौतिक अणुवाद तत्त्वज्ञानाच्या जगांत यथार्थच ठरेल असें नाही. उलट एखाद्या शुद्ध संकल्पनेचें स्पष्टीकरणसुद्धा आपणास अनेक मिश्र संकल्पनांच्या साहाय्याने द्यावें लागतें. त्यामुळे संकल्पना किंवा त्यांचे वाहन म्हणून शब्द याचा आपण कसा उपयोग करतो, यावरूनच संकल्पनांचें स्वरूप ठरत असतें, असा सिद्धान्त विट्गेन्स्टाइन, राइल आदि विचारवंतांनी मांडला. भापा ही केवळ विश्वाचे चित्र असते. जें खोटेंहि नाही आणि खरेंहि नाही असें प्रकथन निरर्थक असते, या सिद्धान्ताचाहि नवीन विश्लेपकांनी त्याग केला. भापा केवळ विश्वचित्रणाची भूमिका करीत नाही भापेच्या अनेक भिन्न भूमिका असतात; तेव्हा जे सत्य अथवा असत्य नाही ते निरर्थकच होय, असें म्हणणें योग्य नाही, अशी भूमिकाहि या विचारवंतांनी मांडली. भापा किंवा गणित हे एखाद्या खेळासारखे असते. खेळाचे नियम आपणच तयार केलेले असतात, ते मोडले तर त्या प्रकारचा खेळ होणार नाही. याचप्रमाणे भापा व गणित (ही एक प्रकारची भापाच आहे) याच्याहि नियमांचें असतें. याहीपुढे जाऊन भापा ही संप्रेपणाकरिता असल्यामुळे ती नेहमीच सार्वजनिक असवी लागते; खाजगी भापा ही भापाच नव्हे, असाहि सिद्धान्त त्यांनी पुरस्कारिला. अर्थातच पुष्कळच संकल्पनाचे अथवा

सामान्य संकल्पनांचें सत्तात्व यामुळे संपुष्टात येतें व प्लेटोचा संकल्पना-वाद किंवा इतरहि सत्ताशास्त्रीयवाद विरून जातात. आपणांस जें-जें ज्ञात होतें तें-तें भाषेत विशद करता येतें आणि असें विशद करणे व असें विशद करतांना भाषेतील आणि विचारांतील कोळिष्टके झाडून टाकणें हेंच तत्त्वज्ञानाचे कार्य ठरतें. या विचारसरणीप्रमाणे, अर्थातच भाषेचा गोंधळ उत्पन्न करून, विचारांत 'जाळीजळमटें' निर्माण करण्याचें महत्कार्य जे सत्ताशास्त्रज्ञ करीत असतात, त्यांना उत्तर देण्याकरिता आदर्श-भाषा-निर्मिति करण्यांतहि काही तत्त्वज्ञ मग्न असतात. असंदिग्ध भाषा निर्माण करण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो; पण हा प्रयत्नहि सर्व-साधारण भाषेची भूमिका न समजल्यामुळे असतो. असंदिग्धता हा भाषेचा सर्वदा दोषच असतो असें समजण्याचें कारण नसते. आपल्या अनेक भूमिका पार पाडण्यास सर्वसाधारण भाषेला संदिग्धतेचीहि गरज असते. तेव्हा आदर्श भाषा ही सर्वसाधारण भाषेहून भिन्न असते, असेंहि समजावयाचें कारण नाही. सर्वसाधारण भाषा ही आदर्श भाषाच असते, असाहि सिद्धान्त त्यांनी मांडला. विट्गेन्स्टाइन व इतर विश्लेषक यांच्या विचारांमुळे तत्त्वज्ञानांतील काही कूट प्रश्न सुटण्यास मदत झाली, हें नाकबूल करतां येणार नाही. ('विश्लेषण, तात्त्विक' हा लेख पहावा.)

संदर्भ ग्रंथ : बॉशेन्स्की, आय. एम. : *काँटेंपोररी युरोपियन फिलॉसफी*, अनु. डी. निकोल व के. ए. ब्रेन्नर (बर्क्ले, १९५०); पासमोर, जे. : *ए हंड्रेड इयर्स ऑफ फिलॉसफी* (लंडन, १९५७, आ. २, १९६६); रून्स, डी. डी. संपा. *ट्वेंटिएथ सेंचरी फिलॉसफी* (न्यूयॉर्क, १९४३); रसेल, बी. : *लॉजिक अँड नॉलेज*, संपा. आर. सी. मार्श, (लंडन, १९५६); विट्गेन्स्टाइन, एल. जे. जे. : *ट्रॅक्टॅटस लॉजिको फिलॉसॉफिकस* (लंडन, १९२२); —— : *फिलॉसॉफिकल इन्व्हेस्टिगेशन्स*, अनु. जी. ई. एम. ॲन्स्कोम्ब (ऑक्स्फर्ड, १९५३).

ना. वि. जोशी

तत्त्वज्ञान – पाश्चात्त्य दृष्टिकोण : युरोप आणि अमेरिका येथे विकास पावलेल्या तत्त्वज्ञानासंबंधीच्या संकल्पनेचें विश्लेषण करणे आणि विशेषेंकरून पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान आणि त्याचा विकास यांचीं लक्षणें विशद करणें, हा प्रस्तुत लेखाचा उद्देश आहे.

पाश्चात्त्य देशांतील तत्त्वज्ञानाची संकल्पना :

तत्त्वज्ञानासंबंधीची ग्रीक कल्पना : 'सुज्ञतेचें प्रेम' या अर्थाचा 'फिलॉसफी' हा शब्द बहुधा पायथॅगोरसने प्रथम योजिला असावा. सॉक्रेटीसच्या काळांत ग्रीकांनी वापरलेला 'सोफिस्ट' शब्द काही व्यक्तीच्या ठिकाणी सुज्ञता होती, असें सुचवितो. वस्तुतः मात्र, ज्यांच्या ठिकाणी खऱ्या सुज्ञतेऐवजी सुज्ञतेचा देखावाच असे, अशा शिक्षकांच्या गटाला 'सोफिस्ट' हे नांव दिले गेलें आहे.

तत्त्वचिंतन म्हणजे सत्याचा शोध, हा दृष्टिकोण सॉक्रेटीसने पुन्हा प्रसृत केला. प्लेटोच्या मतें, तत्त्वचिंतन ही एक द्वंद्वविकासप्रक्रिया असून, खालच्या श्रेणीच्या ज्ञानापासून तिचा प्रारंभ होतो आणि तिची परिणति इतर सर्व ज्ञानाच्या अतीत अशा चिंतनामध्ये होते. ॲरिस्टॉटलने इंद्रिय-प्रत्यय, बौद्धिक-प्रत्यय आणि कला या सर्वांपेक्षा श्रेष्ठ स्थान तत्त्वज्ञानास दिलें. मूलतत्त्वाचें ज्ञान देणारी अंतःप्रज्ञात्मक बुद्धि आणि या तत्त्वांपासून जरूर ते नैगमनिक निष्कर्ष काढणारें विज्ञान, याचा संयोग म्हणजे तत्त्वज्ञान होय. तत्त्वज्ञान कनिष्ठ सत्तांपासून तों श्रेष्ठतम सत्तांपर्यंतच्या सर्व सत्तांचा परामर्श घेतें आणि पदार्थविज्ञान व गणित हीहि तात्त्विक सुज्ञतेचीच अंगें होत (मेटॅ. इ. १,१०२५ बी १–२). तात्त्विक सुज्ञतेला व्यावहारिक सुज्ञता पूरक होय. ही सुज्ञता म्हणजे मानवाला हितकर वा अहितकर वस्तूंचा विचार करून, तदनुसार वागण्याची खरी बौद्धिक क्षमता. (एथिक्स निको. ६, सी. ५). ॲरिस्टॉटल हा 'ऑर्गॅनॉन'चा, म्हणजे निर्दोष तत्त्वज्ञानासाठी आवश्यक असणारें जें तर्कशास्त्रनामक साधन त्याचाहि जनक आहे.

अरिस्टॉटलनंतरच्या काळातहि तत्त्वज्ञानामध्ये पदार्थविज्ञानासारख्या विविध ज्ञानशाखांचा समावेश केला जाई; तथापि तत्त्वज्ञानामध्ये प्रामुख्याने नीतिविषयक आणि धर्मविषयक समस्यांचा विचार केला जाऊं लागला. या काळांत संशयमूलक प्रश्न उपस्थित करण्यांत येत हें खरें. तसेंच प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांच्या वचनांची वरीचशी पुनरुक्तिहि झाली; पण त्याबरोबरच प्लॉटिनसच्या चिंतनामधून एक स्वयंपूर्ण सत्ताशास्त्र व अंतर्मुखताप्रधान असा गहन धर्म, यांना सामावून घेणाऱ्या एका महान् तत्त्वज्ञानाचाहि उगम झाला.

तत्त्वज्ञानाची मध्ययुगीन कल्पना लॅटिन तत्त्वज्ञांवर ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभीं फार मोठा प्रभाव होता. सिसरोने पूर्वीच्या तत्त्वज्ञांच्या मतांचें केवळ पुनर्निवेदन केलें आणि आपण स्वतः काय मत बनवावें, हें ठरविण्याचें काम त्याने त्याच्या वाचकावरच सोपविलें. सेनेकाच्या मतें, सुज्ञता ही आत्म्यांची स्वामिनी आणि जीवनाची शिल्पकर्त्री होय. ख्रिस्ती धर्माच्या उदयानंतर, आरंभी-आरंभी, तत्त्वज्ञानाने या नवीन प्रकारच्या धर्मास विरोध केला; पण लवकरच धर्माने तत्त्वज्ञानाला आपल्या पंखाखाली घेतले आणि त्या दोहोंचें संश्लेषण होऊन परिणामी, ईश्वरशास्त्राकडून तत्त्वज्ञानाला एक नवीन चालना मिळाली. ऑगस्टाइनने दुसऱ्या कशापेक्षाहि, आनंदाचें उगमस्थान म्हणून अंतिम सत्याचाच शोध घेतला. बोएथिअसने त्याच्या विपत्काली ईश्वरी प्रसादाची कल्पना मान्य करणाऱ्या तत्त्वप्रणालीने स्वत.चें सांत्वन करून घेतलें. ॲन्सेलमने म्हटलें की, मला ज्ञान व्हावें म्हणून मी श्रद्धेचा स्वीकार करतों.

अरब आणि यहुदी तत्त्वज्ञांनीहि श्रद्धा व बुद्धि यांचा विरोध कसा होणार नाही इकडे लक्ष दिलें आणि अशा रीतीने, ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानांतील सुज्ञता आत्मसात् करण्याचा यत्न केला.

श्रद्धेवर आधारलेले युक्तिवाद आणि स्वाभाविक बुद्धीवर आधारलेले युक्तिवाद, यांमध्ये काटेकोर भेद करण्याची आवश्यकता ॲक्वायनसला जाणवली. तरीपण त्याच्या काळीहि ग्रीक आणि ख्रिस्ती धर्मविचारांच्या प्रमाण-ग्रंथांवरील भाष्य हाच पुष्कळदा तत्त्वज्ञानाचा गाभा आहे. त्या काळांतील स्कोलॅस्टिक ग्रंथकारांनी ईश्वरशास्त्रीय विवेचनामध्ये बऱ्याचशा तत्त्वज्ञानचर्चेचा अंतर्भाव करणारे मोठमोठे 'सुम्मी-ग्रंथ' (संपूर्ण संग्रहग्रंथ) रचले.

ॲरिस्टॉटलच्या वैज्ञानिक-संशोधन-कार्यावर वाजवीपेक्षा अधिक विसंबून राहिल्यामुळे वैज्ञानिक संशोधनाची जी उपेक्षा झाली होती तिला रॉजर बेकनने दूषण दिले; आणि तरीहि वैज्ञानिक निरीक्षणाचें महत्त्व

आग्रहाने प्रतिपादन करणाऱ्या बेकननेदेखील ईश्वरशास्त्रीय ज्ञान आणि निरनिराळी विज्ञाने यांच्या दरम्यान तत्त्वज्ञानाला महत्त्वपूर्ण स्थान दिलेंच. ही निरनिराळीं विज्ञानें, तत्त्वज्ञान आणि ईश्वरशास्त्र मिळून ज्ञानाचे समग्र क्षेत्र बनले व या ज्ञानाच्या सत्यत्वाचे, अंतिमतः ईश्वर हें प्रमाण धरण्यांत आले.

बोनाव्हेंचरला तत्त्वज्ञ म्हणण्यापेक्षा ईश्वरशास्त्रज्ञ म्हणणे अधिक योग्य ठरेल. जॉन डन्स स्कॉटस हाहि, मूलतः धर्माचे समर्थन करणारा होता व समकालीनांच्या परस्परविरुद्ध तात्त्विक मतामुळे ईश्वरशास्त्रांत उद्‌भवणाऱ्या अडचणी तर्कशास्त्राच्या साहाय्याने दूर करण्याचा त्याने यत्न केला. स्कॉटसने पदार्थाविषयीच्या आपल्या विचारांच्या संकीर्णतेनुरूप त्याच्या ठिकाणी कल्पिलेल्या आकारतत्त्वांची संख्या वाढविली; तर ओखॅमने, "आवश्यकता नसतांना सत्-तत्त्वांची (अथवा आकाराची) संख्या वाढवू नये" या तत्त्वाची क्षुरी लाविली. यामुळे आपल्या संकल्पनांच्या वास्तविक मूल्याविषयी अधिकाधिक संशय व्यक्त करण्याच्या आणि शेवटी, संकल्पना म्हणजे पदे अथवा शब्द होत, असें मानण्याच्या (पदवाद आणि नामवाद) तत्त्वज्ञानांतील एका नव्या प्रवृत्तीचा प्रारंभ झाला आधुनिक तत्त्वज्ञानांतील संशयवादाचा मार्ग खुला झाला. बॉरेझ आणि त्याचे समकालीन स्कोलॅस्टिक विचारवंत यानी तत्त्वज्ञानाच्या विविध शाखांची व्यवस्थित मांडणी करणारे प्रबंध रचले; तथापि विविध समस्याना त्यांनी दिलेल्या उत्तरावर सर्वसंग्रहवादाचा काहीसा परिणाम झालेला आहे.

तत्त्वज्ञानाविषयीची आधुनिक संकल्पना : कोपर्निकस, गॅलिलिओ आणि इतरांच्या प्रभावामुळे विज्ञानाची जी प्रगति झाली, तिच्यामुळे देकार्त आणि फ्रॅन्सिस बेकन यांनी तत्त्वज्ञानाला एक नवी दिशा दिली. नामवादामुळे जो सशयवाद वाढीस लागला होता त्यामुळे अनेक तत्त्वचिंतकांना व्यापक, पण संशयार्ह ज्ञानाऐवजी निश्चिततेचा ध्यास लागला होता. देकार्तने सर्वस्पर्शी संशयापासून प्रारंभ केला; तथापि 'ज्याची सुस्पष्ट आणि पृथक्‌पणे कल्पना करतां येते ते अगदी सत्य' या निकषाचा त्याने अतिरेकी वापर केल्यामुळे देकार्तची सत्ताशास्त्रीय मते अतिशय आग्रही ठरली व वैज्ञानिक सशोधन अनुभवाधिष्ठित असावें, असें त्याला वाटत असूनहि, त्याचे सशोधनदेखील आग्रही ठरले

विविध तत्त्वज्ञानप्रणालीमध्ये आदरास्पद ठरलेली 'दैवते' फ्रॅन्सिस बेकनने दूषणास्पद ठरविली आणि नवीन वैज्ञानिक पद्धति घालून देण्याचा यत्न केला; तथापि, त्याने सुचविलेले नियम इतके गुंतागुतीचे होते की, त्याच्या मुळाशी विज्ञानाच्या व्यवहार्य सकल्पनेऐवजी अनुभवनिरपेक्षवादी संकल्पना असल्याचेच दिसून आले.

स्पिनोझा, लायब्निझ आणि वूल्फ यांसारख्या देकार्तनंतरच्या बुद्धिवादी तत्त्वज्ञांच्या प्रणाली अधिक तर्कसुप्रतिष्ठित असल्याने, त्यांच्यांत अधिक निश्चिति आहे, अशी समजूत होती फ्रॅन्सिस बेकनच्या 'न्यू ऑर्‌गॅनॉन' या ग्रंथानंतर आणि हॉब्जच्या पाद्धतिक जडवादानंतरच्या लॉक, बर्कले आणि ह्यूम यासारख्या अनुभववादी तत्त्वज्ञानी गुणधर्म व नंतर द्रव्य याच्या ज्ञानाच्या सत्यतेविषयी आणि भौतिक विश्वाच्या सत्तेविषयीसुद्धा संशय घेतला व केवळ तत्त्वज्ञानच नव्हे, तर विज्ञानहि संशयार्ह ठरलें.

बुद्धिवादी तत्त्वज्ञ आणि अनुभववादी तत्त्वज्ञ यांनी परस्परविरोधी दावे केले होते. अशा स्थितीत "तत्त्वज्ञानाचे कार्य मुख्यत. समीक्षात्मक आहे" असे कांटने प्रतिपादन केल्यामुळे विज्ञानाचें मूल्य रक्षिलें गेले खरें; परंतु सत्ताशास्त्रीय ज्ञानमात्र ज्ञानप्रक्रियेच्या अनुभवनिरपेक्ष उपाधीचें ज्ञान होऊन बसले.

कांटनंतर त्याने दिलेल्या सावधगिरीच्या इशाऱ्यांनी नाउमेद न होतां, फिश्ट, शेलिंग आणि हेगेल यासारख्या थोर चिद्वादी तत्त्वज्ञांनी असे मानले की, आपल्या ज्ञानाच्या अनुभवनिरपेक्ष उपाधीमध्ये सर्वसमावेशक निरुपाधिक सत्तेचा स्वीकार अंतर्भूत आहे. या विचारवंताच्या प्रतिपादनामुळे संश्लेषण हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे, ही भूमिका पुनरुज्जीवित झाली. याउलट, ऑगस्त कॉत, डार्विन आणि कार्ल मार्क्स या अनुभवसत्तावाद्यांनी, कांटने केलेल्या विज्ञानाच्या समर्थनाच्या आधारे, तत्त्वज्ञान हें विज्ञानाच्या पंक्तीस बसविले. विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीहि या प्रत्येक गटातील वाकबगार मडळी तत्त्वज्ञानाच्या आपापल्या कल्पनेचें आवेशाने समर्थन करीत होती

तत्त्वज्ञानाविषयीची विसाव्या शतकांतील संकल्पना . सत्ता ही केवळ जडद्रव्यस्वरूप आहे अथवा केवळ चित्स्वरूप आहे, असें मानणाऱ्या तत्त्वप्रणालीवर नाखूश होऊन, एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरी, नीत्शेला असे वाटलें की, सत्तत्त्वाच्या मर्मग्रहणाचे अधिक योग्य मार्गदर्शक तत्त्व जीवन हेच असू शकेल. त्याला मानवी जीवनाच्या संपन्नतेचा शोध घ्यावयाचा होता आणि तत्कालीन परिस्थितीमध्ये अतिमानवाच्या तत्त्वज्ञानाच्या आकांक्षेची चिन्हे त्याला दिसत होती. विसाव्या शतकांत बर्गसनने असा विवरणसिद्धान्त मांडला की, सत्ता ही एक जैव प्रेरणा होय व अंत प्रज्ञा हा तत्त्वज्ञानप्राप्तीचा मार्ग आहे. मॉरिस ब्लॉन्डेलने असें प्रतिपादन केलें की, तत्त्वज्ञान म्हणजे जीवनमार्गच होय, कारण जीवन हेंच जाणिवेचे रूप घेते व स्वत ला दिशा देते.

एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस ब्रॅड्ले याने चिद्वादी तत्त्वज्ञांप्रमाणेंच असे प्रतिपादन केलें की, तत्त्वज्ञानाचे कार्य सत् व असत् यांचा विवेक करणे हे होय. त्यालाच देशबंधु नववस्तुसत्तावादी जी. ई. मूर याने असे म्हटले की, जगताविषयींची, वेळ पडल्यास सकल सत्तेविषयींचीहि व्यापक सत्ये प्रस्थापित करणे हे तात्त्विक अन्वेषणाचे उद्दिष्ट होय. बर्ट्रँड रसेलनेहि म्हटले आहे की, परमार्थतः अंतिम विश्लेषण न करता विश्वांतील सत्तत्त्व काय हें सागण्याचा तत्त्वज्ञान यत्न करते. मात्र ब्रॅड्लेशी तुलना करता, मूर व रसेल हे दोघे तत्त्वज्ञानाच्या या उद्दिष्टाचा पाठपुरावा वस्तुसत्तावादी भूमिकेवरून करतात.

क्रियेची सफलता हा सत्तेच्या अर्थवत्तेचा निकष आहे असें विवरण देऊन, विल्यम जेम्स आणि जॉन ड्यूई यांनी फलवादी तत्त्वज्ञानाचा पाया मार्क्सवादाने इतिहासाच्या केवळ अर्थविवरणाचाच यत्न केला असें नाही, तर सामाजिक-आर्थिक परिस्थितीत परिवर्तन घडवून आणण्याचाहि प्रयत्न केला

असे दिसतें की, तत्त्वज्ञान हे तत्त्वचिंतकाच्या मनोवृत्तीवर अथवा त्याच्या काळच्या परिस्थितीवर आधारित असेल, तर तत्त्वज्ञानाचें वास्तवनिष्ठ स्वरूप नाहीसें होईल. ई हुसर्लच्या मतें, सर्व मानसिक आणि ऐतिहासिक घटक बाजूस ठेवून, स्वत.चें शुद्ध ज्ञातृत्व विचारात घेऊनदेखील 'शुद्ध विज्ञान' या स्वरूपांत तत्त्वज्ञानाची मांडणी करतां येणें शक्य आहे मात्र या अंतर्लक्षी ज्ञातृत्वाची 'विषया'शी फारकत

नको. हुसर्लच्या प्रतिपादनाने अनुभूतप्रपंचवादी विचारप्रवाहाला चालना मिळाली व त्यापासून गेल्य ५० वर्षांतील बऱ्याचशः युरोपीय तत्त्वज्ञानास स्फूर्ति मिळाली आहे.

अस्तित्ववादी विचारसरणीचा उगम एकोणिसाव्या शतकात डेन्मार्कमध्ये झाला. तेथे सोरेन किर्केगार्डने तत्त्वज्ञान आणि धर्मभावना यांचा योग घडवून आणला; तथापि विसाव्या शतकातील दोन जागतिक युद्धाच्या दरम्यानच्या उद्विग्नतेचा काळ तत्त्वज्ञानाविषयीच्या अशा कल्पनेस विशेष अनुकूल होता की, जिच्यामध्ये वस्तूच्या अथवा मानवाच्या अपरिवर्तनीय स्वरूपावर भर न देतां व्यक्तीच्या आंतरअनुभूतीतील परिवर्तनावर, स्वातंत्र्यावर आणि व्यक्तिजीवनांतील अनपेक्षिततेवर भर आहे. तत्त्वज्ञान म्हणजे एक सिद्धान्तसमुच्चय राहिलें नाही, तर जीवनविषयक एक दृष्टिकोण, एक दिशा, एक अभिवृत्ति बनली. हायडेगरच्या मतें, 'असणेंपणा'तल्या अस्तित्वाशी अनुरूपता म्हणजे तत्त्वज्ञान. सार्त्रच्या मतें, "जी जाणीव सर्व अर्थाचें उगमस्थान होय तिचा अभ्यास म्हणजे तत्त्वज्ञान." जॅस्पर्सच्या मते, "स्वतंतत्तया व अकृतकतया जगणाऱ्या 'स्व'चें चिंतन म्हणजे तत्त्वज्ञान होय." जी. मार्सेलच्या मतें, "तत्त्वज्ञान हा, अस्तित्वाच्या, अहच्या आणि त्वंच्या गूढ रहस्यांकडे नेणारा मार्ग होय."

एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीपासून नवस्कोलॅस्टिकवाद पुनः टॉमस ॲक्वायनसच्या तत्त्वज्ञानाकडे वळला आहे. जे. मॅरितें आणि ई. गिल्सॉं यांनी ॲरिस्टॉटल आणि ॲक्वायनस यांच्यापासून प्रेरणा मिळालेल्या वास्तववादाचाच एक प्रकार प्रतिपादिला आहे. जे. मॅरेशाल आणि बी. लोनर्गन यानी हा वस्तुसत्तावाद काटप्रेरित अतीत-पद्धतिद्वारा कसा प्रतिपादितां येईल व त्याचें समर्थन कसें करता येईल, याचा विचार केला आहे. इतर ख्रिस्ती तत्त्वचिंतकांनी अशा तत्त्वज्ञानाचा शोध घेतला, की ज्यामध्ये ख्रिस्ती धर्मविचारांची लक्षणें अधिक स्पष्टपणें असतील, आणि त्याला आर्ष सत्याचाच आधार मिळेल.

आतापावेतोच्या या सर्व तत्त्वप्रणालींनी काढलेले निष्कर्ष भावात्मक आहेत. अर्थात् त्यासाठी त्यांनी शिफारस केलेल्या पद्धति भिन्न-भिन्न आहेत. तत्त्वज्ञानाचें कार्य अधिक अभावरूप आहे, असें मानणाऱ्या आणखी एका विचारसरणीचें वर्णन अजून करावयाचे आहे. १९२० ते १९३० या काळात व्हिएन्ना येथे, विविध क्षेत्रांतील व्यासंगी मंडळी विविध ज्ञानशाखाची पद्धति आणि परस्परसंबंध यांची चर्चा करण्याच्या उद्देशाने, एका अभ्यासमंडळात एकत्र झाली. त्यांच्या मते तत्त्वज्ञानाची जागा विज्ञानाच्या तर्कशास्त्रीय चर्चेने घेतली पाहिजे. ऑस्ट्रियन विचारवंत लुड्‌विग विट्‌गेन्स्टाइन – नंतर केंब्रिज येथे अध्यापनाचें कार्य केलेले – यानी आपल्या 'ट्रॅक्टॅटस लॉजिको-फिलॉसॉफिकस' (हा ग्रंथ १९१८ मध्ये पूर्ण झाला होता, तरी त्याचे प्रथम प्रकाशन १९२२ साली झालें.) या ग्रंथामध्ये, तत्त्वज्ञानाने एक खास निषेधात्मक कार्य करावयास हवें, असें प्रतिपादन केले होतेच. त्यांच्या मते, भाषेचा अर्थ बेसावधपणें लावण्यामुळे उत्पन्न होणाऱ्या खोट्या समस्यांचें निराकरण म्हणजेच तत्त्वज्ञान होय. ए. जे. एयर यांनी व्हिएन्नामंडळाच्या प्रभावामुळे सर्व प्रकारच्या तत्त्वमीमांसावरील व्हिएन्नामंडळाचा हल्ला चालू ठेवला. त्यातून निष्पन्न झालेल्या अनुभवसत्तावादाला तार्किक अनुभवसत्तावाद म्हटलें जातें; कारण या वादानुसार, ऐन्द्रिय अनुभवद्वारा ज्याचा पडताळा मिळतो अशाच पदांना अथवा तत्त्वाना अर्थ असतो. गिल्बर्ट राईल यांनी, कश्चित् पदार्थ किंवा शक्तिविशेष यांच्या परिभाषेत पदांची अर्थमीमांसा करण्याऐवजी प्रत्यक्ष क्रिया अथवा वर्तनप्रकार यांच्या परिभाषेंत पदांचा अर्थ लावण्याची पद्धति तात्त्विक मानसशास्त्राला लागू केली. कालांतराने तार्किक अनुभवसत्तावादाची जागा भाषा-विश्लेपणाने घेतली. या भूमिकेनुसार सामान्य व्यवहारातील अथवा विज्ञानप्रयुक्त भाषेतील पदांचें विश्लेषण तद्वाच्य सत्तेचा शोध घेण्यासाठी नव्हे, तर नीति, धर्म, फार काय तत्त्वमीमांसाहि याच्या सदर्भांत पदाचा प्रयोग कसा केला जात असतो हे शोधून काढण्यासाठी करणें म्हणजे तत्त्वज्ञान होय. कारण, तार्किक अनुभवसत्तावादाकडून तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातून तत्त्वमीमांसेला जाहीर अर्धचंद्र मिळाल्यावर, तत्त्वमीमांसा अशा मागील दाराने तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात पुन शिरली आहे.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचें प्रोटियन स्वरूप : ग्रीक देवकथांनुसार प्रोटियस हा भविष्यकथनाची दैवी शक्ति प्राप्त झालेला एक सागरदेव होता; तथापि त्याला आपलें रूप बदलता येत असे आणि इतरांचे प्रश्न चुकविण्यासाठी तो अनेकदा तसें करीत असे. तत्त्वज्ञानाने ह्या हक्काचा वारसा मिळविलेला दिसतो. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासातून तत्त्वज्ञानाविषयीच्या कल्पनेचा मागोवा घेण्याचा आपण प्रयत्न केला आणि आपणांस असे आढळून आलें की, तत्त्वज्ञानाची व्याख्या करणें अशक्य व्हावे, इतकी विविध रूपे आणि आकार या कल्पनेने धारण केलेले होते. तत्त्वज्ञान हें अनुभवनिष्ठ विज्ञानाहून सर्वस्वी भिन्न आहे, असें आपल्याला म्हणतां येत नाही; कारण कधी-कधी तत्त्वज्ञानामध्येच ती विज्ञानें समाविष्ट असत. तत्त्वज्ञान हें आर्ष ईश्वरशास्त्राहून भिन्न आहे असेहि म्हणतां येत नाही; कारण कधी-कधी तत्त्वज्ञान व आर्ष ईश्वरशास्त्र याचे मिश्रण होत असे आणि अजूनहि काहीना, उदा – ख्रिस्ती तत्त्वज्ञानाच्या अनुयायांना, तसे व्हावें असें वाटते.

डब्ल्यू. पी. आल्स्टन आणि आर. बी. ब्रँडट यांनी 'दि प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी : इन्ट्रोडक्टरी रीडिंग्ज' (बोस्टन, ॲलिन ॲंड बेकन, १९६७) या त्यांच्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेमध्ये तत्त्वज्ञानाची व्याख्या अशी केली आहे : तत्त्वचिंतन म्हणजे, ज्या समस्या परमस्वरूपाच्या अथवा व्यापक स्वरूपाच्या आहेत व ज्याचा परामर्श विशिष्ट शाखांमध्ये घेण्यात येत नाही, अशा महत्त्वाच्या समस्यांची तर्कपूत उत्तरें देण्याचा यत्न (पृ. १); परतु जॉन पासमोर हे पॉल एडवर्ड यांच्या तत्त्वज्ञान-कोशातील (न्यूयॉर्क, मॅक्मिलन कं. आणि दि फ्री प्रेस, १९६७) 'तत्त्वज्ञाना'वरील लेखामध्ये "तत्त्वज्ञान म्हणजे परम-तत्त्वांचें ज्ञान" हें अमान्य करतात; कारण त्याच्या मते, एकतर अशी परम-तत्त्वे कदाचित् नसतीलहि आणि दुसरें असें की, तत्त्वज्ञान परम-तत्त्वांखेरीज इतर गोष्टींचाहि परामर्श घेते (खंड ६, पृ. २१७). तत्त्वज्ञानामध्ये मूल्यांचा आणि वस्तूंच्या अर्थाचा शोध घ्यावा हेहि त्याना अमान्य आहे; कारण काही तत्त्वज्ञांच्या मतें, विश्वाला अथवा इतिहासाला काहीच अर्थ नाही (पूर्वोक्त ग्रंथ, पृ. २१८). म्हणून, पासमोर असें सुचवितात की, तत्त्वज्ञान म्हणजे 'चिकित्सक चर्चेविषयीचा सिद्धान्त', समीक्षात्मक चर्चेची समीक्षा, 'एक परा-समीक्षा (म्हणजे समीक्षेची समीक्षा)' होय. येथे आम्हांला

असे म्हणावेसें वाटतें की, तत्त्वज्ञानांत समीक्षात्मक चर्चेच्या समीक्षेचा समावेश नक्कीच होतो; तथापि तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत तत्त्वज्ञानामध्ये याखेरीज आणखी काही गोष्टींचा निश्चित समावेश झालेला आहे. समीक्षात्मक चर्चेचा अंतर्भाव तत्त्वज्ञानाच्या केवळ एका शाखेमध्ये म्हणजे ज्ञानमीमांसेमध्ये होतो. तत्त्वज्ञानामध्ये इतर अनेक शाखा आहेत

पाश्चात्त्य विचारांतील तत्त्वज्ञानविषयक कल्पनेच्या इतिहासाच्या आपण घेतलेल्या आढाव्यावरून असा निष्कर्ष निघतो की, तत्त्वज्ञानाच्या ऐतिहासिक विकासास अनुलक्षून तत्त्वज्ञानाचे स्वरूपवर्णन केवळ स्थूलमानानेच करता येईल. तत्त्वज्ञान सत्याचा शोध घेत आलें असून, तो कोणत्याहि एका वस्तूपुरता मर्यादित नसून, सर्वच सद्वस्तूंचा त्यांत समावेश आहे व ज्या-ज्या पद्धति अधिक व्यापक, अथवा अधिक अंतिम स्वरूपाचे अथवा अधिक चिकित्सक ज्ञान अथवा या तीनहि प्रकारचें एकसमयावच्छेदेकरून ज्ञान प्राप्त करून देऊं शकतील असें वाटलें, त्या-त्या पद्धतीचा त्याने अवलंब केलेला आहे.

तत्त्वज्ञान म्हणजे काय आणि तत्त्वज्ञानाने कोणत्या पद्धतीचा अवलंब करावा, यांवाबत एकमत कां नाही, यांचें आश्चर्य वाटेल; परंतु तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत वर्ज्य असे काहीच नसल्याने आपली बहुविध उद्दिष्टें साध्य करण्यासाठी विविध मार्गांचा अवलंब करण्यास तत्त्वज्ञानाने तयार असलें पाहिजे, हें लक्षांत घेतलें म्हणजे त्याचा उलगडा होईल. शिवाय, इंद्रियानुभवाचे निम्न पातळीपासून तों गूढ ज्ञानाच्या श्रेष्ठतम पातळीपर्यंतचे आपले ज्ञानसंपादनाचे मार्ग फार भिन्न-भिन्न आहेत, हे लक्षांत घेतलें की, लोकांनी त्यांना उपलब्ध असलेल्या मार्गांपैकी एखादा पसत करून तत्त्वविमर्श केला, याचें आश्चर्य वाटूं नये.

पाश्चात्त्य देशांतील तत्त्वज्ञान-संकल्पनेच्या इतिहासाच्या आपल्या समालोचनावरून पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान कोणत्या कार्यात निमग्न होतें याची स्पष्ट कल्पना कदाचित् येणार नाही; म्हणून आता पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानामध्ये उपस्थित करण्यांत आलेल्या काही प्रमुख प्रश्नांचा विचार करूं.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांतील प्रमुख प्रश्न : ज्ञान आणि भाषा : तत्त्वज्ञान सत्याचा शोध घेतें व त्यामुळे यथार्थ ज्ञानाचा. सॉक्रेटीसपूर्व विचारवंतांकडून विविध मतें प्रदर्शित केली गेल्यामुळे प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानामध्ये ज्ञानप्रामाण्याचा प्रश्न उपस्थित केला गेला होता. प्लेटोने ज्ञानाच्या स्वरूपाचें परीक्षण करून व ज्ञानाच्या विविध प्रकारांमध्ये भेद करून असा निष्कर्ष काढला की, यथार्थ ज्ञान हे बहुतांशीं, पूर्वजन्मांतील चिंतनाची स्मृति असते. उलटपक्षी, ॲरिस्टॉटलने वस्तुसत्तावादाच्या परंपरेचा पाया घातला. आपल्याला ऐंद्रियप्रत्ययद्वारा आणि त्या प्रत्ययाच्या आधारे काही कल्पना रचून ज्ञान होत असतें. ॲरिस्टॉटलने आपल्या ज्ञानप्रक्रियेतील घटकाचें स्वच्छ विश्लेषण केलें आणि सकल्पनानिर्मिति, विधानें, तर्कप्रक्रियेंत विधानांचें संहितीकरण अशी प्रमुख मनोव्यापारांची विभागणी केली. अशा रीतीने त्याने निगामी तर्कशास्त्राचा पाया घातला.

मध्ययुगांत 'सामान्य' संकल्पनांच्या मूल्याविषयीच्या प्रश्नावर अति-वास्तववादी, वास्तववादी, संकल्पनावादी, नामवादी असे तत्त्वज्ञांचे पक्ष निर्माण झाले.

देकार्तपासून प्रारंभ झालेल्या आधुनिक तत्त्वज्ञानामध्ये संशयांतील ज्ञानाचें मूळ काय या प्रश्नावरून बुद्धिवादी आणि अनुभववादी असे तत्त्वचिंतकांचे दोन पक्ष पडले. कांटने ज्ञानसमीक्षेचा प्रश्न सोडविण्याचा यत्न केला. त्याने केलेल्या विज्ञानाच्या समर्थनामुळे कांटनंतरच्या अनुभवसत्तावादी विचारवंतांना आश्वासन मिळाल्यासारखें झालें; तर ज्ञानाच्या सामान्यतेच्या समर्थनार्थ त्याने जो अनुभवनिरपेक्ष तत्त्वांचा आधार घेतला होता, त्यामुळे चिद्वादी विचारवंतांनी धार्ष्ट्यपूर्ण अशा तत्त्वमीमांसा प्रसृत करण्याची धिटाई दर्शविली.

आधुनिक काळांतील विज्ञानाच्या प्रगतीबरोबरच विगमन-प्रामाण्याचा प्रश्न उपस्थित झाला. ॲरिस्टॉटलने या प्रश्नाचें उत्तर केवळ सूचित केलें होतें. फ्रॅन्सिस बेकन आणि जे. एस. मिल्ल यांनी हा प्रश्न पुढे रेटला आणि सद्यःकालीन चिंतनाचा एक प्रमुख प्रश्न म्हणून तो अजूनहि आपणांसमोर आहे.

गेल्या काही शतकांपासून विविध विज्ञानांची विभागणी आणि त्यांचें 'पद्धतिशास्त्र' (लेख पहा) अधिक पूर्णत्वास नेण्याचे यत्न होत आहेत. तर्कशास्त्रांतून आधुनिक प्रतीक-तर्कशास्त्र विकसित झालें आहे. ज्ञानसमस्येची अधिकाधिक बिनचूक उकल करण्याच्या प्रयत्नांत तर्कशास्त्र आणि ज्ञानशास्त्र यांना 'विज्ञान-तत्त्वज्ञान' (लेख पहा) आणि 'भाषा-तत्त्वज्ञान' (लेख पहा) साथ देत आहेत.

एक आणि अनेक : पार्मेनायडीसने केवळ एकच सत्ता मानली होती. हेरॅक्लिटसने अनेक सद्वस्तु मानल्या होत्या. यांपैकी कोणाचाहि पक्ष स्वीकारला तरी लगेच इतर समस्या उभ्या राहतात. जर केवळ एकच सत्ता असेल, तर वस्तु नानात्वाने प्रतीत होतात याचा उलगडा कसा करावयाचा ? हा प्रत्यय मिथ्या आहे काय ? जर सद्वस्तु अनेक असतील तर त्या परस्परस्वतंत्र आहेत की कोणत्या ना कोणत्या रीतीने संबद्ध आहेत ? त्यांपैकी एक इतरांचें कारण आहे काय ? एक आणि अनेक या समस्येच्या उत्तरामध्ये एकत्व आणि नानात्व, संबंध आणि कारणता, ईश्वर आणि जगाचें मूळ, सृष्टि, निर्गमन आणि सहभागित्व या तत्त्वमीमांसीय समस्या गुंतलेल्या आहेत. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाने वरील समस्येचें एकच एक उत्तर दिलेलें नाही. एकतत्त्ववादी आणि अनेकतत्त्ववादी, ईश्वरवादी आणि निरीश्वरवादी, निर्मितिवादी आणि सर्गवादी असे तत्त्वज्ञ होऊन गेले आहेत. तेव्हा हा प्रश्न आजच्या तत्त्व-मीमांसेपुढे आणि धर्म-तत्त्वज्ञानापुढे अजूनहि आहे.

भौतिक विश्वाचें मूलद्रव्य : भौतिक विश्व कशाचे बनलेलें आहे ? सॉक्रेटीसपूर्व 'भौतिक तत्त्वज्ञ' याच प्रश्नांत गढून गेले होते. त्यानंतर या प्रश्नांची व्याप्ति बरीच वाढली आहे. प्रथमतः हा प्रश्न केवळ तत्त्वचिंतकांनीच हाताळला होता; परंतु आता तो विविध अनुभवनिष्ठ विज्ञानांचाहि अभ्यासविषय झालेला आहे.

तथापि सत्तेच्या सर्वच क्षेत्रांवर बोलण्याचा हक्क तत्त्वज्ञांनास असल्यामुळे आपली योग्य भूमिका राखून त्यामध्ये 'तात्त्विक विश्वशास्त्रा'ला (लेख पहा) स्थान असलें पाहिजे. जड वस्तूचें अस्तित्व, त्यांची द्रव्यात्मक आणि गुणात्मक, त्याचप्रमाणे द्रव्य आणि रूपात्मक रचना, त्यांची परिवर्तनें या प्रत्येकागणिक अजूनहि वादविषय असलेले प्रश्न उद्भवतात.

मानव : देह-मन-संबंध, व्यक्ति : जीवन म्हणजे काय ? वनस्पति, प्राणी आणि मानव यांमध्ये कोणता भेद आहे ? देह आणि मन यांच्या संबंधाविषयीचा प्रश्न प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांच्यापुढेहि होताच. १९४९ मध्ये गिल्बर्ट राईलने 'दि कन्सेप्ट ऑफ माईंड' हा ग्रंथ लिहिला, तेव्हा तोच प्रश्न त्याच्यासमोर होता. मानवांना आत्मा आहे काय ? असेल तर त्याचें मूळ कशांत आहे ? तो अमर आहे काय ? मानवाच्या ठिकाणीं व्यक्तित्व असल्याचें म्हटलें जाते, म्हणजे काय ? त्यामुळे त्याला कोणती प्रतिष्ठा प्राप्त होते ? मानवाचा अभ्यास इतर अनेक 'मानव-विषयक विज्ञानें' करीत असली तरी हे प्रश्न हे 'तात्त्विक मानसशास्त्रा'चा (पहा) अभ्यासविषय आहेत.

ज्ञानसंपादनासाठी केलेले प्रयत्न म्हणून मानवाने उपस्थित केलेले प्रश्न या लेखामध्ये प्रस्तुत केलेच आहेत. मानवाच्या आचरणासंबंधीचा दुसरा एक मोठा प्रश्न म्हणजे स्वातंत्र्य विरुद्ध नियतत्ववाद. स्वातंत्र्य म्हणजे काय ? मानव खरोखरच स्वतंत्र आहे काय ? स्वतंत्र असेल तर ज्यांच्यांतून निवड करावयाची अशी कोणतीं मूल्यें त्याच्यापुढे असतात ? या शेवटच्या प्रश्नाचा विचार 'मूल्यशास्त्र' (लेख पहा) करतें.

मानवाची कृति इतिहास घडवीत असते. इतिहास हा अर्थपूर्ण असतो, असें म्हणतां येईल काय ? या प्रश्नाची अन्वीक्षा 'इतिहास-तत्त्वज्ञान' (लेख पहा) करतें आणि उदाहरण द्यायचें झाल्यास, ख्रिश्चन आणि मार्क्सवादी मतें यांमधील भेदाचा विचार करते.

नैतिक श्रेय आणि दुरित : मानव जरी निवड करण्याला शारीरिक-दृष्ट्या आणि मानसशास्त्रीयदृष्ट्या स्वतंत्र असला, तरी नैतिक कर्तव्यां-मुळे काही पर्याय त्याच्यावर लादले जातात काय ? नैतिक कर्तव्याचें मूळ काय असते ? नैतिकतेचा मानदंड कोणता ? आपली विशिष्ट कर्तव्ये कोणती असतात ? सदसद्विवेकबुद्धि म्हणजे काय ? नैतिक दुरित म्हणजे काय ? त्याला शासन कसें होतें ? सॉक्रेटीस हा प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा थोर प्रवक्ता होय; तथापि ॲक्वायनस आणि कांट यांच्या सर्व परिश्रमांनंतरहि जरी काही आधुनिक विचारवंत असें म्हणत असले की, नीति-भाषेचा अभ्यास एवढीच एक गोष्ट आपण करूं शकतों, तरीहि नीतिविषयक समस्या अजूनहि कायम आहेतच. धर्मविहित पूजेमध्ये मानवाला आपली कर्मे ईश्वराभिमुख करतां येतात, तसेंच समाज-व्यवस्थापनाभिमुख करतां येतात. 'धर्मतत्त्वज्ञाना'मध्ये (लेख पहा) एक कीं अनेक या प्रश्नाच्या अनुषंगाने ईश्वराचें अस्तित्व आणि स्वरूप यांसंबंधीच्या प्रश्नांचा ऊहापोह होतो व शिवाय पूजाकर्माचा आशय, आर्षज्ञान, पौराणिक कथनें आणि नीतीमध्ये धर्माचा अंत:प्रभाव यांचाहि विचार होतो. ॲक्वायनस, ह्यूम, कांट आणि हेगेल यांची नावें धर्म-तत्त्वज्ञानाशीं चटकन जोडली जातात. धार्मिक स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाचा संबंध 'राजकीय तत्त्वज्ञानां'शींहि (लेख पहा) येतो आणि या प्रश्नाशी सतराव्या शतकांतील जॉन लॉक आणि या शतकांतील जॉन कोर्टनें मरे यांची नांवें निगडित आहेत.

नागर समाज, समृद्धि, शिक्षण, संस्कृति : माणसें एकत्र राहतात, त्याना हक्क असतात. अशा हक्कांचें अधिष्ठान कोणते ? नागर समाजाने त्या हक्कांचें संरक्षण कसें करावें आणि व्यक्तीला साहाय्य कसे करावें ? नागर समाजाच्या ठिकाणीं असलेल्या शक्तीचें मूळ कशांत आहे ? शासनसंस्थेची सर्वोत्तम रूपे कोणती ? उपभोग्य वस्तु मानवासाठी आहेत की समृद्ध अर्थव्यवस्थेचीं साधने म्हणून मानवांचा उपयोग करा-वयाचा ? खाजगी मालमत्तेचा हक्क माणसास आहे काय ? अनुभवनिष्ठ समाजशास्त्र आणि अर्थशास्त्र वरील प्रश्नांचा अनुभवाच्या आधारें अभ्यास करतात; तथापि या बाबतीतहि 'सामाजिक तत्त्वज्ञान' (लेख पहा), 'विधि-तत्त्वज्ञान' (लेख पहा) आणि 'अर्थशास्त्राचें तत्त्वज्ञान' (लेख पहा) यांना स्थान आहे. प्लेटोच्या 'रिपब्लिक'पासून तों कार्ल मार्क्सच्या 'कम्युनिस्ट मॅनिफेस्टो' पर्यंत आणि राष्ट्रसंघाने तयार केलेल्या मानवी हक्कांच्या जाहीरनाम्यापर्यंत पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाने या विषयांचा वारंवार अभ्यास केलेला आहे; आणि सिसरो, ऑगस्टाइन, ॲक्वायनस, फ्रॅन्सिस द व्हिटोरिया, बॉरेझ, हॉब्स, मॉंटेस्क्यू, कांट, हेगेल आणि मार्क्स याची नांवें या संदर्भांत चटकन स्मरतात. 'अर्थशास्त्राच्या तत्त्वज्ञानां'त इ. मूनिए यांचें नांव महत्त्वाचें आहे.

समाजामध्ये राहून अनेक शतकांच्या कालावधीत मानवाने ज्ञान, तंत्र आणि संस्कृति कमाविली आहे. त्यांचा प्रत्येक पिढीने नव्याने शोध घेण्याची आवश्यकता नसून, त्या शिकावयाच्या असतात व त्याचें प्रदान शिक्षणद्वारा होऊं शकते. शिक्षा-प्रक्रियेमध्ये शिक्षण घेणाऱ्या व्यक्तींची ग्रहणक्षमता, तसेंच समाजाच्या गरजा या दोन्ही गोष्टी विचारांत घेतल्या पाहिजेत; म्हणून 'शिक्षण-तत्त्वज्ञाना'ला (लेख पहा) स्थान आहे. पाश्चात्त्य देशांत त्याचा प्रारंभ प्लेटोपासून झाला आणि या संदर्भांत रूसो, ड्यूई इत्यादींचीं नांवे नजरेसमोर येतात.

सत्य-शिव-सुंदर (लेख पहा) यांबरोबरच सौंदर्यालाहि एक अतीत मूल्य म्हणून अस्तित्व आहे. सुंदर वस्तूत असलेलें अथवा नव-निर्मितिद्वारा निर्माण करावयाची गोष्ट म्हणून, त्याला मान्यता द्यावी लागते. सौंदर्याचें स्वरूप काय? सौंदर्यानुभूतीचें स्वरूप काय आणि कला म्हणजे काय अशा प्रश्नांचा सौंदर्यशास्त्रांत आणि 'कला-तत्त्वज्ञानां'त (लेख पहा) विचार होतो. कांटचा 'क्रिटीक ऑफ जजमेंट' हा ग्रंथ पाश्चात्त्यांच्या एतद्विषयक जुन्या आणि नव्या उपपत्तीमधील परिवर्तनाधारबिंदु ठरला आहे.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांतील काही प्रमुख प्रश्नांच्या या समालोचनाने पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासविषयाचें काहीसें अधिक स्पष्ट चित्र आपल्या नजरेसमोर आलें आहे. आता पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचें सर्व-साधारण मूल्यमापन करण्याचा यत्न करावयाचा राहिला.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचें सर्वसामान्य मूल्यमापन : आस्थेवाईक तत्त्वचिंतनाचें कार्य पाश्चात्त्य देशांनी प्रथम केलें अथवा फक्त तेथेच तें झालें, असें म्हणणें चूक होईल. आशियामधील आणि विशेषत: भारतां-तील, तत्त्वचिंतनाविषयीच्या आस्थेचे आणि कामगिरीचे पुरातन आणि व्यापक वृत्तान्त उपलब्ध आहेत. चीनमधील तत्त्वज्ञ हे कदाचित् सर्वांगीण तत्त्वचिंतन करणारे चिंतक नसून द्रष्टेच होते असें वाटेल. भारतांत तत्त्वचिंतक आणि द्रष्टे दोन्हीहि होते.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासामध्ये आढळणारें एक अतिशय लक्षणीय वैशिष्ट्य म्हणजे त्याचा अचानक झालेला उदय आणि अल्पा-वकाशांत झालेला त्याचा सर्वांगीण विकास हें होय. नंतरच्या काळामध्ये जे अनेक प्रश्न तत्त्वचिंतकांना जाणवले ते सर्वच्या सर्व प्लेटो आणि

ॲरिस्टॉटल यांना जाणवले नव्हते हें खरे; तथापि त्यांच्या अन्वेषणाच्या कक्षेत तत्त्वज्ञानाची जवळ-जवळ सर्व क्षेत्रे आली होती.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, त्याचे विषय-वैविध्य आणि विविध मनोभाव यांच्या दृष्टीनेहि समृद्ध आहे त्यात कोणत्याहि एका प्रकारच्या उत्तराला प्राधान्य मिळालेलें नाही. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान बहुतांशी जडवादी आहे अथवा बहुतांशी चैतन्यवादी आहे, बहुतांशी अनुभववादी आहे किंवा बहुतांशी चिद्वादी आहे, बहुतांशी संशयवादी आहे अथवा बहुतांशी आग्रही आहे अशी विधाने करणें बरोबर होणार नाही. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानामध्ये या सर्व मतांचा अंतर्भाव झाला आहे आणि तोहि एकदाच नव्हे. प्रत्येक वेळी नव्या-नव्या स्वरूपात त्याची वारंवार पुनरावृत्ति झाली व त्यांत अधिकाधिक खोल चिंतन आणि व्यक्तिगत चातुर्य व्यक्त झाले. मध्ययुगात, ईश्वर-शास्त्राच्या वेढ्यामध्ये सापडू नये, यासाठी पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाला धडपड करावी लागली. सध्या आपले स्थान विज्ञानाने बळकावू नये, यासाठी त्याची धडपड चालू आहे. या शतकामध्ये ज्या विविध प्रकारें ही खटपट होत आहे, त्यावरून पाश्चात्त्य देशामध्ये तत्त्वचिंतनाची प्रेरणा अगदी जिवंत आहे, हे सिद्ध होते.

पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचें भवितव्य : तत्त्वज्ञानाकडे इतिहासाच्या दृष्टिकोणांतून पाहू लागलों तर ' तत्त्वज्ञान ' या शब्दाला राष्ट्रवाचक अथवा खंडवाचक विशेषणे वाटल्यास लावावीत. पौर्वात्यांनी आणि पाश्चिमात्यांनी अथवा भारताने आणि फ्रान्सने म्हणू या, आपापले तत्त्वज्ञान विकसविले आहे आणि पुढेहि ते बहुधा तसे करतील; कारण तत्त्वचिंतने ही मनाचे आविष्कार असतात व थोड्याफार प्रमाणांत या मनावर, भोवतालच्या परिस्थितीचे, संस्कृतीचे, संस्कार झालेले असतात व प्रत्येक मनाचे काही वैशिष्ट्यहि असते; तथापि मानवी मनाने स्वत:च्या प्रज्ञेच्या प्रकाशांत सांगोपांग व समीक्षक वृत्तीने सत्याचा शोध करणें हे जे तत्त्वज्ञानाचें आदर्श स्वरूप, त्याचा विचार करू लागलो म्हणजे आम्हांस असे वाटते की, राष्ट्र आणि खंड यांवर प्रथम भर देण्याची आवश्यकता नाही. प्रत्येकाने आपापल्या देशांतील तत्त्वज्ञानाचा जरूर परिचय करून घ्यावा; तथापि तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचें मिळेल तेवढें साहाय्य घेऊन इतर देशाचें तत्त्वज्ञानहि माहीत करून घ्यावें. असे झालें की, पौर्वात्य तत्त्वज्ञानाच्या अधिक परिचयाने पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा फायदाच होईल. त्याचप्रमाणें, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांतील प्रत्येक गटाने इतर गटांच्या कार्याचा परिचय करून घेतला पाहिजे; कारण सत्य–कोठून का येईना–स्वागतार्हच असले पाहिजे.

तथापि, तत्त्वज्ञान म्हणजे तत्त्वज्ञानाचा केवळ इतिहास असूं शकत नाही. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यासविषय कोणता, त्याचें कार्य विविध विज्ञानांच्या कार्याहून कसें भिन्न आहे आणि या कार्यासाठी कोणत्या पद्धतीचा अवलंब केला पाहिजे या प्रश्नांची उत्तरे प्रत्येक तत्त्वजिज्ञासूने स्वतःच शोधली पाहिजेत. पहिला मूलभूत प्रश्न हा की, सत्ताशास्त्रीय ज्ञान–म्हणजे अधिक मूलगामी व त्यामुळे ज्ञेयविषयपरत्वें भिन्नभिन्न ठरणाऱ्या अन्वेषणाना मार्गदर्शक ठरेल असे ज्ञान–म्हणून काही मान्य करावयाचें कीं नाही ? यानंतर या सत्ताशास्त्राची बैठक घेऊन विश्वाचें सत्ताशास्त्र, मानवाचे सत्ताशास्त्र आणि ईश्वराचें सत्ताशास्त्र या सत्ताशास्त्रांकडे वाटचाल करावयाची. त्यानंतर, तेथून नीतीचें तत्त्वज्ञान, सामाजिक तत्त्वज्ञान, राजकीय तत्त्वज्ञान इत्यादींकडे मोर्चा वळवावयाचा. ही तत्त्वज्ञाने अनुभवनिष्ठ विज्ञानाशी आपला संबंध कसा पोचतो याचा शोध घेतात भाषाव्यवहाराच्या स्पष्टीकरणाव्यतिरिक्त तत्त्वज्ञानाचें दुसरे कोणतेहि कार्य नाही अशी एखाद्याची समजूत असल्यास, तो सत्ताशास्त्राकडे दुर्लक्ष करून, थेट तात्त्विक विश्वशास्त्र किंवा मानसशास्त्र आणि धर्म-तत्त्वज्ञान, नीति-तत्त्वज्ञान आणि राजकीय तत्त्वज्ञान यांकडेच वळेल. तें कसेंहि असो, समग्र सत्तेविषयीच्या सत्याचा शोध घेणें हें जें सर्व तत्त्वज्ञानाचें कार्य ते चालू ठेवलें, तरच पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान आपल्या आदर्शाशी एकनिष्ठ राहील. मात्र स्वत च घालून घेतलेल्या बंधनांमुळे नव्हे, तर मानवी मनाची सीमितता लक्षात घेऊन तत्त्वज्ञानाने जर आपल्या मर्यादा ओळखल्या, तर तत्त्वज्ञानाला प्रसगविशेषी होऊं शकणाऱ्या दैवी साक्षात्कारासाठीहि दरवाजा खुला ठेवतां येईल.

संदर्भ-ग्रंथ ऊर्मसन, जे. ओ., संपा. . *दि कन्साइज एन्सायक्लोंपीडिआ ऑफ फिलॉसफी ॲंड फिलॉसफर्स* (लडन,१९६०); कोपल्स्टन, एफ. : *ए हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, ८ खं.* (लडन, १९४६–६६); जोन्स, डब्ल्यू. टी. : *ए हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसफी, २ खं.* (न्यूयॉर्क, १९५२); आल्स्टन, डब्ल्यू. पी. ॲंड न्रॅन्डट, आर. बी., संपा. : *दि प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी* (बोस्टन, १९६७); टायटस एच. एच. : *लिव्हिंग इश्यूज इन फिलॉसफी, आ. ४*(न्यूयॉर्क, १९६४, इडियन रीप्रिंट, दिल्ली, १९६८).

जे. ड. मार्नेफ

त त्त्व ज्ञा न, बं गा लीं ती ल : **तत्त्वज्ञ कवि** : बंगाली वाङमयेतिहासाचे दोन प्रमुख कालखंड होतात. पहिल्या कालखंडात इ. स च्या बाराव्या शतकापासून भारतात ब्रिटिश राजसत्तेच्या झालेल्या स्थापनेपर्यंतच्या कालाचा इतिहास येतो व दुसऱ्या कालखंडात तेव्हापासून आजतागायतच्या इतिहासाचा समावेश होतो. पहिल्या कालखंडाचे पुन्हा दोन विभाग होतात. ते म्हणजे चैतन्यपूर्व व चैतन्योत्तरकाल. संस्कृत व प्राकृत या भाषांमधून हळूहळू उत्क्रांत होत बंगाली भाषेला बाराव्या शतकाच्या सुमारास वेगळे असे स्वरूप प्राप्त झाले. सर्वसामान्य लोकाच्या व्यवहारातील ही भाषा कालातराने अधिकाधिक प्रमाणांत वाङमयलेखनासाठीहि वापरली जाऊं लागली; परंतु संस्कृत भाषेला समाजमानसांत असलेलें आदराचें स्थान मात्र तिने कधीहि हिरावून घेतले नाही.

आरंभकाळांतल्या बंगाली वाङमयाची दोन प्रमुख वैशिष्ट्यें दृष्टीस पडतात. एक म्हणजे खरेदी-विक्री व इतर असे गद्यात लिहिलेले दस्तऐवज वगळले तर इतर सर्व प्रकारचे बंगाली वाङमय पद्यस्वरूपात आहे. दुसरें म्हणजे त्या काळांत हिंदु व बौद्ध धर्मतत्त्वांच्या मिलाफांतून जो एक नवा धर्मपंथ उदयास येत होता, त्याच्या प्रभावामुळे पद्यवाङमयाची वाढ झाली. बंगालीमध्ये मध्ययुगांत अनेक तत्त्वज्ञ होऊन गेले. त्यांच्यापैकी बहुतेकांनी अभिजात अशा प्राचीन दर्शनग्रंथांतून स्फूर्ति घेऊन केवळ संस्कृतातूनच लेखन केलें; परंतु नव्या धर्मकल्पनांचा सर्वसामान्य लोकांत प्रसार व्हावा म्हणून ज्यांनी लेखन केलें, त्यांनी आपल्या प्रतिपादनासाठी बंगली भाषेचा अवलंब केला.

भारतीय परंपरेनुसार तत्त्वज्ञान आणि काव्य ही परस्परांहून भिन्न किंवा अलग राखली गेलीं नाहीत. आपल्या काव्यांतून तत्त्वज्ञानविषयक

गंभीर विचार मांडणारे कवि सर्व काळी होऊन गेलेले आहेत; तर कवि म्हणून अनेक तत्त्वज्ञांना मान्यता मिळालेली आहे. परब्रह्माविषयी, अंतिम सत्याविषयी तर्कशुद्ध, सूत्रबद्ध विचारसरणि माडलेले बंगाली ग्रंथ मात्र मध्ययुगीन काळांत आढळत नाहीत. तत्कालीन वाङमयांत जें आढळतें तें म्हणजे परब्रह्माविषयीची अस्फुट अशी कल्पना, सहजस्फूर्त अंत.प्रेरणचे उन्मेप. तत्त्वज्ञानविपयक प्रश्नाचें सुसगत, पद्धतशीर असे विवेचन कुठेच आढळत नाही.

'चर्याचर्याविनिश्चय' : बगाली भाषेंतील तत्त्वज्ञानपर असा प्राचीनतम ग्रथ म्हणजे 'चर्याचर्याविनिश्चय' हा होय. त्याचा काल ९५० अथवा १२५० या सुमारास मानला जातो. नेपाळच्या राजग्रंथालयात असलेल्या या ग्रथांचें हस्तलिखित १९१५–१६ च्या सुमारास महामहोपाध्याय हरप्रसादशास्त्री यानी प्रथम लोकांपुढे आणलें. सुप्रसिद्ध भापाशास्त्रज्ञ सुनीतिकुमार चतर्जी यांनी, या ग्रंथाची भापा शुद्ध बंगाली आहे, असें निविवादपणें सिद्ध केले आहे. 'चर्याचर्याविनिश्चय' हा एक गीतांचा संग्रह असून त्यांत निर्वाणपणाची इच्छा धरणाऱ्या साधकांसाठी, मुमुक्षूंसाठी उपदेश केलेला आहे. या गीतांतील विवेचनांत समर्पक असा युक्तिवाद नाही; परंतु अतिम सत्य कोणतें, तें कसे जाणावें, त्याचा जीवात्म्याशी कोणता सबंध आहे, याविपयी त्यामधून विचार माडलेले आहेत. या पदाची एकूण चोवीस कवीनी रचना केलेली आहे. लुईपद नांवाच्या कवीने केलेल्या एका पदाचा आशय असा आहे :

"जें आहेहि आणि नाहीहि असे अंतिम सत्य कोण वरे जाणू शकेल ? त्याचे ज्ञान होणे फार कठीण आहे ! जे अव्यक्त आणि निराकार आहे, त्याचें वेद आणि पुराणे तरी काय वर्णन करणार ? परमात्मा दृश्यहि नाही आणि अदृश्यहि नाही ! आयुष्यभर जो माझा जीवनाधार होता त्याला मी थोडासुद्धा जाणूं शकत नाही याची मला खंत वाटते."

चर्यापदांची ही शिकवण व नागार्जुनाने उपदेशिलेला शून्यवाद यांतील साम्य सूक्ष्म दृष्टीच्या, जाणत्या वाचकांच्या लक्षांत आल्यावाचून राहणार नाही. परमात्मा आहे, असें म्हणून तो दाखवितां येत नाही आणि तसा तो नाही, असेहि म्हणता येत नाही. तो निर्द्वंद्व आहे. चर्याचर्याविनिश्चय-पदामध्ये विज्ञानवादाशी साम्य असलेलीहि काही कवनें आहेत. उदा.– हे एक गीत पहा :

"अगदी प्रारंभापासून जग हे सत्य आहे असे चुकीने मानलें गेलें; परतु खरे म्हणजे जग हे मिथ्या आहे; कारण ते कधी निर्माणच झालेले नाही ! दोरीला सर्प मानून घाबरून गेलेला प्राणी सर्पदंशास वळी पडल्याचे उदाहरण कधी घडलें आहे काय ? हे योगी मनुष्या, मूर्खा, तू जर या दृश्य जगताचें वास्तव स्वरूप जाणून घेशील, तर तुला त्याविषयी वाटणारी आस्था, त्याचे वधन कायमचें नाहीसें होईल !"

चर्यापदांचे दोन वेगवेगळे प्रकार आहेत. एक सिद्धान्तात्मक व दुसरा आचरणात्मक. बौद्धदर्शनांतील शून्यवाद व विज्ञानवाद या दोन्हीहि विचाराशी सुसंगत अशी गीतें या सिद्धान्तपर चर्यापदांतून आढळतात. आश्चर्याची गोष्ट अशी की, एकाहि पदकाराने या परस्परभिन्न दिसणाऱ्या मतांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केलेला दिसत नाही ! आचारवर्णन करणाऱ्या पदांतून 'सहजीय' पंथांतील 'मध्यम' मार्गाशी साम्य आढळतें. वैराग्य, कठोर तपश्चर्या आणि सुखवाद या आत्यंतिक मार्गांतून वाट काढून या पथाने मोठ्या कौशल्याने सोपा मार्ग सागितलेला दिसतो. एकीकडे साधना-मार्ग सांगतांना तांत्रिक वाङमयाचा अवलंव या पंथाने केला आहे; तर दुसरीकडे भूतदया, आध्यात्मिक गुरूंचें मार्गदर्शन यांवरहि भर दिलेला आहे

वैष्णव पंथ : 'कांतप्रेम' किंवा मधुराभक्ति. इ. स. च्या तेराव्या व चौदाव्या शतकांत बंगालमध्ये वैष्णवपंथाचा प्रसार निष्ठापूर्वक व मोठ्या प्रमाणावर झालेला दिसतो. केवळ भक्तिप्रेमांतून विष्णु या देवतेशी ऐक्य साधतां येतें; कर्ममार्गाचें, साधनामार्गाचें आचरण करून अथवा तत्त्वचर्चा करुन तें साधत नाही, हा विचार प्राचीन भक्तिमार्गीयांनी माडलेला आहे. परमेश्वरभक्ति हेंच जीवनाचें सार्थक होय, असें मानणाऱ्या भक्तिमार्गीय संतांची एक परंपराच सर्व भारतभर आढळते. वंगालमधील वैष्णवपंथीयांनी 'कांतप्रेम' किवा मधुराभक्ति हाच भक्तीचा सर्वश्रेष्ठ मार्ग होय, अशी शिकवण दिली. परमात्म्याशी एकरूप होऊन त्याच्या माधुरीचा आस्वाद घेण्याचा तोच एक मार्ग भक्ताला योग्य होय, असें ते सांगतात. एखाद्या स्त्रीने आपल्या प्रियकरासाठी कोणत्याहि परिणामाची तमा न वाळगतां निर्हेतुकपणें केलेल्या प्रेमसर्वस्व-समर्पणाची या मधुराभक्तीशी तुलना करतां येण्यासारखी आहे.

अनेक कवीनी हे विचार आपल्या काव्यांतून मांडले. त्या-त्या काळी भावनाप्रधान लोकांवर त्यांचा खूपच परिणाम झाला. या कवींपैकी चार कवि उल्लेखनीय आहेत. ते म्हणजे 'गीतगोविद'कार संस्कृत कवि जयदेव, मैथिली भापेंत कवनें करणारा विद्यापति व वंगालीतून रचना करणारे महधर व चडीदास हे होत. हे कवि असें मानतात की, कृष्ण ही कोणी मानवी व्यक्ति नव्हे, तर प्रत्यक्ष हरि अथवा परमेश्वर होय. जीवात्म्याच्या ओढीमुळे, प्रेमामुळे हें जग निर्माण होते व परमात्मा जीवांच्या भक्तीमधून सुख उपभोगीत असतो. वौद्धांचे निर्वाणपद प्राप्त करून घेणे हें काही जीवाचें साध्य नव्हे तसेंच अद्वैती वेदांत्यांनी सांगितलेलें निराकार, निर्गुण ब्रह्मपद हेंहि नव्हे; तर स्त्री आपल्या प्रियकराला सर्वस्व अर्पण करून ज्याप्रमाणे तादात्म्य अनुभवते त्याप्रमाणे जीवात्म्याने कृपा व सौंदर्य यांनी परिपूर्ण अशा परमात्म्यांत विलीन होणें, एकरूप होणें, हें जीवनाचें सार्थक होय.

चैतन्य : चैतन्य पंधराव्या शतकात होऊन गेले. त्यांच्यामुळे वैष्णव पंथ आणि वंगाली वाङमय यांना मोठा वहर आला. त्यांनी सांगितलेला धर्म हा प्रेमभक्तीचा होता. स्वर्गसुख अथवा इतर कोणत्याहि आधिभौतिक सुखाची इच्छा न वाळगता अत्यंत निरपेक्ष वुद्धीने केलेली कृष्णभक्ति हेच जीवनाचे खरें साध्य होय, अशी चैतन्यांची शिकवण होती. चैतन्यांचें जीवन व त्यांचें कार्य यावरच केवळ नव्हे तर त्यांचे तत्त्वज्ञानविपयक विचार यांवरदेखील चैतन्याचे शिष्य व अनुयायी यांनी ग्रंथरचना केली आहे. या पंथाविरुद्ध असलेल्या तत्त्वज्ञानदर्शनांचाहि समाचार त्यांनी आपल्या ग्रथांतून घेतला आहे. यांपैकी काही ग्रंथ वंगाली भापेत आहेत. उदा.–कृष्णदास कविराजकृत 'चैतन्यचरितामृत', वृंदावनदासकृत 'चैतन्यभागवत' आणि जयानंदकृत 'चैतन्यमंगल'. वैष्णव पंथांतील चैतन्याने पुरस्कारिलेल्या भक्तिमार्गाचे रहस्य कृष्णदास कविराज याच्या 'चैतन्यचरितामृत' या ग्रथांत सागितलेलें आहे. वैष्णव पंथांतील प्रेमभक्तिमार्गाच्या बुडाशी कोणत्या मूलभूत तत्त्वज्ञानात्मक कल्पना आहेत, याचें उत्कृष्ट विवरण या ग्रंथांत केलेले असल्यामुळे, बंगाली वाङमयात या ग्रंथाला अद्वितीय स्थान प्राप्त झालें आहे.

कृष्णदास कविराज याच्या 'चैतन्यचरितामृत' (इ. स. दहावें शतक) या ग्रंथाला तत्त्वज्ञानदृष्ट्या फार महत्त्व आहे. चैतन्यांची जीवनगाथा साधार पुरावे देऊन काव्यमय भाषेत सांगणारा एक संदर्भ-ग्रंथ एवढेंच काही या ग्रंथाचें महत्त्व नव्हे. वैष्णव पंथाच्या अचिंत्य-भेदाभेदवाद या तत्त्वज्ञानाचें सखोल विवरण यांत केलेलें आहे. चैतन्यांच्या आयुष्यांत शेवटच्या बारा वर्षांत झालेल्या घटना, त्यांनी केलेलें कार्य याचे सुंदर कवितावद्ध वर्णन या ग्रंथात आहे. कृष्णदास कवि हा केवळ भक्त नव्हता; त्याचें प्रतिभाशाली व्यक्तिमत्त्व अष्टपैलू होतें. म्हणून त्याच्या या ग्रंथांतील वाङमयीन कलात्मक गुणामुळेच हा ग्रंथ अत्यंत लोकप्रिय झाला यांत आश्चर्य नाही. पौर्वात्य व पाश्चिमात्य पंडितांनी हा ग्रंथ म्हणजे कलात्मक सौंदर्य, भक्तियुक्त काव्य व तत्त्वज्ञान-विवरण यांच्या समन्वयाचें नमुनेदार उदाहरण अशी वाखाणणी करून या ग्रंथाचें चिरंतन मूल्य प्रस्थापित केले आहे. या ग्रंथाचे तीन भाग आहेत. ते म्हणजे आदिलीला (पूर्वायुष्य), मध्यलीला (मधली वर्षे) आणि अन्त्यलीला (अखेरचा टप्पा) हे होत. शेवटच्या भागांत चैतन्यांच्या साक्षात्कारी समाधि-अनुभूतीचें मोठें सुंदर वर्णन लेखकाने केलेले आहे.

अचिंत्यभेदाभेदवाद : अचिंत्यभेदाभेदवादाने एकीकडे शंकराचार्यांचा पूर्ण अद्वैतवाद अमान्य केला आहे, तर दुसरीकडे मध्वांच्या पूर्ण द्वैतवादाचाहि त्याग केलेला आहे. चिद्वादी एकत्ववादाचा हा प्रकार असून त्यांत जीव आणि शिव यांचे द्वैतासकट सर्वच द्वैतांचा व भेदांचा तर्कातीत अशा ऐक्य किंवा पूर्णत्व या रूपाने समन्वय साधलेला आहे. या मताप्रमाणे पृथ्वीवर अवतरलेला श्रीकृष्ण हाच अतिम तत्त्व किंवा परमात्मा असून शांकरमताप्रमाणे असलेले निर्गुण ब्रह्म हें त्या परमात्म्याचा केवळ एक प्रकार, भाग किंवा तेजाचा आविष्कार होय. कृष्ण हे अंतिम तत्त्व चिन्मय असून तेथे द्वैताचा लवलेशहि नाही. ब्रह्म, आत्मा, भगवान् ही याचीच तीन रूपें होत. हरि हा निर्गुण नसून त्याच्या ठिकाणी अनेक दिव्य, मंगल गुण आहेत. सौंदर्य, ऐश्वर्य, पराक्रम, कीर्ति, बुद्धि आणि अनासक्ति हे गुण त्याच्या ठायी पूर्णत्वास गेलेले आहेत. कृष्ण परमात्म्याने ही सृष्टि स्वतत्त्वातून निर्माण केली आहे. ती त्याच्यापासून भिन्न व अभिन्नहि आहे. चित्‌शक्ति, जीवशक्ति व मायाशक्ति याच्या रूपाने तो आपली सत्ता चालवीत असतो. तो कृष्ण परमात्मा सर्वत्र भरलेला आहे आणि त्याच वेळी तो सगुण मर्यादित रूप धारण करतो, हा त्याच्या अचिंत्य गूढ मायाशक्तीचा प्रभाव होय.

कुशाग्रबुद्धीचा पंडित व तत्त्ववेत्ता मधुसूदन सरस्वती हा सोळाव्या शतकांत बंगालमध्ये होऊन गेला. त्याने 'अद्वैतसिद्धि' हा ग्रंथ लिहिलेला आहे. जसे मधुसूदन सरस्वतीसारखे पंडित, तत्त्वज्ञ बंगालमध्ये होऊन गेले, त्याचप्रमाणे बाउलासारखे अनेक गीतकारहि (१६२५ ते १६७५) होऊन गेले. त्यानी आपलें तत्त्वज्ञान जीवनाशीं समव्याप्त बनविले. जीवनांतल्या प्रश्नाचा विचार त्यांनी केवळ बुद्धिवादी दृष्टीने न करतां त्यापेक्षा उच्च अशा दृष्टिकोणांतून केला. बाउलाचें तत्त्वज्ञान म्हणजे लयवद्ध वचनपंक्तीमधून किंवा रंगतदार रूपकात्मक काव्यामधून प्रकट होणारे, साक्षात्कारवादी लोकांना आकर्षून घेणारें तत्त्वज्ञान होय असें म्हणतां येईल. या बाउल कवीनी धर्मातील कर्मकांड व शुष्क बुद्धिवाद त्याज्य ठरविला आणि हृदयस्थ परमेश्वराला जाणण्यात मानवाचा श्रेष्ठ पुरुषार्थ आहे असे मत मांडलें. त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें सार 'हृदयस्थ परमेश्वर' (मनेर मनुष) यास जाणून घेणें हें आहे. या विचारांत उपनिषदांतील 'अन्तरात्मा' सहजीय पंथाचा 'सहज' व सुफीचा 'जिवलग' या कल्पनांचा समन्वय झालेला आढळतो. या बाउल गीतकारांत लालन फकीर हा मुसलमान भक्तकवि विशेष उल्लेखनीय होय. त्याचप्रमाणे हीरी गोसीन, पद्मलोचन, जदुबिंदु, जलधर, रसिक कुलीन, वनमाळी, गोपीनाथ आणि नेताई हे गीतकारहि उल्लेखनीय आहेत. सत्य हेंच सौंदर्य आणि आनंद असून त्याची अंतर्ज्ञानाने प्रत्यक्षानुभूति घेतां येते, बौद्धिक चर्चेने मात्र तें कधीच अनुभवतां येत नाही, असा हा इतरांपेक्षा वेगळा दृष्टिकोण या बाउल गीतकारांनी आपल्या गूढ साक्षात्कारवादी विचारांतून मांडलेला आहे. साधक व त्याला जे परमतत्त्व साध्य करून घ्यावयाचें ते, याचे तादात्म्य झालें तरच सत्याचा साक्षात्कार होत असतो, असें हे गीतकार मानतात. जीव आणि सृष्टि यांच्यांत सुसवाद असतो, असा शोध बाउल गीतकारांना लागला. हा सुसंवाद माणसाने जाणला की, तो दृश्य सृष्टीवर ताबा मिळविण्याचा प्रयत्न करतो, यांत्रिक नियमांनी नव्हे तर आपल्या सर्जनशील साधनेने. ही साधना त्याला एकलेपणांतून सोडविते. बंधन हें बाहेरून लादलें जात नाही. तें माणसानेच निर्माण केलेलें असते. मोक्ष किंवा सुटकेचा मार्ग ही अंतर्यामीची प्रक्रिया हळूहळू होणारी आहे. सर्वव्यापी आनंद मिळविणें हें जें जीवनाचे ध्येय तें या प्रक्रियेनेच साधक साध्य करीत असतो. तें साकार होण्यासाठी अंतर्यामींची ही प्रक्रिया कोणती तर स्वतःच्या व्यक्तित्वाला विलीन करून टाकणे ही होय. अशानेच त्यास संपूर्ण स्वातंत्र्य प्राप्त होतें. अशा ध्येयसिद्धीसाठी अमर्याद तितिक्षा अंगी असणें जरूर आहे. मदन नावाच्या एका अप्रसिद्ध ग्रामीण बाउल कवीने म्हटलें आहे :

"अधीरपणें उतावीळ होऊन धडपडणाऱ्या निर्दय माणसा, तुझ्या अविकसित मनाची कळी आगीने होरपळून काढणें अगदी आवश्यक आहे काय? धीराने वाट पाहिल्याशिवाय ती फुलवून तिचा सुगंध तुला पसरवितां येईल का? उलट, माझ्या परमेश्वराकडे, माझ्या सर्वश्रेष्ठ गुरूकडे पहा. एखादे फूल संपूर्णपणें निर्माण करायला त्याला कित्येक वर्षानुवर्षें लागतात. त्याला कधीच घाई नसते. याउलट तुझा हा किती मोठा लोभीपणा! तुझी सर्व मदार वळजवरीने घाई करून साध्य करण्यावर आहे. उतावीळपणे धडपड करणाऱ्या माणसा, तुला काही आशा नाही! माझी तुला एवढीच विनवणी आहे की, माझ्या परमेश्वराचें तरी मन दुखावू नकोस हृदयस्थ परमेश्वराचे गुंजन ऐक व जीवनप्रवाहांत तूं स्वतःला विलीन करून टाक!"

बंगाली भाषेतील तांत्रिक वाङमय : तंत्रवाङमयासंबंधी आज उपलब्ध असलेल्या माहितीप्रमाणे असे दिसते की, महामहोपाध्याय परिव्राजकाचार्य हे तंत्रवाङमयावर लिहिणारे बंगालीतले सर्वांत जुने लेखक होत. परिव्राजकाचार्यांचें पहिले नाव काय होते यावद्दल माहिती मिळत नाही. त्यांच्या 'काम्ययन्त्रोद्धार' या एकमेव ग्रंथाचे सापडलेले हस्तलिखित १३७५ सालचें असावे, असे महामहोपाध्याय हरप्रसादशास्त्री यांचें मत आहे. त्यांच्या या ग्रंथात तंत्रवाङमयाचें सार आले आहे. कृष्णानंद आगमवागीश हे एक दुसरे प्रमुख तंत्रवाङमय-लेखक होत. ते श्रीचैतन्य (१४८५ ते १५३३) यांचे समकालीन असून सध्या कालीमातेची जी मूर्ति सर्व बंगालभर पूज्य मानली जाते ती यांना तिच्यासंबंधी झालेल्या साक्षात्काराचे फल आहे 'तंत्रसार' हा त्यांचा ग्रंथ

तंत्रवाङ्मयांतील साररूप ग्रंथांतील सर्वांगीण, अत्यंत व्यापक व लोकप्रिय म्हणून वाखाणला जातो. तंत्रपद्धतीच्या कर्मकांडांतील दीक्षा, पूजा-पद्धति, होम-हवन इत्यादि विविध आचारांचा विचार या ग्रंथांत केलेला आहे.

पूर्णानंद परमहंस परिव्राजक (१५७१ चा सुमार) हे सोळाव्या शतकांतील थोर संत व तंत्रवाङ्मयकार होऊन गेले. त्यांचा जन्म पूर्व बंगालमधील मैमनसिंग येथे झाला. त्यांचे प्रमुख ग्रंथ 'शाक्तक्रम' (१५७१) व 'श्रीतत्त्वचिंतामणी' (१५७७) हे होत. 'श्यामा-रहस्य' हा पूर्णानंदांचा आणखी एक महत्त्वाचा ग्रंथ असून त्यांत काली-मातेच्या पूजाविधीतील अनेक सोपस्कारांची माहिती दिलेली आहे.

उत्तर बंगालमधील शंकर आगमाचार्य (सोळावें शतक) हेहि एक नामवंत तांत्रिक वाङ्मय-लेखक होऊन गेले. त्यांचे प्रमुख ग्रंथ 'तारा-रहस्यवृत्तिका', 'शिवार्चनमहारत्न', 'कुलमूलावतार' व 'क्रमस्तव' हे होत.

'तन्' म्हणजे पसरणें, पसरविणें, प्रसार करणें या धातूपासून तंत्र या शब्दाची व्युत्पत्ति काही वेळां सांगितली जाते. म्हणजे तंत्र याचा अर्थ पद्धति, प्रकार अथवा पंथ असाहि होऊं शकेल. या पंथामध्ये भौतिक, प्राणमय व मानसिक अशा पातळीवरील क्रियांचा विचार केलेला आहे. या क्रिया-साधनांच्याद्वारा साधक आपल्या आंतरशक्तीचें केंद्र अभ्युदय व निःश्रेयस अशा दोन्हींच्या प्राप्तीचें उपयुक्त साधन बनवूं शकतो.

तांत्रिकांकडून सांगितली गेलेली पंचतत्त्वें पंच 'म'कार या नांवांनी ओळखली जातात. ही तत्त्वें सर्वसामान्य माणसांच्या कठोर टीकेचा विषय झालेलीं आहेत. मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा (धान्य) व मैथुन हे ते पंच 'म'कार किंवा पंचतत्त्वें होत. याबाबत एक गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे; ती म्हणजे तंत्रविधीमध्ये ज्या गोष्टी अर्पण कराव्यात असें सांगितलें जातें त्या म्हणजे प्रत्यक्ष 'वस्तु' नसून त्यांचें 'सार' किंवा प्रतीकरूप होत. हींच पांच तत्त्वें घेण्याचा उद्देश असा की, तंत्रांतील कर्में व विधि सतत करीत असतां आपण जी प्रत्येक क्रिया करतों ती म्हणजे पूजाच होय, असें साधकाला जाणवूं लागतें. अशा उदात्तीकरणा-मुळेच जीव व परमात्मा यांच्यांतील लुप्त झालेली अभिन्नता पुन्हा प्रस्थापित करतां येते. या दृष्टीने स्त्री-पुरुषांमधील संयोगाचें 'शिव-शक्तींचा विश्व-निर्माण करणारा संयोग' असें उदात्तीकरण केलें जातें. संयोग-क्रियेंतील जो आनंद तो म्हणजे 'नाद' होय आणि संयोगांतून निर्माण होणारें बीज किंवा प्रजा म्हणजे 'बिंदु' होय.

राजा राममोहन रॉय : ब्रिटिश राजवटीच्या स्थापनेबरोबर बंगालमधील मध्ययुगाचा अंत झाला. बंगाली संस्कृतीवर झालेला या राजवटीचा पहिला परिणाम म्हणजे बंगाली वाङ्मयांत झालेली गद्य-वाङ्मयाची वाढ हा होय. गंभीर स्वरूपाचे विचार सुसूत्रपणें मांडण्या-साठी पद्यापेक्षा गद्याचा उपयोग माध्यम म्हणून करणें अधिक श्रेयस्कर होय, हें बुद्धिमान् बंगाली हिंदूंच्या लक्षांत आलें. ख्रिश्चन मिशनऱ्यांनी हिंदु धर्मावर हल्ले चढविण्यास सुरुवात केलेली होती व या विचारसरणीचा प्रतिवाद करून हिंदु धर्माचें रक्षण करणें जरूर आहे असें काहींना वाटूं लागलें. शुद्ध स्वरूपांतील हिंदु धर्म हा ख्रिस्ती धर्माच्या मानाने कोणत्याहि दृष्टीने कमी नाही. उलट असलाच तर तो ख्रिस्ती धर्माहून काही बाबतींत श्रेष्ठच आहे, असें सिद्ध करणें शक्य आहे अशी त्यांना खात्री वाटली. अशा विचारवंतांचे अग्रणी राजा राममोहन रॉय (१७७४ ते १८३३) हे होत. नवभारताच्या प्रबुद्ध चैतन्याचे ते प्रतिनिधि होते. ते केवळ व्युत्पन्न विद्वान् पंडित नव्हते, तसेंच नुसते धार्मिक व सामाजिक सुधारकहि नव्हते, तर त्या काळातील ते प्रमुख साहित्यिक होते. हिंदु धर्मग्रंथ आणि तत्त्वज्ञान-ग्रंथ यांचें बंगाली भाषेंत जर रूपांतर झालें व सुशिक्षित बंगाली लोकांनी जर त्यांचा आस्थापूर्वक अभ्यास केला तर एक दिवस असा उजाडेल की, त्या वेळीं बंगाली भाषा गंभीर असे तत्त्वज्ञानविचार व्यक्त करण्यास समर्थ झालेली असेल, असें त्यांनी आग्रहपूर्वक प्रतिपादन केलें. मृत्युंजय विद्यालंकार हे बंगाली गद्य-वाङ्मयाच्या दृष्टीने पाहतां राजा राममोहन रॉय यांच्या आधीचे थोर साहित्यिक मानले जातात आणि ते सार्थच आहे; परंतु राममोहन रॉय यांनी आपलें गद्यलेखन सर्वसामान्य वाचकाच्या दृष्टीने सुबोध कसें होईल या दृष्टीने पराकाष्ठेचे प्रयत्न केले. त्यांनी एकीकडे अभिजात संस्कृत ग्रंथांची भाषांतरें करून बंगाली भाषा समृद्ध केली तर दुसरीकडे वादविवेचनात्मक वाङ्मयाची निर्मिति करून ते बंगाली वाङ्मयांत अग्रगण्य ठरले. आजच्या पिढींतील वाचकांना त्यांची बंगाली भाषा कदाचित् गुंतागुंतीची व संस्कृत-शब्दप्रचुर वाटेल. त्याचे धर्म व तत्त्व-ज्ञान यांवरील प्रमुख ग्रंथ असे आहेत : 'वेदान्तग्रंथ' (१८१५), 'वेदान्तसार' (१८१५), 'केनोपनिषद्' (१८१५), 'ईशोपनिषद्' (१८१६), 'कठोपनिषद्' (१८१७), 'मांडूक्योपनिषद्' (१८१७), 'मुंडकोपनिषद्' (१८१९), 'उत्सवानंद विद्यावागीशेर साहित्यविचार' (१८१६-१७), 'भट्टाचार्यसाहित्यविचार' (१८१८), 'गायत्रीर अर्थ' (१८२०), 'पाद्री-ओ शिष्यसंवाद' (१८२३), 'गुरुपादुका' (१८२३), 'ब्रह्मोपासना' (१८२८).

राममोहन रॉय हे थोर मानवतावादी व विश्वधर्माचे उपासक होते. परमेश्वर हा नैतिक गुणाची साक्षात् मूर्ति होय, असा त्यांचा सिद्धान्त होता व त्या सिद्धान्ताच्या आधारे त्यानी 'सर्वांभूती प्रेम' या कल्पनेवर भर दिला. आध्यात्मिक गुणांचे संश्लेषण किंवा समन्वय हें धर्माचें उद्दिष्ट आहे व या उद्दिष्टाचा भर एकेश्वरवादी सत्तेवर अधिष्ठित अशा धार्मिक अनुभूतीच्या एकतेवर आहे, हा प्रमुख निष्कर्ष त्यानी आपल्या चर्चात्मक प्रबंधातून मांडला. शुद्ध एकेश्वरवादाची प्रस्थापना करणें हें त्यांनी आपलें श्रेष्ठ जीवितध्येय मानलें होतें. त्यांच्या मते या विश्वांत सर्वश्रेष्ठ असें सत्य म्हणजे एकमेव परमेश्वर असून त्याला द्वितीय कोणीहि नाही. तो शुद्ध, सत्, आनंद आहे, नित्य आहे आणि सृष्टीचें एकमेव कारण आहे. तो सर्वत्र भरलेला असून अविकारी व कूटस्थ आहे. काम, क्रोध इत्यादि विकारांनी तो रहित असून निर्गुण तसाच सगुणहि आहे. वेदान्तांतील तो परमात्मा आहे आणि तोच केवळ एकमेव उपास्य आहे. कट्टे अद्वैत-वादी असूनहि राममोहन रॉय यांना शंकराचार्यांचा मायावाद व त्यांतून उत्पन्न होणारे निष्कर्ष मान्य नव्हते. जग हें माया किंवा मिथ्या आहे हें त्यांना मान्य नव्हतें. माया ही दुसरी-तिसरी काही नसून परमेश्वराची निर्माणशक्ति आहे आणि म्हणून परमेश्वराइतकीच ती सत्य होय असें त्यांचें मत होतें. वास्तविक राममोहन रॉय यांना परम सत्याच्या किंवा परमात्म्याच्या अतिभौतिक, अतींद्रिय स्वरूपापेक्षा त्याच्या इंद्रियगम्य भौतिक आविष्काराचें अधिक आकर्षण होतें; परंतु ते द्वैती नव्हते;

तथापि त्यांना वाटे की, शंकराचार्यांच्या अद्वैत सिद्धान्तांत नैतिक प्रयत्नांना योग्य तो अवसर नाही. मानवाची सेवा हा राममोहन रॉय *यांच्या विचारसरणीचा मुख्य* सूर होता आणि हे जगत् सत्य मानल्या-खेरीज मानवाची सेवा शक्यच नाही. इस्लामी धर्म आणि संस्कृति, बेंथॅम याची उपयुक्ततावादी मतप्रणाली आणि फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या प्रणेत्यांनी प्रतिपादिलेली स्वातंत्र्यकल्पना याचा राममोहन रॉय यांच्या विचारावर सखोल परिणाम झालेला होता. जीवनांतील सर्व क्षेत्रांत स्वातंत्र्याबद्दल चाड बाळगावी असा पुरस्कार त्यांनी आपल्या राजकीय मतप्रणालीतून केला. आध्यात्मिक क्षेत्रांत विश्वधर्माचे प्रणेते म्हणून राममोहन रॉय याना जशी मान्यता मिळाली तशीच राजकीय क्षेत्रांत त्यांना उदारमतवादी म्हणून न्याय्य असें मानाचें स्थान दिले गेलें. राष्ट्रवाद व आतरराष्ट्रीयवाद यांत मुळीच विरोध नाही असें त्यांनी मोठ्या आत्मविश्वासाने ठामपणाने मांडलें. धार्मिक सहिष्णुतेचा त्यांनी कडवेपणाने पुरस्कार केला व राज्यशासनाने लोकाच्या धर्मविषयक प्रश्नांत हस्तक्षेप करूं नये असें नि.संदिग्ध शब्दांत प्रतिपादन केले.

प्राचीन हिंदुधर्मशास्त्रे यांच्या पायावर शुद्ध एकेश्वरवादाचा पुरस्कार करण्यासाठी व मानवी बुद्धीला परंपरागत चाकोरीतून मुक्त करण्यासाठी त्यांनी 'ब्राह्मसमाज' या नावाची एक संस्था स्थापन केली. राममोहन रॉय यांच्या मृत्यूनंतर धार्मिक व सामाजिक सुधारणा करण्याचे त्याचें कार्य देवेंद्रनाथ टागोर यांनी पुढे चालविलें व ते ब्राह्मसमाजाचे एक सर्वमान्य नेते बनले. बंगाली वाङमयांत, विशेषत: धार्मिक बंगाली वाङमयांत त्यांनी मोलाची भर घातलेली आहे. उपासनेच्या वेळी मंदिरातून एकत्र आलेल्या ब्राह्मसमाजांतील मंडळींपुढे त्यांनी दिलेल्या प्रवचनातून अनेक तत्त्वज्ञानात्मक विचार त्यांच्या धार्मिक प्रतीतीशी सुसंगत असे भरलेले आहेत. १८४३ मध्ये त्यांनी 'तत्त्वबोधिनी' नांवाचें नियतकालिक सुरू केलें. बंगाली वृत्तपत्रसृष्टीत *या नियतकालिकाचें स्थान* बरेंच वरचे होतें.

अक्षयकुमार दत्त (१८२० ते १८८६) : कलकत्ता येथील तत्त्वबोधिनी पाठशाळेच्या सुरुवातीपासून अक्षयकुमार दत्त हे तेथे शिक्षक म्हणून काम करीत होते. 'तत्त्वबोधिनीपत्रिका' हें तत्त्वबोधिनी सभा या संस्थेचे मुखपत्र होते. त्याचा पहिला अंक १६ ऑगस्ट १८४३ ला प्रसिद्ध झाला. अक्षयकुमार दत्त हे सुरुवातीपासून या पत्राचे संपादक होते. त्यानी १८५५ पर्यंत सपादक म्हणून काम पाहिलें. या पत्रांतून प्राचीन भारतीय संस्कृतीविषयी आवश्यक ती माहिती सभासदाना देण्यांत येई. दत्त यांच्या कुशल संपादनाने पत्रिकेला एक विशिष्ट उच्च दर्जा प्राप्त झाला होता. आर. सी. दत्त यांनी पुढील शब्दात पत्रिकेचा आदरपूर्वक गौरव केला आहे :

"अक्षयकुमार यांनी आपल्या सुप्रसिद्ध नियतकालिकांतून मांडलेले कळकळीचे विचार व दिलेली नैतिक शिकवण सुसंस्कृत विचारवंत मंडळींचा मोठा वर्ग किती उत्सुकतेने वाचीत असे याची नीटशी कल्पना आज शेकडो मासिकें हरघडी प्रसिद्ध होत असलेल्या काळांत देतां येणार नाही. पत्रिकेचा अंक केव्हा प्रसिद्ध होतो याची वाट साऱ्या बंगालमधील लोक मोठ्या उत्सुकतेने पाहत असत. धडधाकट प्रकृति नसतांनाहि सतत अविश्रांतपणें काम करणाऱ्या या अबोल संपादकाने आपल्या कार्यालयांत बसून बंगालमधील विचारवंत वर्गाच्या मनांत व विचारांत आंदोलनें घडवून आणून कित्येक वर्षानुवर्षे त्यांच्यावर प्रभाव गाजविला. 'तत्त्वबोधिनी' पत्रिकेने लोकांत ज्ञानार्जनाची व उच्च नीतिमत्तेची आवड निर्माण केली व तरुण पिढीत नैतिक उत्साह आणि धार्मिक तळमळ जागृत केली."

पाश्चात्य तत्त्वज्ञान व संस्कृति यांतील बुद्धिवादी व मानवतावादी प्रवृत्ति यांनी अक्षयकुमार याना भारून टाकले होतें. जनमानसांत पूर्वापार चालत आलेल्या धार्मिक भोळ्या समजुती व शब्दप्रामाण्यावर आधारलेले मान्य सकेत घालविण्याचा कळकळीचा प्रयत्न त्यांनी केला. प्रत्यक्ष अनुभवाने सिद्ध होणारी बौद्धिक सत्यें मानावयास त्यांची नेहमी तयारी असे. त्यांनी निसर्गाकिडे पाहण्याची खरीखुरी शास्त्रनिष्ठ व वस्तुनिष्ठ अशी भूमिका घेतली आणि अतिमानवी दैवी शक्तीचा उल्लेख टाळून सृष्टीतील सर्व व्यवहारांचा कार्यकारण-तत्त्वानुसार अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. ते नास्तिक नव्हते; परंतु निसर्गाचें संशोधन करतांना ईश्वरवादी कल्पनेपेक्षा शास्त्रीय दृष्टीला ते अधिक महत्त्व देत.

'भारतवर्षीय उपासक संप्रदाय' (भाग १, १८७०, भाग २, १८८३) हा अक्षयकुमार यांचा सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ होय. पहिल्या भागात भाषाशास्त्राचा इतिहास व हिंदु धर्म आणि तत्त्वज्ञान यांचा वेदकालापासूनचा इतिहास लक्षांत घेऊन त्याचे मूल्यमापन करतांना मोठी व्यापक व उद्‌बोधक चर्चा केलेली आहे. दुसऱ्या भागांत भारतांतील १८२ धर्मपंथ, त्यांचे आचार, त्यांच्यांतील कर्मकांड, धार्मिक मतांमागील तात्त्विक पार्श्वभूमि यांची सविस्तर माहिती दिलेली आहे. काही टीकाकारांच्या मतें हा ग्रंथ एच. एच. विल्सन यांच्या 'स्केचेस ऑन रिलिजस सेक्ट्स ऑफ दि हिंदूज' या ग्रंथावर आधारित आहे. या मतांत अंशतः तथ्य आहे; परंतु विल्सन यांच्या ग्रंथांत समाविष्ट न झालेली धार्मिक पंथाविषयी कितीतरी सर्वांगीण माहिती या ग्रंथाच्याद्वारे वाचकाना उपलब्ध करून दिली गेली आहे व त्याचे श्रेय अक्षय*कुमार यानाच आहे. याशिवाय या ग्रंथाला अक्षयकुमार यांनी लिहिलेली* प्रस्तावना तत्त्वज्ञानदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाची असून ती त्यांच्या प्रतिभेची स्वतंत्र निर्मिति आहे. तत्कालीन विचारवंतांवर या ग्रंथाने चिरंतन स्वरूपाचा ठसा उमटविला आहे. तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्वाची अशी त्यांची आणखी दोन पुस्तकें अशी आहेत :

(१) 'बाह्यवस्तुर सहित मानव : प्रकृतिर संबंधविचार' — भाग १, १८५२; भाग २, १८५३ (मानवी स्वभाव व बाह्य जगत् यांच्यासंबंधीचा विचार). या ग्रंथाच्या पहिल्या भागांत माणसाच्या आरोग्याच्या नियमांचा प्रामुख्याने विचार केलेला असला तरी दुसऱ्या भागांतमात्र माणसाने धर्म, समाज यांसंबंधी कसें वागावें याबद्दलचे काही नियम सांगितलेले आहेत.

(२) 'धर्मनीति', १८५५ (धर्माचीं व नीतीचीं तत्त्वें) या ग्रंथांत मानवाचे अधिकार व त्याची कर्तव्ये, शिक्षण, विवाह इत्यादि विषयांवर माहितीपूर्ण निबंध आहेत. ईश्वरनिष्ठा व शास्त्रीय निसर्गवाद यांचा समन्वय घालण्याचा प्रयत्न या निबंधांतून लेखकाने केलेला आहे. परमेश्वर म्हणजे एखादी विश्वातीत वेगळी अशी दैवी, आध्यात्मिक कल्पना नसून तो सर्व निसर्गनियमांतून व्यापून, भरून राहिलेला आहे, असा विचार उत्कटतेने मांडला आहे. बंगाली गद्य-वाङमयांत अक्षयकुमार याना असामान्य स्थान आहे. त्यांची भाषाशैली सुडौल, सूत्रमय

व जोमदार आहे. पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे तात्त्विक विचार मांडतांना त्यांनी निगमन-पद्धतीने निष्कर्ष काढले आहेत. त्यांची विचारसरणी अत्यंत शास्त्रशुद्ध होती. त्यांनी प्रथम निसर्गनियमांचा शोध घेतला व एकदा ते निसर्गनियम निश्चित केल्यावर त्यांवरून मानवी जीवन, समाज, धर्म आणि नीति यांच्या नियमांचें निगमन केलें. मानवनिर्मित नागरिक व घटनात्मक-नियम हे परमेश्वर ज्या नियमानुसार विश्वाचें नियंत्रण करतो त्यांच्याशीं सुसंगत असले पाहिजेत, असें त्यांचें मत होतें. आपण मांडलेले सिद्धान्तच तेवढे खरे असें अक्षयकुमार मानीत नव्हते. उलट त्यांनी असें प्रतिपादन केलें आहे की, शास्त्रीय स्वरूपाचें निष्कर्ष हेहि तात्पुरत्या स्वरूपाचे असून त्यांत दुरुस्त्या व सुधारणा यांना वाव असतो.

हॉब्स, लॉक व रूसो यांनी पुरस्कारिलेली 'सामाजिक करारपद्धति' अक्षयकुमार यांना मान्य नव्हती. मधमाश्या ज्याप्रमाणे सहजप्रेरणेने एकत्र राहून सहकार्याने वागतात त्याप्रमाणे माणसासहि त्याची उपजत बुद्धि गट करून एकत्र राहण्याच्या हेतूने सामाजिक स्नेहभाव निर्माण करण्यास प्रवृत्त करते. अक्षयकुमारांनी अशा रीतीने समाज व माणूस हे अवयवी व अवयव आहेत या सिद्धान्ताचा–अवयविवादाचा–पुरस्कार केला. माणसाचीं इंद्रियें ज्याप्रमाणे वेगवेगळी असूनहि एका जीवाशी निगडित असतात, त्याप्रमाणे प्रत्येक माणसाला वेगळे असें व्यक्तिमत्त्व असले तरी तो समाजाच्या समष्टि-जीवनाशी जिव्हाळ्याने वांधला गेला आहे असें अक्षयकुमार यांचें मत होतें.

केशवचंद्र सेन (१८३८–१८८४) : केशवचंद्र सेन यांनी 'नवविधान ब्राह्मसमाज' या नांवाची संस्था स्थापन केली. त्यांचें व्यक्तिमत्त्व चैतन्यशाली व गतिमान् होतें. त्यांनी विचारप्रवर्तक असे अनेक ग्रंथ व पुस्तिका बंगाली भाषेंत लिहिल्या व समकालीन विचारवंतांचें लक्ष बऱ्याच प्रमाणांत ओढून घेतलें. 'जीवनवेद' हा केशवचंद्र यांचा सर्वांत महत्त्वाचा ग्रंथ होय.

बंकिमचंद्र चट्टोपाध्याय (१८३८–१८९४) : बंकिमचंद्र हे प्रामुख्याने कादंबरीकार; परंतु त्यांनी तत्त्वज्ञान, नीति आणि धर्म या विषयांवर जे ग्रंथ लिहिले आहेत ते कमी महत्त्वपूर्ण नाहीत. ते एक निष्ठावंत हिंदु होते व हिंदूंच्या जीवनदृष्टीच्या महत्तेविषयी त्यांना उत्कट अभिमान होता; तथापि, चिरंतन स्वरूपाचा विचार–मग तो पौर्वात्य असो वा पाश्चात्त्य असो–त्याचा स्वीकार करण्यास ते सदैव तयार असत. जे. एस. मिल्ल व ऑगस्त काँत यांच्या लेखनाचा त्यांच्या विचारसरणीवर सखोल परिणाम झालेला होता. युरोपमधील समाजवादी विचारसरणीशीहि त्यांचा साधारण परिचय होता. तत्कालीन भारतीयांच्या आशा-आकांक्षांचें अर्थपूर्ण प्रतिबिंब बंकिमचंद्रांच्या वाङ्मयांत विशेषतः 'वन्दे मातरम्' या गीतांत प्रतीत होतें. हजारो क्रांतिकारक हुतात्म्यांनी उत्स्फूर्तपणें हें गीत गायिलें. या गीतांत भारताला 'माता', 'दिव्य शक्ति' असे संबोधिलें असून आपल्या लेकरांचें आध्यात्मिक व आधिभौतिक पोषण भारतमाता करते असें वर्णन केलें आहे. 'वन्दे मातरम्' हेंच आपलें खरें राष्ट्रगीत होय, असें काहीजण मानतात तें सार्थ होय. बंकिमचंद्र यांचें तत्त्वज्ञान, नीति व राजकारण या विषयांवरील विचार व्यक्त करणारे ग्रंथ असे :

(१) वंगदर्शनेर प्रथम सूचन (१८७२)
(२) भारतवर्ष पराधीन के ? (१८७२)
(३) साम्य (१८७३)
(४) कमलकान्तार दप्तर, बंगलार इतिहास (१८७४)
(५) बाहुबल–ओ वाक्यबल (१८७७)
(६) मनुष्यत्व कि ? (१८७७)
(७) लोकशिक्षा (१८७८)
(८) आनंदमठ (१८८२)
(९) देवी चौधुराणी (१८८३)
(१०) धर्मतत्त्व (१८८४)
(११) कृष्णचरित्र (१८८६)

बंकिमचंद्रांनी सर्वसमावेशक अशा धर्माचें तत्त्वज्ञान काटकोरपणें हिंदूंच्या दृष्टिकोणांतून प्रतिपादन केलें. हिंदु धर्मातील बुद्धीला न पटणाऱ्या अशा जुन्या कल्पनांना झटकून टाकून त्यांतील मूलभूत अशा कल्पनांचा उपयुक्ततावाद व अनुभवसत्तावाद या विचारसरणींच्या आधारें अर्थ लावला. बंकिमचंद्रांमधील एक विरोधाभास लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे. तो म्हणजे बेकनच्या अनुभववादी तत्त्वज्ञानावर त्याची श्रद्धा असूनहि बंकिमचंद्र यांनी आपलें तत्त्वज्ञान बुद्धिवादाच्या पद्धतीने मांडलें आहे.

बंकिमचंद्र यांनी पुरस्कारिलेला धर्म हा माणसाला कर्तव्यकर्मे शिकविणारा कर्तव्यप्रधान धर्म होता. एक कार्यक्षम नागरिक म्हणून समाजाचा घटक बनण्यासाठी माणसाने आपल्या सर्व शक्तींची जोपासना केली पाहिजे असें ते सांगत. मानवी जीवनाच्या तीन घटकांकडे बंकिमचंद्रांनी आपलें लक्ष वेधलें आहे. ते म्हणजे ज्ञान, कर्म आणि समाधान किंवा आनंद यांची निर्मिति करणारे घटक होत. सर्वव्यापी वैश्विक सत्ता सर्व विश्वाचा आधार आहे. तद्द्वारा त्याचें पोषण-भरण होत असतें. भौतिक सृष्टि, जीव व मन यांतून तें सत्तातत्त्व व्यक्त होतें. मानवी जीवनांत व सर्व सृष्टीत जो अनन्यसाधारण असा आनंद निर्माण होतो तो या सत्तातत्त्वामुळेच. माणसाच्या शारीरिक आणि मानसिक क्रियांचा सुसंवादी विकास म्हणजे धर्म होय. बंकिमचंद्र यांच्या या मतावर काँत या पाश्चात्त्य पंडिताच्या विचारसरणीची छाप स्पष्ट दिसते; परंतु 'रिलिजन ऑफ ह्युमॅनिटी' या ग्रंथांत काँत यांनी मांडलेली तत्त्वें व आनुषंगिक इतर सिद्धान्त सर्वच बाबतीत बंकिमचंद्र यांना मान्य नव्हते. मिल्लचा 'अज्ञेयवाद' हाहि बंकिमचंद्र यांना अमान्य होता. त्याचा पुरस्कारहि त्यांनी केलेला नाही. 'धर्मतत्त्व' या ग्रंथांत बंकिमचंद्र म्हणतात : "इतर-धर्मीयांच्या दृष्टीने धर्म हा जीवनाचा केवळ एक भाग असून मानवी जीवनांत धार्मिक व ऐहिक म्हणजे धर्मनिरपेक्ष अशा दोन प्रकारचे विभाग असतात. हिंदुमात्राला मात्र सर्व जीवनच धार्मिक वाटतें. व्यक्तीचें या ऐहिक जगतांतील इतर व्यक्तीशी असणारें नातें व परमेश्वर, आध्यात्मिक जगत् यांच्याशी असणारें नातें हीं दोन्ही भिन्न होत असे इतर-धर्मीय मानतात; परंतु हिंदूंच्या दृष्टीनेमात्र त्याचें परमेश्वराशी असलेलें नातें व या जगांतील इतर व्यक्तींशीं असलेले त्याचे संबंध, व्यावहारिक जीवन आणि आध्यात्मिक जीवन यांत भेद मानताच येत नाही. या सर्व गोष्टी सुसंवादी, घनिष्ठ, एकजीव असून त्याच्यांत विभाग पाडून शकलें करणें म्हणजे समग्र एकसंध निर्मितीची विघटना करणें होय."

बंकिमचंद्र याना देशभक्ति हा सर्वोच्च धर्म वाटत होता. किंबहुना

असे म्हणतां येईल की, राष्ट्रवादाला त्यांनी धर्माचा महिमा प्राप्त करून दिला. त्यांच्या मतें आपल्या देशावर प्रेम करणे हा अखिल जगताची सेवा करण्याचा एक उत्कृष्ट मार्ग होय. नीतिमत्ता व सामाजिक तत्त्वज्ञान याच्या बाबतीत त्यानी जो मार्ग स्वीकारला तो म्हणजे एकीकडे सामाजिक कर्तव्यापासून दुरावलेला स्वयकेंद्रित असा व्यक्तिवाद व दुसरीकडे समाज म्हणजेच देव मानणारा समाजवाद या दोहोकडेहि न झुकणारा मध्यम मार्ग होय. मानवी हक्कापेक्षा मानवी कर्तव्यावर त्यांनी अधिक भर दिला; कारण धर्म-संवर्धनाचा तोच एक उत्तम मार्ग होय, असें त्याचें मत होते.

मिल्लप्रमाणेच व्यक्ति-स्वातंत्र्य-कल्पनेचे बंकिमचद्र हे कट्टे पुरस्कर्ते होते; परंतु सामाजिक हित अबाधित राखणें हे त्याना सर्वात महत्त्वाचें वाटत असे; आणि म्हणूनच समतेचा अर्थ त्यानी 'सर्वांना समान सधि' असा केलेला आहे समाजात घनिष्ठ संबंध असणे हें धर्मपालनाला अत्यत आवश्यक होय असे त्याना वाटत असे. 'साम्य' या त्यांच्या समतेवरील प्रबधांत त्यांनी समाजवादाचें स्पष्टीकरण केले आहे. श्रीकृष्ण म्हणजे केवळ एक ऐतिहासिक व्यक्ति नसून तो आदर्श पुरुष होय, असें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न बंकिमचंद्र यानी आपल्या 'कृष्णचरित्र' या ग्रथात केला आहे. 'धर्मतत्त्व' या ग्रंथात त्यांनी धर्मातील टाकाऊ वाटणारा भाग वगळून खरे धर्मरहस्य कशात आहे हें सागितलें आहे, तर गीता हा धार्मिक ग्रंथ सर्वकाळी उपयुक्त ठरणारा सर्वश्रेष्ठ ग्रथ होय अशी त्याची धारणा होती. गीतेवरील त्यांच्या टीका-ग्रंथांत गीतेतील मूलभूत तत्त्वांचें त्यांनी विवेकनिष्ठ दृष्टीने स्पष्टीकरण केले आहे. हिंदु धर्मातील श्रेष्ठ तत्त्वें आणि पाश्चात्त्य संस्कृतीतील श्रेष्ठ तत्त्वें यांत मूलभूत विरोध नाही असे त्याना वाटत असे आणि म्हणनच या दोन संस्कृतीचा समन्वय कसा घडविता येईल हे त्यांनी दाखवून दिलें आहे.

द्विजेंद्रनाथ टागोर (१८४०–१९२६) : द्विजेंद्रनाथ हे महर्षि देवेंद्रनाथ यांचे थोरले चिरंजीव व रवींद्रनाथ टागोर यांचे सर्वांत वडील बधु. 'भारती' (१८७७) नावाच्या अग्रगण्य अशा बंगाली मासिकांत त्यानी तत्त्वज्ञान या विषयावर लेख लिहिण्यास प्रारंभ केला. 'भारती' या मासिकाचे ते पहिले संपादकहि होते. 'तत्त्वविद्या' हा त्याचा प्रमुख ग्रंथ असून १८६६ ते १८६९ या काळांत तो चार भागात प्रसिद्ध झाला आहे. तत्त्वज्ञानविषयक विश्लेषणपद्धतीच्या बाबतीत आतापर्यंत कोणीहि न वापरलेली अशी नवी पद्धति त्यानी अवलंबिलेली आढळून येते. प्लेटोच्या सवादात जें तत्र अवलंबिलें आहे त्याचे साम्य या पद्धतीत दिसते. 'तत्त्वविद्या' या ग्रंथांत द्विजेंद्रनाथ यांनी ज्ञान, आनंद (भक्ति), कर्म आणि ध्यान याचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला आहे. ते अद्वैतवादी खरे; परंतु शकराचार्यांचें अंधानुकरण त्यांनी केलें नाही. याचे महत्त्वाचे इतर ग्रंथ असे :

(१)	साधना	(१८९२)
(२)	प्राच्य – ओ – प्रतीच्य	(१८९२)
(३)	अद्वैत – मतेर – समालोचन	(१८९६)
(४)	ब्रह्मज्ञान – ओ – ब्रह्मसाधना	(१९००)
(५)	विद्या – ओ – ज्ञान	(१९०६)
(६)	गीता – पथ	(१९१५)

स्वतंत्र विचारसरणि मांडणाऱ्या काही मोजक्या अशा तत्कालीन बंगाली विद्वानांत द्विजेंद्रनाथ यांचा समावेश होतो. दुसऱ्यांच्या मतांचा केवळ अनुवाद करणें किंवा जुन्या ग्रंथावर टीका-टिप्पणी लिहिणें असें करणाऱ्या लेखकांबद्दल त्यांना समाधान नव्हतें. त्यांनी आपल्या वर उल्लेखिलेल्या ग्रंथांतून सत्ताशास्त्र, प्रमाणशास्त्र यांवर पद्धतशीर विचार मांडले असून, या दृश्य सृष्टीच्या मुळाशी असलेल्या अंतिम तत्त्वाच्या स्वरूपाचाहि त्यांनी सर्वव्यापी विचार करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

द्विजेंद्रनाथ यांच्या मतें सत्य हें आधीच अस्तित्वांत असून तें आपल्या विचारावर अवलंबून नाही. उपनिषदांत वर्णन केलेलें 'ब्रह्म' किंवा 'आत्मा' हेंच एकमेव तत्त्व होय; परंतु तें एखादें अमूर्त तत्त्व नव्हे. तें अंतिम तत्त्व म्हणजे 'सत्', 'चित्' आणि 'आनंद' ज्याच्यांत एकवटली आहेत असें तत्त्व होय. 'सत्' म्हणजे नित्य स्वयंसिद्ध अस्तित्व त्याचा आपल्याला दैनंदिन जीवनातील अनुभवांतून हरघडीला प्रत्यय येतो. जागृतावस्थेंतून, स्वप्नांतून, कल्पनातरंगांतून आणि गाढ सुषुप्तींतून तें सत् तत्त्व आपल्या प्रत्ययास येतें. बुद्धिमान् स्वसंवेदनाशील प्राणिमात्र तसेंच वृक्ष आणि वनस्पति, पाषाण, नद्या, ग्रह व तारे यांतूनहि ते तत्त्व व्यक्त होत असतें. हें सत् तत्त्व नित्य असून सर्वत्र भरलेले आहे हें जसें खरें, तसेंच बदल हादेखील सर्वत्र आहे हेंदेखील खरें. जें नित्य आहे आणि जें बदलतें तें अशीं दोन्हीहि सत्‌च होत. त्या सत्‌तत्त्वाबाहेर काहीहि नाही. प्रत्येक जीव हा जसा सान्त तसाच अनंतहि असतो. जन्मजात संस्कार आणि आध्यात्मिक गोष्टींविषयी आलस्य किंवा निष्क्रियता यांचें पटल दूर झालें, की मनुष्याला आपल्या अनंतत्वाचा प्रत्यय येतो. माणसाला पूर्ण आनंद व समाधान उपभोगता येणें शक्य आहे. ही परमोच्च आनंदानुभूति माणसाला बाहेरून मिळत नसून तिचा उगम अंतरात्म्यांतून असतो. आपल्या स्वत जवळच रत्न आहे; पण तें जणूकाय हरवलें आहे अशा भ्रामक कल्पनेने माणसाने शोध करीत राहावें त्याप्रमाणेच हा आनंदाचा शोध करीत राहणें होय.

कित्येक गुंतागुंतीच्या व कठीण वाटणाऱ्या तत्त्वज्ञानविषयक प्रश्नांचें द्विजेंद्रनाथांनी इतक्या प्रसन्न शैलीत विवरण केलें आहे की, तिचें कौतुक वाटतें. द्विजेंद्रनाथ यांच्या वाङ्मयाचा विद्वानांकडून फारच थोडा अभ्यास झाला आहे. यापेक्षा त्याचा विद्वानांकडून अधिक अभ्यास होणें व त्यांना मान्यता मिळणें अधिक योग्य होईल.

रवींद्रनाथ टागोर (१८६१–१९४१) : तत्त्वज्ञान या विषयाच्या सर्वमान्य झालेल्या व्याख्येप्रमाणे रवींद्रनाथ यांची गणना तत्त्वज्ञानी म्हणून करावी की नाही यासंबंधी अद्यापि आधुनिक विचारवंतांत एकमत झालेले नाही; परंतु भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेने १९२५ या वर्षी त्यांना आपल्या पहिल्याच अधिवेशनाचे अध्यक्ष निवडले होते, ही गोष्ट या संदर्भात अर्थपूर्ण आहे. काहीच्या म्हणण्याप्रमाणे त्यांना तत्त्वज्ञानी म्हणावें किंवा नाही यासंबंधी वाद असला तरी त्यांच्या वाङ्मयांतून त्यांनी गंभीर तत्त्वज्ञानपर विचार मांडले आहेत ही गोष्ट निर्विवाद होय.

रवींद्रनाथ यांच्या जगद्विषयक दृष्टिकोणांत उपनिषदांतील 'एकमेवाद्वितीयम्' आणि 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' या दोन तत्त्वांचा मधुर मिलाफ झालेला आहे. एक गूढवादी, अध्यात्मवादी या नात्याने स्वतःच्या ठिकाणीं व जळीं, स्थळीं, काष्ठीं, पाषाणीं, अग्नीत किंबहुना या जगांतील

सर्व यच्चयावत् वस्तुमात्रांत एकच सर्वव्यापी चित्तत्त्व भरलेलें आहे, असा त्यांना साक्षात्कार जाणवतो. तथापि, हें 'एकमेव चित्तत्त्व' केवळ एकात्म व अमूर्त नाही. चराचर सृष्टींतील मूर्त जे वस्तुमात्र आणि प्राणिमात्र त्यांचें सत्यत्व त्यामुळे बाधित होत नाही. उलट या चित्तत्त्वाला या चराचर सृष्टीच्या अभावीं अपूर्णता येईल. अनंत चित्तत्त्व सान्त चराचर सृष्टीशी स्वभावत:च एकरूप आहे व सान्त चराचर अनंतांत विलीन होत असते, आणि यांतच अस्तित्व व जीवन यांचें गूढ केंद्रित झालें आहे. या जगांतील दु:खांचें मूल्यमापन या मूलभूत तत्त्वाच्या दृष्टिकोणांतून केलें पाहिजे. या जगताकडे रवींद्रनाथ परमेश्वराच्या लीलेचें एक माध्यम या दृष्टीनें पाहतात. विश्वा-अभावी परमेश्वर अपूर्ण राहील तर परमेश्वरा-अभावीं विश्व निराधार बनेल. मानवाला दु:ख होतें तें तो सान्त आहे म्हणून; परंतु त्या दु:ख-दुरितांवर विजय मिळविण्याचा प्रयत्न करीत असतांना त्याला स्वत:च्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान होतें व पूर्णत्वाकडे तो प्रगति करीत असतो. माणसांवर येणारी दुरितें, दु:खें म्हणजे परमेश्वराच्या दुबळेपणाचीं अथवा शक्तिहीनतेचीं लक्षणें समजण्याचें कारण नाही. तसेंच माणसाला मिळणारी मुक्ति म्हणजे दु:खाभावरूप निष्क्रिय स्थिति नव्हे. संकुचित अशा व्यक्तित्वाच्या सीमा ओलांडून सान्त माणूस ज्या वेळीं अनंतत्वाशी एकरूप पावतो, अशा जीवनाच्या अवस्थेस मुक्ति म्हणतां येईल. मुक्ति म्हणजे जीवनाचा निरास नव्हे, तर खऱ्या अर्थानें पूर्णपणें जगणें, पूर्णजीवन होय. 'जीवन-देवता' या ग्रंथांत रवींद्रनाथ यांनी विश्वमानवाच्या या कल्पनेचें सुंदर विवेचन केलेलें आहे.

रामेंद्र सुंदर द्विवेदी (१८६४–१९१९) : द्विवेदी हे कलकत्ता महाविद्यालयाचे प्राचार्य होते व विज्ञानशास्त्रांचे एक उत्तम शिक्षक असा त्यांचा लौकिक होता. त्यांनी विज्ञान व तत्त्वज्ञान या विषयांवर अनेक ग्रंथ लिहिले आहेत. ते नामांकित शास्त्रज्ञ व समर्थ तत्त्वज्ञानी होते. तत्त्वज्ञानांतील सत्ताशास्त्रीय जटिल प्रश्न अत्यंत सोप्या बंगाली भाषेंत मांडण्याची त्यांची शक्ति व हातोटी विशेष उल्लेखनीय आहे. डार्विन, क्लिफर्ड, हेल्मोल्ट व इतर शास्त्रज्ञांनी मांडलेल्या मूलभूत सिद्धान्तांवर त्यांनी आपल्या सोप्या व सुबोध अशा बंगाली भाषेंत लेख लिहून आपल्या वाङमयनिर्मितीस सुरुवात केली. विज्ञानशास्त्र हें अंतिम सत्य अथवा निर्णायक तत्त्व मांडण्याचा दावा करीत नाही, असें ठाम मत एक खराखुरा शास्त्रज्ञ या नात्याने द्विवेदी यांनी मांडलें आहे. शास्त्रीय संशोधनांत जे निष्कर्ष काढले जातात ते फक्त काही बऱ्याचशा उदाहरणांच्या निरीक्षणापुरते मर्यादित असतात. त्यामुळे शास्त्रीय सत्य हें तात्पुरतें, ज्यांत बदल घडूं शकेल अशा स्वरूपाचें असतें. या विज्ञानशास्त्रीय सत्याला प्रायोगिक, फलप्रामाण्यवादी मूल्य आहे यांत वाद नाही; परंतु त्यावरून ज्याला अंतिम सत्य म्हणतां येईल तें हें नव्हे. तें केवळ आत्मप्रतीतीच्याद्वाराच जाणता येतें. रामेंद्र सुंदर यांच्या मतें 'मी आहें' म्हणजे आत्मतत्त्व हें संशयातीत व मूलभूत असें सत्य होय. तत्त्वज्ञानाचा विचार करतांना विज्ञानशास्त्रीय पद्धतीचा अवलंब करणारे रामेंद्र सुंदर हे पहिलेच विचारवंत होत, असें एका अर्थी म्हणतां येईल. भौतिक सृष्टीला परपरागत अद्वैत्याच्या कल्पनेत वसणारें असें व वेगळें सत्य अस्तित्व व स्वतंत्र अर्थपूर्ण स्थान आहे, असें मत त्यांनी मांडलें. कदाचित् हा त्यांच्या वैयक्तिक शास्त्रीय शिक्षणाचाहि परिणाम असूं शकेल. त्यांचें शास्त्रीय अध्ययन इतकें सूक्ष्म, सखोल व भेदक होतें की, त्यामुळे सामान्य लोक ज्याना जडवादी समजतात असे जडवादी ते बनले नाहीत. निर्जीव, मूल्यनिरपेक्ष अशा शास्त्रीय सत्यांच्याऐवजी त्यांनी शाश्वत जीवनमूल्यांची स्थापना केली. अंतिम सत्यांतील मूल्यविचार या भागाला त्यांनी प्राधान्य दिलें. 'ऐतरेय ब्राह्मण' या ग्रंथाच्या बंगाली भाषांतराला त्यांनी जी प्रस्तावना लिहिली आहे तींत, त्यांनी अंतिम तत्त्वाच्या मूल्यात्मक बाजूवर भर दिलेला असून, त्यांच्या मतें वेदवाङमयाचा तोच गाभा होय. दृश्य जगत् म्हणजे केवळ रूक्ष घटनांचा समूह नव्हे; तर एक मूल्याची सिद्धि करून घेण्याचे माध्यम आहे. विज्ञान-शास्त्रांतील सामान्य सिद्धान्त हे जगाचा आध्यात्मिक अर्थ लावण्याला पोषक, मिळते-जुळते आहेत, एवढेंच नव्हे तर विश्वाच्या शास्त्रीय उपपत्तीला तत्त्वज्ञानात्मक उपपत्तीची जोड दिली, तरच त्या शास्त्रीय सिद्धान्तांना अर्थ प्राप्त होतो हें सिद्ध करण्याकडे त्यांचा मुख्य रोख होता.

स्वामी विवेकानंद (१८६३–१९०२) : स्वामी विवेकानंद व त्यांचे गुरु रामकृष्ण यांना वेगवेगळें अस्तित्व नसून त्यांचें व्यक्तिमत्त्व जणू काही एकच संमिश्र होतें असें म्हटलें पाहिजे. रामकृष्णांनी आध्यात्मिक साक्षात्काराचें परमोच्च शिखर गाठलें आणि आपली गूढ शक्ति आपल्या अत्यंत आवडत्या शिष्याला समर्पित केली. विवेकानंदानी रामकृष्ण परमहंसांच्या तत्त्वज्ञानाचा भारतांतील तरुणांत प्रसार केला आणि त्यांना मायभूमीसाठी आपलें प्राणसर्वस्व अर्पण करण्याची शिकवण दिली. वेदान्ताचा अर्थपूर्ण संदेश विवेकानंदांनी अभूतपूर्व व अभिनव पद्धतीने दिला. निर्भयता किंवा अभय हें धर्माचें सार होय व प्रत्येक मानवांत सुप्त ईश्वरी सामर्थ्य असून, तो संभाव्यतेने ईश्वर आहे या वेदान्तांतील प्रमुख अंगांवर त्यांनी भर दिला; आणि ज्ञान, कर्म अथवा शक्ति यांच्याद्वारा आपलें जीवितध्येय साध्य करावयाचें आहे असें प्रतिपादन केलें. ते म्हणत असत, "अमूर्त असें अद्वैत तत्त्व दैनंदिन जीवनांत सजीव व काव्यमय झाले पाहिजे." त्यांच्या शिकवणुकीचा सारांश असा :

"मानवी जीविताचें सार्थक म्हणजे लोकांना दया दाखविण्यांत नाही, तर लोक हे मूर्तिमंत परमेश्वरच आहेत असें मानून त्यांच्यावर अपार प्रेम करणे, त्यांची सेवा करणें यांत जीविताचें सार्थक्य आहे. या परमेश्वराचा शोध घेणें यापेक्षा अन्य पुरुषार्थ नाही. कोणाहि सर्वसामान्य प्रापंचिक, गृहस्थाश्रमी माणसाला हें साध्य होण्यासारखें आहे; परंतु त्यासाठी ईश्वराला जाणून घेण्याची खरी तळमळ व तीव्र उत्सुकता त्यांत असली पाहिजे."

तत्त्वज्ञानविषयक लेखन करणाऱ्या आधुनिक लेखकांचे तीन प्रकार : गेल्या पन्नास वर्षांत बंगाली भाषेंतील तत्त्वज्ञानविषयक वाङमयांत उत्तरोत्तर वाढत्या प्रमाणांत वाढ होत आली आहे. तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेंतून तत्त्वज्ञानक्षेत्रांतील अनेक विषयांवर अनेक ग्रंथ व लेख प्रकाशित होत आहेत व त्यातील काहीचा दर्जा तर फार वरचा आहे. बंगालीमधून तत्त्वज्ञानविषयक लेखन करणाऱ्या विद्वान् लेखकांचे प्रामुख्याने तीन गट पडतात. ते म्हणजे : (१) ज्यांचें शिक्षण संस्कृत 'चतुष्पथी' तून किंवा पाठशाळांतून झालें आहे; परंतु पाश्चात्य ज्ञानाचा थोडा अथवा मुळीच गंध नसलेले. (२) शाळा व महाविद्यालयें यांतून शिक्षण घेऊन प्रामुख्याने पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केलेले व (३) पौर्वात्य आणि पाश्चात्त्य अशा दोन्हीहि तत्त्वज्ञानदर्शनांचा अभ्यास करून

त्यांत सारखेच पारंगत असलेले. पहिल्या प्रकारच्या लेखकांनी भारतीय प्राचीन दर्शनांवर पूर्वापार चालत आलेल्या टीका–व्याख्या–भाष्य-पद्धतीस अनुसरून ग्रंथरचना केली आहे. त्यांनी भाष्यें व व्याख्या–टीका व बंगाली भाषांतरे यांसह प्राचीन दर्शनांच्या आवृत्त्या प्रसिद्ध केल्या आहेत. त्यांपैकी महत्त्वाचे ग्रंथ असे

(१) पंडित कालिदास वेदान्तवागीश : संपा. : बादरायणाचें ब्रह्मसूत्र, शांकरभाष्यासह.
(२) पंडित प्रमथनाथ तर्कभूषण : संपा. : ब्रह्मसूत्र—चतु.सूत्री शांकरभाष्य व भामती व्याख्येसह.
(३) पंडित फणिभूषण तर्कवागीश : संपा. : गौतमकृत न्याय-सूत्र व वात्स्यायन-भाष्य.
(४) पडित प्रमथनाथ तर्कभूषण : संपा. : विद्यारण्यमुनिकृत विवरण-प्रमेयसंग्रह.
(५) पंडित जोगेंद्रनाथ तर्कतीर्थ : मायावाद.
(६) पंडित अनतकृष्ण तर्कतीर्थ : वैभाषिक-दर्शन.
(७) आशुतोषशास्त्री : वेदान्तदर्शन.

वरील सर्वच ग्रंथ मौलिक, महत्त्वाचे असून ज्यांचें संस्कृत व इंग्रजी ज्ञान वेताचें आहे अशा जिज्ञासू अभ्यासकाना भारतांतील अभिजात तत्त्वज्ञानवाङमयाचे व्यापक व सम्यक् दर्शन घडविण्याचें मोलाचें कार्य या ग्रंथांनी केले आहे. एक गोष्ट या संदर्भांत स्पष्ट केली पाहिजे ती म्हणजे आधुनिक अर्थी ज्याला 'चिकित्सात्मक विवरण' म्हणतात तसें या ग्रंथांत आढळून येत नाही आधुनिक शास्त्रीय विचार व संकल्पना यांच्या आधारे प्राचीन दर्शनांचें मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न त्यांत क्वचितच आढळतो.

दुसऱ्या प्रकारच्या लेखकांनीहि मौल्यवान् अशी ग्रंथरचना केली असून तिचें मूल्यहि चिरंतन आहे. अशा लेखकांपैकी एक तारकचंद्र रॉय (१८७८–१९६५) यांनी मुलकी नोकर म्हणून आपल्या आयुष्यास प्रारंभ केला व सेवानिवृत्तीनंतर तत्त्वज्ञानाच्या सखोल अभ्यासास सुरुवात केली. वास्तविक विद्यार्थिदशेपासूनच त्यांचा तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास सुरु होता. त्यांच्या 'पाश्चात्त्य दर्शनेर इतिहास' खंड १ ते ३, १९५२ व 'भारतीय दर्शनेर इतिहास' खंड १ व २, १९५८ या बंगाली भाषेतील दोन ग्रंथांना तत्त्वज्ञानदृष्टचा अत्यंत मोलाचे ग्रथ म्हणून मान्यता लाभलेली आहे. तारकचंद्रांची भाषा प्रसन्न व आकर्षक आहे. श्री. जितेंद्रचंद्र मुजुमदार यांनी ब्रॅड्ले यांच्या 'ॲपिअरन्स ॲंड रिॲलिटी' या ग्रंथाचें अलीकडेच केलेलें बंगाली भाषांतर अत्यंत विचारप्रवर्तक ठरलें आहे. काही वर्षांपूर्वी श्री. जे. सी. ब.नर्जी यानी लिहिलेल्या 'जॉन लॉक' (जॉन लॉक यांच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास) या बंगाली भाषेतील ग्रंथाने विद्वानांचें लक्ष आकर्षून घेतलें होतें. कांट या पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान्यावर प्रा. हुमायून कबीर यांनी बगाली भाषेत लिहिलेलें पुस्तक विचारप्रवर्तक असून त्याला विद्वान् मंडळीकडून साहजिकच प्रशंसा लाभली आहे. याच गटांत श्री. मनोरंजन रॉय यांची दोन पुस्तकें येतात. तीं म्हणजे 'दर्शनेर इतिवृत्त' (तत्त्वज्ञानाचा इतिहास) (१९५५), व 'इतिहासेर दर्शन' (इतिहासाचें तत्त्वज्ञान) (१९६१), या दोनहि ग्रंथांत मार्क्सवादी दृष्टिकोणांतून तत्त्वज्ञानाचें मूल्यमापन केलेले आहे. सरज आचार्य यांचा 'मार्क्सियन दर्शन' (१९४२) हा ग्रथहि महत्त्वाचा म्हणून उल्लेखनीय आहे.

तिसऱ्या गटांत खालील पंथांचा समावेश होतो. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांचे तीन ग्रंथ : (१) भारतीय दर्शन, १९६०; (२) भाववाद-खंडन (चिद्वादाचें खंडन) १९५४; (३) लोकायत-दर्शन (जडवादाचें तत्त्वज्ञान), १९५६. या तीनहि ग्रंथांत मार्क्सवादी विचारसरणि अवलंबिलेली आहे. राशविहारी दास यांच्या 'काटेर दर्शन' (१९५०) या ग्रंथांत काटच्या तत्त्वज्ञानाचा साधारण सविस्तर विचार केलेला असून या ग्रंथाला कृष्णचंद्र भट्टाचार्य या प्रख्यात तत्त्वज्ञानी पंडिताने लिहिलेली प्रस्तावना अत्यंत महत्त्वाची आहे. क्षेत्रमोहन वद्योपाध्याय यांच्या 'अभयेर कथा' (१९४७) हा वेदान्त-तत्त्वज्ञानावरील बंगाली भाषेंतील स्वतंत्र मौलिक ग्रंथ होय. महेंद्रनाथ सरकार याचा 'उपनिषदेर आलो' (उपनिषदांचा प्रकाश) (१९३९) आणि हिरण्मय वंद्योपाध्याय यांचें 'उपनिषद्-दर्शन' (उपनिषदांचें तत्त्वज्ञान) व 'रवींद्रदर्शन' (रवींद्रांचें तत्त्वज्ञान) (१९५१), हे ग्रंथहि विचारप्रवर्तक असे तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथ आहेत. प्रा. हुमायून कवीर, डॉ. राशविहारी दास आणि प्रा. अभियाकुमार मुजुमदार यांनी डॉ. राधाकृष्णन यांनी संपादित केलेल्या 'हिस्टरी ऑफ फिलॉसफी, ईस्टर्न ॲंड वेस्टर्न' या ग्रंथाच्या बंगालीमधील भाषांतराचें अत्यंत दीर्घ-परिश्रमपूर्वक संपादन केलें आहे. संस्कृत व इंग्रजी या भाषांचें वेताचेंच ज्ञान असलेल्या पण पौर्वात्य व पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानांतील मूलभूत प्रश्न समजून घेण्याची जिज्ञासा असलेल्या बंगाली भाषिकांना हा तीन खंडांत प्रसिद्ध झालेला ग्रंथ अत्यंत स्वागतार्ह वाटेल, यांत शंका नाही.

काही विद्वान् पंडितांनी एकत्र येऊन 'वंगीय दर्शन-परिषद्' या नांवाची एक संस्था कलकत्ता येथे १९४१ मध्ये स्थापन केली आहे. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास व मौलिक संशोधन यांचें संवर्धन बंगाली भाषेच्या माध्यमाच्याद्वारे करणें असे या संस्थेचे हेतु आहेत. या संस्थेनेहि तत्त्वज्ञान-क्षेत्रांत उपयुक्त कामगिरी बजावली आहे. 'दर्शन' या नांवाचें एक त्रैमासिक संस्थेच्या वतीने प्रसिद्ध होतें. डॉ. कल्याणचंद्र गुप्त हे कलकत्ता विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे रीडर (प्रपाठक) म्हणून सेवानिवृत्त झाले. 'वंगीय दर्शन-परिषदे'च्या कार्यांत चैतन्य ओतून तिला कार्यान्वित करण्याचें श्रेय त्यांना व त्यांच्या नेतृत्वाखाली काम करणाऱ्या, तत्त्वज्ञानाचा आवडीने व्यासंग करणाऱ्या विद्वान् मंडळींना आहे.

महाविद्यालयें व विद्यापीठें यांमधून प्रादेशिक भाषांतून शिक्षण देण्याच्या अलीकडच्या कल्पनेचे व तदनुसार होत असलेल्या प्रयत्नांचे कलकत्ता विद्यापीठाच्या अधिकाऱ्यांनी व तत्त्वज्ञानविषयाबद्दल आस्था असलेल्या अभ्यासकांनी स्वागत केलें आहे. कलकत्ता विद्यापीठाच्या पदवी परीक्षे-(पास कोर्स)पर्यंत इंग्रजीव्यतिरिक्त सर्व विषयांच्या उत्तरपत्रिका बंगालीतून लिहिण्याची मुभा परीक्षार्थींना देण्यांत आली आहे. त्यामुळे कित्येक उत्साही अध्यापक व लेखक यानी तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र या विषयांवर बंगाली भाषेत ग्रथ प्रसिद्ध केले आहेत. हे सर्वच ग्रंथ जरी विद्वत्तापूर्ण नसले तरी त्यामागील प्रयत्न योग्य दिशेने होत आहेत यात शंका नाही. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान-वाङमयांत नवीन संकल्पना व्यक्त करण्याकरिता जे पारिभाषिक शब्द वापरले जातात त्यांच्याशीं समान असे बंगाली नवेनवे

पारिभाषिक शब्द वंगीय परिषद् व कलकत्ता विद्यापीठ यांनी वापरायास सुरुवात केलीच आहे.

एकीकडे प्राचीन परंपरागत संस्कृत पाठशाळा किंवा चतुष्पथी यांच्यामधून पुरातन पद्धतीचे शिक्षण घेतलेले पौरस्त्य पंडित दिसतात, तर दुसरीकडे मेकॉलेने प्रसृत केलेल्या पाश्चात्त्य पद्धतीचें शिक्षण घेतलेले, परंतु आपल्या प्राचीन संस्कृतीचा राष्ट्रीय वारसा कोणता याविषयी पूर्णपणें अनभिज्ञ असलेले असे विद्वान् आढळतात. आज स्वातंत्र्योत्तर भारतांत या दोन्हीहि परंपरांच्या व विद्वानांच्या दृष्टिकोणांचा हितकारक समन्वय होण्याची निकड आहे. अशा पद्धतीने सुसंवाद जर घडून आला आणि लेखकांनी केवळ धनोपार्जनाच्या प्रच्छन्न व्यापारी हेतूने लेखन न करता खरोखरीच मनापासून तत्त्वज्ञानावर बंगाली ग्रंथ लिहावयाचें ठरविलें तर तत्त्वज्ञानपर वाङ्मयाला बंगाली भाषेंत उज्ज्वल असा भविष्यकाळ आहे असें निश्चितपणे म्हणतां येईल.

संदर्भ-ग्रंथ : टागोर, आर. : *साधना, दि रिअलायझेशन ऑफ मॅन* (लंडन, १९१३); गुप्त, एस. : *ऑब्स्क्युअर रिलिजस सेक्ट्स ऑफ इंडिया* (कलकत्ता, १९४६; आ. २, १९६२).

के. सी. गुप्त
ए. के. मुजुमदार

तत्त्वज्ञान, बौद्ध धर्मातील : बौद्ध धर्म हा एक तत्त्वज्ञानप्रधान धर्म आहे. त्यांतील तत्त्वें आणि सत्ये मानवी आकलनाच्या कक्षेपलीकडील एखाद्या अलौकिक प्रमाणावर अथवा अतिनैसर्गिक साक्षात्कारावर आधारलेली नाहीत. त्यांचा शाश्वत उगम खुद्द मानवाच्या अंतरंगांत, त्याच्या निगूढ बाजूमध्ये आहे. इंद्रियानुभव आणि तर्कबुद्धि यांच्या मर्यादा ओलांडून मनुष्य जेव्हा अंत.प्रज्ञामूलक ज्ञान प्राप्त करून घेतो तेव्हा त्याला या तत्त्वाचा साक्षात्कार होतो. सेमेटिक धर्माच्या संस्थापकांप्रमाणे बौद्ध-मताचा संस्थापक गौतम बुद्ध याने एखाद्या विश्वातीत ईश्वराच्या नांवाने आपल्या धर्माचा उपदेश केला नाही आणि या धर्माचें ज्ञान आपणांस ईश्वरापासूनच प्राप्त झालें असा दावाहि केला नाही. स्वत.च्या ठिकाणीच ज्या महान् सत्याची प्रतीति त्याला झाली व ज्याची प्रतीति व आलकन, तशीच पात्रता मिळविल्यास व प्रयत्न केल्यास तशी प्रतीति इतरांनाहि होणे शक्य आहे असेंच सत्य त्याने उपदेशिलें आहे. बौद्ध-मताच्या तत्त्वज्ञानपरतेचें दर्शन त्याच्या आणखी एका वैशिष्टयामध्ये व्यक्त होतें. या मतांतील गहन सत्यें आणि सिद्धान्त तर्क-बुद्धि-निष्पन्न नसले व तर्कातीत असले तरी बहुतांशी बुद्धिग्राह्य असून त्यांचें मूल्यमापनहि बुद्धीने करणें शक्य आहे. या बाबतीत बौद्ध धर्म जगांतील इतर काही महान् धर्मांहून, विशेषत: सेमेटिक धर्मांहून भिन्न आहे.

दुःखविषयक सिद्धान्त : दु.ख हें मानवी अनुभवाचें मूलभूत आणि सार्वत्रिक सत्य आहे या जाणिवेंतून बौद्ध-मताचा उदय झाला आहे. हा बौद्ध-मताचा एक अद्वितीय विशेष होय. बुद्ध हा तर्कप्रधान तत्त्वज्ञ नव्हता. काही सत्ताशास्त्रीय प्रश्न अनिर्वचनीय (अव्याकृत) असल्याने, बुद्धाने आपल्या शिष्यांना त्यांच्या चर्चेपासून परावृत्त केले होतें. बुद्धाच्या मनावर दुःखाच्या अस्तित्वाचा इतका खोल परिणाम झालेला होता की, दुःख हाच त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा आणि धर्माचा केंद्रबिंदु व प्रारंभबिंदु ठरला. दुःख हें सार्वत्रिक आहे अशी बुद्धाची आणि बौद्ध मताची श्रद्धा आहे. जन्म, जरा, व्याधि, मरण,, अप्रिय वस्तूंशी संयोग, सुखद वस्तूंचा वियोग, अतृप्त राहिलेली एखादी तीव्र वासना या सर्व घटना दु:खदायी गणल्या गेल्या आहेत. थोडक्यांत, आसक्तींतून निर्माण होणारे मानवी व्यक्तित्वाचे अंगभूत पांच स्कंध–रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार आणि विज्ञान–हे दु.खमय आहेत. तेव्हा बौद्धमतानुसार, दु:ख म्हणजे मानवी जीवनामध्ये क्वचित् प्रत्ययास येणारा केवळ एक भावनानुभव, किंवा मानवी जीवनांतील केवळ एक आकस्मिक घटना नाही; तर ती मानवी जीवनाची अंगभूत उपाधीच आहे. तें मानवाच्या कालप्रवाहांतील अस्तित्वाचें लक्षणच आहे. दुःख हें मानवाच्या कालाधीनतेचें आणि जन्ममरणाधीनतेचें, म्हणजेच त्याच्या मर्यादितत्वाचें प्रतीक आहे. दुःखाच्या परिभाषेत मानवी जीवनाचें बुद्धाने केलेलें व त्याच्या उपदेशांतून व्यक्त झालेलें हें मूल्यांकन म्हणजे त्याच्या विपण्णतेचा आणि जीवनाविषयीच्या निराशावादी दृष्टिकोणाचा परिणाम आहे, असें मानणें योग्य नाही. त्याच्या विचारानुसार, दु.ख म्हणजे सुख अथवा आनंद यांच्या केवळ विरुद्ध असलेली स्थिति नव्हे. त्याच्या मतें, जीवनांतील सुखेंहि दुःखोपहितच आहेत. बुद्धाने आणि बौद्ध-मताच्या तत्त्वज्ञांनी प्रतिपादन केलेला दुःखसिद्धान्त जीवनांतील आनंद आणि दुःख यांविषयीच्या लौकिक कल्पनांना बाध आणणारा नाही. ऐहिक दृष्टीला मानवी जीवनामध्ये सुख आणि दुःख दोन्ही दिसतात; तथापि, विचारांतीं असें दिसतें की, मानवी जीवनामध्ये केवळ दु.खच आहे. जीवनांतील तथाकथित सुखेंहि अल्पावधीतच दु.खपर्यवसायीच ठरत असतात. तेव्हा, बौद्ध-मतामध्ये 'दुःख' हें मानसशास्त्रीय अथवा लौकिक अर्थानें स्वीकारलेले आहे, तसेंच अतिलौकिक अथवा सत्ताशास्त्रीय अर्थानेंहि स्वीकारलेलें आहे. एक लौकिक घटना अथवा एक मानसशास्त्रीय घटना या अर्थानें जीवनामध्ये सर्वांनाच दु.खाचा अनुभव येतो; तथापि, माध्यमिक कारिकावरील 'वृत्ती'मध्ये चंद्रकीर्तीने म्हटल्याप्रमाणे एक सत्ताशास्त्रीय सत्य या अर्थानें दु.खाचा साक्षात्कार केवळ 'आर्यां'-नाच–अज्ञान आणि भ्रम यांपासून मुक्त झालेल्यांना आणि चिंतनाची उच्च पातळी गाठलेल्यांनाच होतो; म्हणूनच बौद्ध-मतांत, दुःखाच्या सत्तेला 'आर्यसत्य' म्हटलें आहे. बुद्धाने दुःखाविषयीचीं चार सत्यें जगाला उपदेशिलीं. तीं म्हणजे दुःख, दु.खसमुदय, दु खनिरोध आणि दुःखनिरोधमार्ग. म्हणजेच जगामध्ये दुःख आहे, हें दुःख कारणमूलक आणि उपाधिमूलक आहे (दुःखसमुदय); हें दु.ख नाहीसें करणें शक्य आहे (दुःखनिरोध); आणि, दु ख नाहीसें करण्याचा मार्गहि आहे (दुःखनिरोधमार्ग). माध्यमिकांनी संवृति-सत्य अथवा आनुभविक सत्य आणि परमार्थसत्य या दोन सत्यांमध्ये उपर्युक्त चार सत्यांचा समावेश केला आहे. दु:ख, दु.खसमुदय आणि दु.खनिरोधमार्ग या तीन सत्याना संवृति-सत्य म्हटलें आहे आणि दुःख-निरोधसत्याला परमार्थसत्य म्हटले आहे. बौद्ध मताचें समग्र धार्मिक तत्त्वज्ञान म्हणजे खरोखर दु.खाविषयीच्या या चार महान सत्यांची–आर्यसत्यांची–मीमासा व विवरण होय.

प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा विश्वव्यापी कारणनियम : बुद्धाने प्रतीत्यसमुत्पाद (अवलंब-उत्पत्ति) या विश्वव्यापी सिद्धान्ताच्या आधारें दु.खाच्या कारणाची आणि उद्‌भवाची उपपत्ति दिली आहे. हा बौद्धमताचा केंद्रभूत सिद्धान्त आहे. तो मानवाच्या तसेंच विश्वाच्याहि अस्तित्वाला लागू असून, त्यावरून सर्व दृश्य घटनांच्या अनित्यत्वाची आणि परतंत्रतेची स्पष्ट कल्पना येते. जन्म, जरा, मरण इत्यादि ऐहिक

जीवनांतील दु.ख त्यांच्या कारणांपासून कशी उद्‌भवतात, आणि ती कारणे नाहीशी झाली म्हणजे कशी नाहीशी होतात हेहि या सिद्धान्ताने स्पष्ट होते प्रतीत्यसमुत्पाद या शब्दाचा अर्थ 'वस्तूची पराधीन उत्पत्ति' असा आहे. विविध सप्रदायांच्या बौद्ध तत्त्वज्ञानी या सिद्धान्ताचें विवरण वेगवेगळया प्रकारे केले आहे. हीनयान पंथाच्या मतें प्रतीत्यसमुत्पाद म्हणजे वस्तूची अथवा घटकाची ('धर्मा'ची) उत्पत्ति आणि लोप यांचें नियमन करणारे तत्त्व होय प्रतीत्यसमुत्पादनियमानुसार घटक (धर्म) अस्तित्वात येत असतात व विलयास जात असतात. कारणिक सबंधाने बद्ध असलेल्या सद्‌वस्तूंच्या, अथवा 'धर्मा'च्या पौर्वापर्याचा खुलासाहि या सिद्धान्ताने होतो. माध्यमिक संप्रदायाच्या तत्त्वज्ञानी प्रतीत्यसमुत्पादसिद्धान्ताचे विशदीकरण वेगळ्या रीतीने केले आहे. त्यांच्या मते प्रतीत्यसमुत्पाद हा वस्तूची स्वाभाविक परस्परावलंविता दर्शविणारा सिद्धान्त होय. हीनयान पंथाने मानल्याप्रमाणे, वस्तूंच्या अथवा घटकाच्या आनुक्रमिक सबधाविपयीचा सिद्धान्त नव्हे. हा सिद्धान्त वस्तूची सापेक्षता दर्शवितो. माध्यमिकांच्या मते सर्व 'धर्म' सापेक्ष आहेत; त्याना 'पृथक्' सत्ता अथवा 'स्वभाव' असत नाही; म्हणून प्रतीत्यसमुत्पाद म्हणजे 'शून्यता' अथवा वस्तूचे वा 'धर्मा'चे अंतिम सत्ताशून्यत्व होय. 'प्रतीत्यसमुत्पाद' आणि 'धर्म' हे दोन शब्द बौद्ध-मतांत समानार्थी मानले गेले आहेत, यावरून बौद्ध-मतात प्रतीत्यसमुत्पाद सिद्धान्ताला किती महत्त्व आहे हे दिसते. शालिस्तम्ब-सूत्रांत म्हटले आहे की : "ज्याला प्रतीत्यसमुत्पाद दिसतो त्याला बुद्धाचे दर्शन होते; आणि जो बुद्धाला पाहतो त्याला धर्माचा (परम सत्याचा अथवा परम-सत्तेचा) साक्षात्कार होतो." नागार्जुनानेहि माध्यमिक कारिकामध्ये म्हटले आहे : "जो खरोखर प्रतीत्यसमुत्पाद जाणतो त्याला दु.ख, दु.खाचा समुदय, निरोध आणि मार्ग या चार पवित्र सत्याचा साक्षात्कार होतो."

बौद्ध-मतानुसार प्रतीत्यसमुत्पादामध्ये बारा दुव्यांची (द्वादशनिदान) बनलेली कारणमालिका आहे. या मालिकेत, पूर्वीचा घटक अनुवर्ती घटकाच्या निर्मितीचे कारण असतो. हे घटक म्हणजे : अविद्या (अज्ञान), संस्कार (प्रवृत्ति), विज्ञान (बोध), नाम व रूप षडायतन (वेदक इंद्रियाची सहा क्षेत्रें), स्पर्श (संयोग), वेदना (वेदन-अनुभव), तन्हा अथवा तृष्णा (तीव्र इच्छा), उपादान (आसक्ति), भव (पुनर्जन्माची इच्छा), जाति (पुनर्जन्म) आणि जरा-मरण. या बारा निदानानी समग्र मानवी जीवन व्यापलेले आहे. यामध्ये मानवाच्या केवळ वर्तमान अस्तित्वाचाच नव्हे, तर पूर्वजन्म आणि भावी जीवनाचाहि विचार आहे. अविद्या आणि संस्कार ही 'निदाने' पूर्वजन्माचा निर्देश करतात; विज्ञान, नामरूप, षडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा आणि उपादान या तदनंतरच्या सात 'निदाना'नी वर्तमान जन्माचा निर्देश होतो; तर भव, जाति आणि जरा-मरण ही उरलेली तीन 'निदाने' भावी जन्माचा निर्देश करतात. या कारणमालिकेचा प्रारंभ अविद्येपासून म्हणजे दुःखविषयक चतुर्विध सत्यांच्या अज्ञानापासून होतो. अविद्येमुळे सस्कार उद्‌भवतात, संस्कारापासून विज्ञान व याप्रमाणे पूर्वीच्या घटकापासून नतरचा घटक उत्पन्न होतो व परिणामी जन्म-मरणपरंपरा चालू राहते. जोंवर मनुष्य अज्ञान आणि इच्छा यांच्या अधीन आहे तोवर तो कर्मचक्र आणि पुनर्जन्म याच्याशी बाधलेला राहतो व परिणामी त्याचें जीवन दु खमय होतें. या सर्वव्यापी दु खापासून मुक्त होण्यासाठी मानवाने अविद्येचा अंत केला पाहिजे. अविद्येचा नाश झाला म्हणजे संस्कार नष्ट होतात. संस्काराच्या नाशाने विज्ञान नष्ट होते; याप्रमाणे या कारणमालिकेतील पूर्वकारणाचा नाश झाला म्हणजे त्यानतरच्या कारणाचाहि अंत होतो. या प्रक्रियेने अखेरीस कर्म आणि पुनर्जन्म याचे समग्र चक्र नाश पावते व परिणामी दु ख नाहीसे होते. तेव्हा प्रतीत्यसमुत्पादाचें स्वरूप व कार्य याचे यथार्थ आकलन झाले म्हणजे त्यायोगे मानवाला आपल्या जीवनाच्या स्वरूपाचें व विश्वप्रक्रियेचे स्पष्ट आकलन होतें, आणि जीवनातील दु.खांपासून संपूर्णपणे मुक्त होण्याचा मार्ग त्याला मोकळा होतो.

मानव, जग आणि अंतिम सत्ता : मानव, जग आणि अंतिम सत्ता याविषयीच्या बौद्ध-मतांत प्रतिपादिलेल्या कल्पना असाधारण व मौलिक आहेत. बौद्ध-मतानुसार मानवाच्या ठिकाणी अथवा जगामध्ये, नित्य असे काही नाही. मानवी व्यक्तित्व हे रूप (जड द्रव्य), वेदना (वेदन-अनुभव), सज्ञा (संवेदन), संस्कार (प्रवृत्ति) आणि विज्ञान (बोध) या पाच संघातांचें अथवा 'स्कंधां'चें बनलेले आहे. रूप म्हणजे देह, आणि इतर चार 'स्कंध' मिळून मानवाचें मन अथवा मानसिक जीवन बनलेले असते. या 'स्कंधां'मध्ये सतत परिवर्तन होत असते. मानव हा अनेक घटकांचा प्राणमय व अखंड संघात असून तो संघात कोणत्याहि दोन क्षणी एकरूप असत नाही. *मानवाच्या ठिकाणी नित्य असें आत्मतत्त्व* नाही. 'मिलिंदप्रश्न' या ग्रंथामध्ये नागसेन-मिलिंद संवादात उपर्युक्त भूमिकेची अतिशय समर्पक आणि तर्कशुद्ध माडणी सोदाहरण केलेली आहे. आत्म्याची सत्ता नाकारण्यावावत बौद्ध-मताच्या सर्व संप्रदायाचें एकमत आहे. या सिद्धान्ताला 'नैरात्म्यवाद' अथवा 'अनात्मवाद' म्हणतात. हा सिद्धान्त मूलभूत बौद्ध-सिद्धान्तांपैकी एक आहे. बौद्ध-मताचा नित्य आत्मतत्त्वावर विश्वास नसला तरी इतर भारतीय तत्त्वज्ञानसंप्रदायां-प्रमाणेच बौद्ध-मताचा कर्म आणि पुनर्जन्म यांवर विश्वास आहे. मनुष्याचा वर्तमान जन्म त्याच्या पूर्व जन्मांतील कर्मामुळे आहे आणि वर्तमान जन्मामध्ये तो करीत असलेल्या कर्मावर त्याचा भावी जन्म अवलंबून राहील. भूत, वर्तमान आणि आगामी जन्मांमध्ये सातत्य असतें ते बोध-प्रवाहाच्या एकत्वामुळे; नित्य अशा एखाद्या आत्मतत्त्वामुळे नव्हे. स्मरण, प्रत्यभिज्ञा आणि स्वतःच्या अभेदत्वाची जाणीव या गोष्टींची उपपत्ति कल्पना-प्रवाहाच्या—मानवी जीवनाचे आणि सजीव सृष्टीचे मूलघटक असलेल्या 'स्कधा'च्या अथवा 'धर्मां'च्या—परिभाषेत बौद्ध-मतांत दिलेली आहे.

बौद्ध-मतानुसार विश्वांतहि अव्याहत परिवर्तन होत असतें. सर्वच वस्तु बदलत असतात. या अव्याहत परिवर्तनाच्या अथवा 'भवना'च्या प्रक्रियेला बुद्धाने अग्नीचा दृष्टान्त दिला आहे वरवर पाहता, ज्वाला एकरूप दिसत असली तरी ती प्रतिक्षणी भिन्न असते, तीच ती असत नाही. बुद्धाने उपदेशिलेल्या या 'भवन'-सिद्धान्तामधून अथवा 'संतान'-वादामधून नंतरच्या बौद्ध-मतानुयायांचा क्षणिकवाद निर्माण झाला. सतानवाद हा प्राचीन बौद्ध-मताचा दुसरा एक मूलभूत सिद्धान्त होय.

हीनयान बौद्ध-मताच्या वैभाषिक आणि सौत्रांतिक या दोन सप्र-दायांनुसार, विश्वप्रक्रिया अथवा 'भवन'प्रक्रिया ही खरी आहे व तिचे मूलघटक, म्हणजे 'धर्म'देखील अतिमत. 'सत्' आहेत. या 'धर्मां'चें सतत परिवर्तन होत असते. जगामध्ये नित्य, अक्षर असें कोणतेहि द्रव्य नाही. नित्य द्रव्याच्या अभावी त्यांनी मानवाच्या आणि जगताच्या

सातत्याची उपपत्ति प्रतीत्यसमुत्पाद या कारणनसिद्धान्तद्वारा दिली आहे. या सिद्धान्ताच्या साहाय्याने त्यानी 'भवन'सत्य अथवा मानवी जीवनाचा अखंड ओघ आणि विश्वप्रक्रियेचे सातत्य यांचें सत्यत्व प्रस्थापित केले आहे. हा सिद्धान्त, शाश्वतवाद आणि उच्छेदवाद या दोन्ही ऐकांतिक भूमिका टाळणारा सिद्धान्त आहे. म्हणून याला 'मध्यममार्ग' असें म्हटलें आहे. विज्ञानवादी बौद्ध-मतसंप्रदायानुसार, बोध अथवा 'विज्ञान' हीच अंतिम सत्ता आहे; बाह्य जग नव्हे. जग हें 'आलयविज्ञान' नामक वैश्विक बोधप्रवाहाचाच आविष्कार आहे. विज्ञानवादानेदेखील 'तथता' नामक निरुपाधिक तत्त्वाची संकल्पना मांडली आहे. असंगाच्या मतें, 'तथते'ला भाव म्हणतां येत नाही; आणि अभावहि म्हणतां येत नाही. 'तथता' जन्म पावत नाही व विनाशहि पावत नाही. 'तथता' ही अव्याख्येय आहे. गतिमान् अथवा प्रेरक रूपांत 'तथते'ला 'आलयविज्ञान' असेंहि म्हटलें आहे. माध्यमिक संप्रदायाच्या मतें, बाह्य जग हें अंतिमतः सत्य नाही, तसे मनहि अंतिमतः सत्य नाही. किंबहुना, विज्ञानदेखील असत् आहे. अंतिम सत्ता प्रकारातीत आहे. त्या सत्तेचें वर्णन 'शून्य' या शब्दाने केलें आहे. नागार्जुनाच्या मते, 'शून्यता' ही प्रकारातीत आहे. महायानपंथीयांनी 'तथता', 'शून्यता' आणि 'धर्मता' ही पदें समानार्थक मानली आहेत. अशा रीतीने 'धर्मा'ची अंतिम सत्ता सिद्ध करणाऱ्या, वैभाषिक आणि सौत्रांतिक या हीनयान संप्रदायाच्या नानात्ववादाची जागा विज्ञानवाद आणि शून्यवाद या महायान संप्रदायाच्या केवल-वादांनी—तत्त्ववादांनी—घेतल्याचें दिसून येतें.

नैतिक कल्पना, धार्मिक श्रद्धा आणि आध्यात्मिक जीवन : बौद्धधर्म हा मूलतः एक नीतिप्रधान धर्म आहे, असें म्हणतां येईल. मानवाच्या ठिकाणी नैतिक जाणिवेचें संवर्धन आणि विकास यांवर त्याने अतिशय भर दिला आहे. व्यक्तिमत्त्वाच्या आणि नीतिजीवनाच्या परिपूर्ण विकासाच्यायोगेच त्याची जीवनांतील दु.खांपासून आणि दुरितांपासून मुक्तता होते. मुक्तीचे अथवा निर्वाणाचे यापेक्षा जवळचे मार्ग नाहीत. बुद्धाच्या मतें, मानवाने अष्टविध मार्ग—'आर्य अष्टांगिक मार्ग' अनुसरल्यास त्याच्या नैतिक व्यक्तिमत्त्वाचा आणि आध्यात्मिक जाणिवेचा सर्वोच्च विकास होऊं शकतो. या अष्टांगिक मार्गांतील आठ नैतिक व आध्यात्मिक तत्त्वें पुढीलप्रमाणे आहेत : सम्यक् दृष्टि अथवा सम्यक् ज्ञान, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाक्, सम्यक् कर्मान्त (योग्य कर्म), सम्यक् आजीव (योग्य जीवनक्रम), सम्यक् व्यायाम (योग्य प्रयत्न), सम्यक् स्मृति आणि सम्यक् समाधि. हा अष्टांगिक मार्ग म्हणजेच दु खनिरोधमार्ग या नांवाने ओळखले जाणारे चौथे आर्यसत्य होय. या मार्गामध्ये जसा आत्मरतीचा ऐकांतिक दृष्टिकोण टाळला आहे, तसाच आत्मक्लेशाचा ऐकांतिक दृष्टिकोणहि टाळला आहे; म्हणून या अष्टविध नीति-मार्गाला 'मध्यम मार्ग' असेंहि म्हटलें जाते.

पाली भाषेंतील शास्त्रग्रंथांत 'त्रिरत्न' नामक तीन तत्त्वामध्ये बौद्ध नीतिजीवनाचें सार व्यक्त केलेलें आहे. शील, समाधि आणि प्रज्ञा ही ती तीन रत्ने होत. माध्यमिकांनी नीतिजीवनाविषयीच्या कल्पनांना पारमिता (पूर्ण व) सिद्धान्तामध्ये परिणत केलें आहे, असें त्यांच्या प्रज्ञापारमिता-प्रबंधावरून दिसतें. पारमिता-सिद्धान्ताने 'त्रिरत्न-सिद्धान्ता'मध्ये काहीसा बदल करून, आणि त्याचा विस्तार करून; दान, शील, क्षांति (तितिक्षा), वीर्य (बल), ध्यान (समाधि) आणि प्रज्ञा अशा षड्विध पारमिता सांगितल्या आहेत.

हीनयान पथाचा आध्यात्मिक आदर्श अर्हत्पदप्राप्ति हा आहे, तर महायान पंथाचा आध्यात्मिक आदर्श बोधिसत्त्व-अवस्था अथवा बुद्धत्व प्राप्त करून घेणे हा आहे. अर्हत् या शब्दाचा अर्थ, व्युत्पत्तितः 'पात्र' असा आहे. 'ज्याने आपल्या अरीचा—क्लेशांचा किंवा मालिन्याचा—नाश केलेला आहे, तो' असाहि त्या शब्दाचा अर्थ होतो. बोधिसत्त्व म्हणजे ज्याच्या ठिकाणी पूर्ण प्रज्ञेचें सारभूत तत्त्व किंवा बीज आहे आणि जो बुद्धत्व प्राप्त करून घेण्याच्या मार्गावर आहे तो. बोधिसत्त्व म्हणजे या जन्मी अथवा जन्मान्तरी निश्चितच बुद्ध होणारा—भावी बुद्ध—होय. तो सहा पारमिताचें आचरण करीत असतो आणि आध्यात्मिक जीवनाच्या दहा अवस्थांमधून (दश-भूमि) जाऊन अंती पूर्णत्वास पोचतो. त्याच्या अंगी प्रज्ञा आणि महाकरुणा असते. सर्व जीवाना मुक्ति मिळावी ही बोधिसत्त्वाची आकाक्षा असते. सर्व जीवाना दु खापासून मुक्त करण्याची त्याची प्रतिज्ञा असते. हे ध्येय डोळचासमोर ठेवून, तो निर्वाण या परमपदी पोचण्यास पूर्णतः पात्र असूनहि तो निर्वाण स्थितीत राहण्याचें टाळतो. बोधिसत्त्वाला 'बोधिचित्त' (प्रबोधनयोग्य चित्त) संपादन करावें लागते. महायान पंथाच्या ग्रंथामध्ये बोधिचित्ताचें अतिशय गौरवपूर्ण वर्णन केलेले आहे तें सर्व सद्वृत्तीचा आधार आणि सर्व जीवांचा आश्रय होय. या बोधिचित्ताच्या दोन अवस्था असतात : पहिल्या अवस्थेमध्ये साधक एक महान् निश्चय (महाप्रणिधान) करतो. या अवस्थेला 'बोधिप्रणिधि-चित्त' असे म्हटलें आहे. यानंतरच्या अवस्थेमध्ये बोधिसत्त्व प्रत्यक्षत. धर्ममार्ग आक्रमू लागतो. याला 'बोधिप्रस्थान-चित्त' असे म्हटलें आहे. बौद्धमताच्या महायान पंथाने प्रतिपादिलेला हा बोधिसत्त्वसिद्धान्त मानवी विचारांतील उदात्ततम आध्यात्मिक आदर्श असून, त्याने मानवाच्या आध्यात्मिक प्रज्ञा-भांडारामध्ये अत्यंत मोलाची भर घातली आहे. महायानपंथाने आपल्या धर्मविचारांत ईश्वरकल्पनाहि आणलेली आहे. त्यांत बुद्धालाच ईश्वराच्या स्थानी बसविलें आहे. बुद्धाला 'तथागत', 'पूर्ण-सत्', 'ईश्वर' म्हटलें आहे. तो सर्वज्ञ असून, त्याच्या ठिकाणीं पूर्णत्वहि आहे. त्याला मानवजातीविषयी आणि अखिल जीवसृष्टीविषयी अपार करुणा आहे. महायानपंथाच्या धर्मतत्त्वज्ञानामध्ये 'त्रिकाय-कल्पना' म्हणजे बुद्धाच्या तीन शरीरांची कल्पना प्रतिपादिली आहे. धर्मकाय, संभोगकाय आणि निर्माणकाय ही ती बुद्धाची तीन शरीरे होत धर्मकाय या रूपाने बुद्धाचें निरुपाधिकतत्त्वाशी (धर्मतेशी, शून्यतेशी) तादात्म्य असून सर्व जीवांशी असलेल्या आपल्या ऐक्याचा (समतेचा) त्याला प्रत्यय येत असतो. संभोगकाय म्हणजे त्याच्या शक्तीचा व ऐश्वर्याचा त्याला स्वत.ला (स्वसंभोग). आणि अधिकारी व्यक्तीना होणारा (परसंभोग) मूर्त आविष्कार होय. सर्व जीवांच्या विमोचनासाठी बुद्धाने जगामध्ये वेळोवेळीं घेतलेल्या अवतारांना निर्माणकाय म्हटलें आहे गौतम बुद्ध हा बुद्धाच्या धर्मकायेचा असाच एक ऐतिहासिक अवतार (निर्माणकाय) होता. प्रज्ञापारमिता ग्रंथामध्ये वारंवार म्हटलें आहे की, इतिहासांत दृष्टीस पडणारी एक व्यक्ति हें बुद्धाचें खरे स्वरूप नसून बुद्ध हा तत्त्वतः धर्मकायच आहे. बुद्ध हा 'तथागत', परमसत्, मानवजातीचा आणि सर्व दुःखमग्न जीवांचा

उद्धारकर्ता ईश्वर होय. या महायान धर्माच्या कल्पनेमुळे मानवाच्या धर्म-जीवनाला अधिक खोल आशय लाभला आहे. ज्ञानसंवर्धन अथवा प्रज्ञा हे मानवाचें उच्चतम साध्य व मोक्षप्राप्तीसाठी आवश्यक साधन आहे, असें या पंथाने मानलेले असले, तरी भक्ति, श्रद्धा, करुणा आणि कृपा यांचें मानवाच्या धर्म-जीवनांतील मूलभूत स्थान आणि महत्त्व हेंहि पूर्णपणे ओळखून त्यावर भर दिला आहे. अशा रीतीने महायान धर्म मानवाच्या धार्मिक आणि आध्यात्मिक जीवनांतील मूलभूत आकांक्षा पूर्ण करतो आणि जगांतील क्लेशमग्न जीवाना आश्रय आणि साहाय्य देतो.

निर्वाणसिद्धान्त : बौद्ध-मताचा समग्र नैतिक आणि आध्यात्मिक आचारधर्म म्हणजे निर्वाणप्राप्तीसाठीचा प्रयत्न आहे. निर्वाणपदप्राप्ति म्हणजे मानवी जीवनातील दु.खाचा आत्यंतिक निरास (दु.खनिरोध) होय. बुद्धाने उपदेशिलेल्या चार आर्यसत्यांपैकी हे एक सत्य आहे. शब्दार्थ पाहता, निर्वाण म्हणजे ‘ विझणें ’. ‘दीर्घ-निकाय’मध्ये म्हटलें आहे की, मुक्ति पावलेले मन म्हणजे ज्वाला विझून गेलेली असावी तसें असते. यावरून काही विद्वानांचा असा ग्रह झाला आहे की, निर्वाण म्हणजे संपूर्ण विलय होय; तथापि निर्वाण ह्या शब्दाचा खरा अर्थ संपूर्ण विलय असा नाही. तो शब्द आसक्ति, वासना, इच्छा आणि जीवनातील दु.खें यांपासून मुक्ति यांचा वाचक आहे हीनयान व महायान दोन्ही पंथांनी निर्वाण हें अनादि अपरिवर्तनीय, अक्षर आणि अनिर्वचनीय मानले आहे. तें अमृत्युपद होय. त्याचा स्वत.च्याच ठिकाणी प्रत्यय घ्यावयाचा असतो. वैभाषिकांनी निर्वाण ही एक उपाधिरहित व भावात्मक स्थिति मानली आहे. त एक असंस्कृ. असंमिश्र) धर्म, आनुभविक जगतामागील निरुपाधिक, परमार्थ-सत्ता, होय. तिला ‘ प्रतिसंख्यानिरोध ’ असें म्हटलें आहे नित्यत्व हे प्रतिसंख्यानिरोधाचें स्वरुप-लक्षण होय, असें वसुबंधूने अभिधर्मकोशांत म्हटले आहे. याचें वर्णन करणें मानवाच्या शक्तीपलीकडचें आहे. सौत्रांतिकांच्या मते, निर्वाण म्हणजे क्लेशाचा (वासना, इच्छा इत्यादींचा) अभाव होय; ती भावात्मक स्थिति नव्हे. योगाचार अथवा विज्ञानवादी संप्रदायाच्या ‘लंकावतार’ नामक अतिशय महत्त्वाच्या ग्रंथांत म्हटले आहे की, द्विभाजनाचा मनोव्यापार थांबणे, चित्त हेंच केवळ सार असून प्रतीत होणारें जग हा चित्ताचा केवळ भ्रम आहे याची जाणीव होणें म्हणजे ‘ निर्वाण ’ होय. अस्तित्व आणि अभाव, नित्यत्व आणि अनित्यत्व हे मनोनिर्मित भेद निर्वाणात मुळीच नाहीत. माध्यमिकांच्या मते, निर्वाण म्हणजे सर्व कल्पनाचा नि.शेष क्षय होय. ज्या क्लेश. स्कंध इत्यादिकांचा निर्वाणामध्ये अवश्यमेव निरास होतो त्या वस्तु माध्यमिकाच्या मते, खरोखर अस्तित्वांतच नसतात. माध्यमिक कारिकांमध्ये नागार्जुनाने म्हटले आहे . “ज्याचा त्याग करतां येत नाही (अप्रहीणम्) आणि जे मिळवितां येत नाही (असंप्राप्तम्); जे नष्ट होत नाही (अनुच्छिन्नम्) आणि जें नित्य नाही (अशाश्वतम्); ज्याचा निरोध होत नाही (अनिरुद्धम्) आणि जे उत्पन्न होत नाही (अनुत्पन्नम्) ते निर्वाण होय.”

बौद्ध-मतात निर्वाणाचे ‘उपाधिशेष’ आणि ‘निरुपाधिशेष’ असे दोन प्रकार मानलेले आहेत. उपाधिशेष निर्वाण हे मनुष्य जिवंत असतांनाच त्याला प्राप्त झालेले निर्वाणपद होय. या अवस्थेमध्ये अज्ञान आणि वासना यांचा नि.शेष नाश झालेला असतो. मानवी जीवन ज्यांचें बनलेलें आहे त्या स्कंधांचाहि अत्यन्तत निरोध झाला म्हणजे निरुपाधिशेष निर्वाण ही अंतिम मुक्ति प्राप्त होते. महायान पंथाने ‘ अप्रतिष्ठित-निर्वाण ’ हा निर्वाणाचा आणखी एक प्रकार मानला आहे. ही बोधिसत्त्वाला प्राप्त होणारी स्थिति होय. सर्व जीवांच्या दु.खविमोचनाचा युगानुयुगें यत्न करतां यावा यासाठी, स्वतः निर्वाणपदास पात्र असूनहि, बोधिसत्त्व अतिम मुक्तीचा त्याग करतो. हीनयान पंथाच्या मते, निर्वाण ही वासनांच्या आवरणामागील (क्लेशावरण) सत्ता असल्याने मानवाला निर्वाणप्राप्ति होऊं शकत नाही. आत्मा ही एकरूप व्यक्तिविशिष्ट वस्तु आहे या समजुतीमुळे (सत्कायदृष्टि) क्लेश उद्भवतात. पुद्गलनैरात्म्याच्या (व्यक्तिविशिष्ट आत्म्याच्या नास्तित्वाच्या) साक्षात् बोधानेच त्या क्लेशाचें निराकरण करणें शक्य होतें. महायान-पंथीयांच्या मतें पुद्गलनैरात्म्याच्या साक्षात् बोधाने निर्वाणाची केवळ अंशतः प्राप्ति होते. केवळ पुद्गलनैरात्म्याचा नव्हे तर धर्मनैरात्म्याचाहि (‘ धर्मा ’चें नास्तित्व) साक्षात् बोध झाल्यानेच निर्वाणाची पूर्णपणें प्राप्ति होणें शक्य आहे. धर्मनैरात्म्याच्या साक्षात् बोधाने ज्ञेयावरण (सत्य ज्ञान झाकून टाकणारें आवरण) दूर होतें. ‘ लंकावतारा’मध्ये म्हटलें आहे की, धर्मनैरात्म्याच्या साक्षात् बोधाविना खरी मुक्ति प्राप्त होत नाही. पुद्गलनैरात्म्य आणि धर्मनैरात्म्य यांच्या साक्षात् बोधाने मानवाला अविद्या, तृष्णा आणि जीवनातील दु.खें यांपासून कायमची मुक्ति मिळते.

याप्रमाणे, सिद्धान्तांची गहनता आणि सूक्ष्मता, मानवाच्या स्थितीचें मूल्यांकन, मानवाच्या परमश्रेयाविषयीची आणि मुक्तीविषयीची कळकळ आणि विश्वांतील जीवमात्राविषयीची अतीव करुणा या सर्व बाबतींत बौद्ध धर्म जगांतील धर्मामध्ये अद्वितीय आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : नागार्जुन *माध्यमिक-कारिका*; ऱ्हीस डेव्हिड्स, टी. डब्ल्यु, अनु. : *बुद्धिस्ट सूत्राज* (ऑक्सफर्ड, १८८१);—: *दि क्वेश्चन ऑफ किंग मिलिंद, २ भाग* (ऑक्सफर्ड, १८९०, १८९४); कर्न, एच्. व नानजी, बी, संपा. : *सद्धर्मपुंडरीक-सूत्रम्* (पीट्सबर्ग, १९०८–१९१२); कुमारस्वामी, ए. के. : *बुद्ध अँड दि गॉस्पेल ऑफ बुद्धिझम* (मुंबई, १९५६); कोंझ, ई. : *बुद्धिस्ट थॉट इन इंडिया* (लंडन, १९६२); मूर्ति, टी. आर. व्ही. : *दि सेन्ट्रल फिलॉसफी ऑफ बुद्धिझम* (लंडन, १९५५); शेर्बाट्स्की, एफ. आय. : *दि कन्सेप्शन ऑफ बुद्धिस्ट निर्वाण* (लेनिनग्रॅड, १९२७).

आर. एस. मिश्र

तत्त्वज्ञान, बौद्धमत : प्रास्ताविक : बौद्धमत म्हणजे गौतम बुद्धाच्या उपदेशावरुन निष्पन्न झालेले मत होय. या मताच्या अभ्यासास प्रारंभ करण्यापूर्वी काही महत्त्वाच्या गोष्टी लक्षांत ठेवणें अवश्य आहे. पहिली गोष्ट अशी की, गौतम बुद्धाने स्वत. एकहि ग्रंथ लिहिला नाही. तेव्हा त्याच्या उपदेशाविषयीची माहिती इतरांनी रचिलेल्या ग्रंथांवरुन मिळवावी लागते. त्याने केलेल्या उपदेशाचा वृत्तान्त त्याच्या निर्वाणानंतर रचिल्या गेलेल्या ग्रंथांमध्ये आढळतो. त्रिपिटक या नांवाने ओळखले जाणारे हे बौद्धमताचे शास्त्रग्रंथ इतक्या नंतरच्या काळांत रचिले गेले आहेत की, त्यांच्या यथामूलत्वाविषयी शंका घेण्यास जागा आहे. दुसरें असें की, गौतम बुद्धाने केलेला उपदेश हा प्रामुख्याने ‘ धर्मोपदेश ’— धर्मचक्रप्रवर्तन—या स्वरूपाचा होता असें दिसतें. त्यांत तत्त्वज्ञानांतील

समस्यांचा विचार आणि त्याविषयीचे सिद्धान्त यांचें प्रतिपादन नव्हतें. किंबहुना. मानवी जीवनाच्या ध्येयाच्या दृष्टीने, तत्त्वज्ञानातील प्रश्नाची चर्चा निरुपयोगी असून, या प्रश्नांचीं उत्तरें शोधण्याचा व्यर्थ खटाटोप करूं नये असा बुद्धाने आपल्या अनुयायांना इशारा दिला होता. तेव्हा, बौद्धमत हा मूलत तत्त्वज्ञानांतील संप्रदाय नव्हता, तो एक धर्मपंथ होता, आणि त्यांत तत्त्वज्ञानाला स्थान नव्हतें. तिसरें असें की, बुद्धाने तत्त्वज्ञानांतील प्रश्नांसंबंधी मौन वाळगले; इतकेच नव्हे तर, श्रोत्याची जी भूमिका असेल ती आपणांस मान्य आहे, असें तो भासवीत असे, असें दिसतें. बहुधा यामुळे, त्याच्या उपदेशांत काही ठिकाणी विसंगति आढळते. बुद्धाच्या इशाऱ्याकडे दुर्लक्ष करून, त्याच्या अनुयायांनी त्याच्या उपदेशाचा विस्तार केला आणि तत्त्वज्ञानांतील प्रश्नासंबंधी काही निश्चित दृष्टिकोण स्वीकारले. यांतूनच नंतरच्या काळांतील बौद्ध-मत-संप्रदाय उदयास आले. तेव्हा बौद्ध मताच्या इतिहासात दोन भिन्न अवस्था आढळतात. प्राचीन बौद्ध-मत बव्हंशी बुद्धाच्या उपदेशाशी एकनिष्ठ होतें, नंतरच्या काळांतील बौद्ध-मतान्तरांमध्ये या उपदेशाचा विस्तार केलेला आढळतो.

गौतम बुद्धाचें चरित्र : गौतम बुद्धाविषयी अनेक आख्यायिका प्रसिद्ध असल्या तरी त्याचें प्रमाण मानतां येईल असें चरित्र उपलब्ध नसल्याने अनेक तपशिलांबाबत मतभेद आहेत. शाक्य वंशाचा राजा शुद्धोदन आणि राणी मायादेवी यांच्या पोटीं ख्रिस्तपूर्व ५६० च्या सुमारास सिद्धार्थाचा जन्म झाला. मायादेवीच्या पोटी येणारा पुत्र चक्रवर्ती राजा होईल, परंतु तो गृहत्याग करून बुद्ध बनेल असें भविष्य वर्तविलें गेलें होतें. यांतील उत्तरार्ध खरा ठरूं नये यासाठी शुद्धोदनाने पुष्कळ प्रयत्न केले; तथापि राजघराण्यांत जन्माला आलेल्या सिद्धार्थाच्या सेवेस सर्व सुखें सदैव सिद्ध असूनहि, मानवी जीवन ग्रासून टाकणाऱ्या व्याधि आणि जरा-मरण यांचें दर्शन त्याला घडलेंच. या दुःखांच्या दर्शनाने सिद्धार्थाल अतिशय उद्विग्नता आली आणि मानवी जीवनांतील दुःखांच्या निवारणाचा उपाय शोधण्याचा निश्चय करून, वयाच्या केवळ एकोणतिसाव्या वर्षी त्याने राजवैभवाचा त्याग केला. त्याने प्रथमतः अतिशय कठोर देहदंडनाचा मार्ग स्वीकारला. या क्लेशमय मार्गाने दु.खनिवारणाचा उपाय प्राप्त होत नाही, हे पाहून नतर त्याने योगसमाधीचा अवलंब केला. या मार्गाने त्याला अंतिम सत्याचा साक्षात्कार झाला आणि तो बुद्ध या पदवीस पोचला. त्याला प्राप्त झालेल्या प्रबोधनामुळेच तो मुक्त झाला. इतरांनाहि प्रबोधनाने मुक्ति मिळावी यासाठी त्याने धर्मोपदेशास प्रारंभ केला. धर्मप्रसाराच्या कार्यात त्याला आणि त्याच्या अनुयायांना अपूर्व यश मिळालें आणि बौद्ध धर्माचा प्रसार केवळ भारतांतच नव्हे, तर भारतावाहेरहि झाला. ख्रिस्तपूर्व ४८३ मध्ये बुद्धाने इहलोकीची यात्रा संपविली आणि तो निर्वाणपदीं गेला.

बुद्धाचा उपदेश : ज्या अंतिम सत्याच्या साक्षात् ज्ञानामुळे सिद्धार्थाला 'बुद्ध' ही पदवी प्राप्त झाली त्या चतुर्विध सत्याला 'आर्यसत्य' असें म्हटलें जातें. ही चार आर्यसत्ये पुढीलप्रमाणे मांडता येतील : (१) जग दु.खमय आहे. (२) हें दु.ख विवक्षित कारणपरंपरेमुळे उद्‌भवतें. (३) या कारणपरंपरेचा आणि त्यायोगे दुःखाचा, निरोध (नाश) करणें शक्य आहे. (४) विवक्षित मार्गाचा अवलंब केल्याने दुःखाचा परिहार करता येतो. चार आर्यसत्यांच्या कल्पनेचा उगम वैद्यकांतील रोग-रोगहेतु-आरोग्य-भैषज्य या चतु सूत्रीमध्ये असावा. ही आर्यसत्यें काहीशा वेगळ्या नांवांनी, इतर भारतीय दर्शनांनीहि स्वीकारलेलीं दिसतात. मात्र, या सत्याच्या अभिप्रायाविषयीचें बौद्ध-मताचें प्रतिपादन इतर भारतीय दर्शनांच्या प्रतिपादनाहून काहीसें भिन्न आहे.

(१) **दुःखसत्य** : या सत्याचें प्रतिपादन करतांना बुद्धाने आणि त्याच्या अनुयायांनीहि, काहीशी एकांगी भूमिका स्वीकारलेली दिसते. मानवी जीवनातील दुःखांचा अनुभव, कमी-अधिक प्रमाणांत, सर्वानाच येतो; तथापि मानवी जीवनामध्ये दुःखाप्रमाणे सुखालाहि स्थान आहे असें सामान्य मनुष्य मानतो. बौद्ध-मतानुसार हे तथाकथित सुख म्हणजे दु.खाचेंच एक रूप होय; कारण क्षणभंगुर सुखाचें र्यवसान दु.खामध्येंच होत असतें. तेव्हा, मानवी जीवनामध्ये दुःख पर्वताएवढें असतें इतकेंच नव्हे, तर मानवाने या जीवनांत सुख-शांतीची आशा करणें व्यर्थ आहे, असा बुद्धाच्या उपदेशाचा अभिप्राय दिसतो. या प्रतिपादनावरून बौद्ध-मताला निराशावादी मत असें म्हटलें जाते तथापि, बौद्ध-मत हें सर्वस्वीं निराशावादी नाही; कारण, या मताने दु खनिरास शक्य मानला असून दु.खनिरासाचा मार्गहि सांगितला आहे.

(२) **समुदयसत्य** . मानवी जीवनांतील दु खाच्या कारणपरपरेचे बारा दुवे पुढीलप्रमाणे आहेत : अविद्या–संस्कार–विज्ञान–नामरूप–षडायतन-स्पर्श–वेदना–तृष्णा–उपादान–भव–जाति–जरा-मरणादि दु.खें. या बारा दुव्यांच्या मालिकेला 'द्वादशनिदान' असे म्हटलें असून दु.खकारण-परंपरेच्या या सिद्धान्ताला 'प्रतीत्यसमुत्पादसिद्धान्त' असें नांव आहे. या सिद्धान्ताच्या आणि दु.खाच्या कारणपरपरेंतील बारा दुव्यांच्या स्पष्टीकरणाच्या बाबतीत विद्वानांत मतभेद आहेत. काहींच्या मतें, येथे स्वीकारलेली कारणकल्पना ही वैज्ञानिक कारणकल्पना असून त्यांत विश्वव्यापी कारणन-तत्त्व अभिप्रेत आहे. इतरांनी या दृष्टिकोणांचें खंडन केलें आहे. द्वादशनिदानाचें स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे करतां येईल : अविद्येमुळे जीवाच्या ठिकाणीं काही प्रवृत्ति उत्पन्न होतात. याना संस्कार असें नांव आहे असे पूर्वजन्मीचे संस्कार घेऊनच जीव या जगांत प्रवेश करतो. प्रथमत जीवाच्या ठिकाणीं जाणीव (विज्ञान) उत्पन्न होते, तदनंतर त्याच्या व्यक्तित्वांतील देह आणि मन या दोन अंगांचा (नामरूप) विकास होतो. पांच ज्ञानेंद्रियें आणि सहावें अंतःकरण (षडायतन) यांचा ज्ञेयविषयांशीं संयोग (स्पर्श) झाला असत जीवाला त्यांचा बोध (वेदना) होतो. हा अनुभव सुखद वाटल्याने जीवाच्या ठिकाणी अधिक अनुभवाची तीव्र इच्छा (तृष्णा) उत्पन्न होते. यांतूनच जीवनाची आसक्ति (उपादान) उदभवते. जीवनाच्या आसक्तीमुळे पुनर्जन्म (जाति) प्राप्त होतो आणि जीवनांतील दुःखांचा (जरा-मरणादि) पुनःपुन्हा प्रत्यय येतो. याप्रमाणे संसारचक्र चालू राहतें. संक्षेपाने असें म्हणतां येईल की, या जगाच्या स्वरूपाविषयीच्या अज्ञानामुळे मानवाच्या ठिकाणी ऐहिक वस्तूंची तृष्णा आणि जीवनाविषयीची आसक्ति उत्पन्न होते. ही तृष्णा आणि आसक्ति मानवाच्या दु.खाचें मूळ आहे.

आजीविक अथवा आजीवक या नांवाचा एक संन्यासी-संप्रदाय बुद्धाच्या परिचयाचा होता. या संप्रदायाची विचारसरणि अगदी विरुद्ध टोकाची होती. मरखली गोसाल हा या संप्रदायाचा प्रणेता होता. त्याच्या मतें चित्ताची शुचिता आणि मलिनता, शुभ आणि अशुभ इत्यादि कारणोद्‌भव नाहीत; आपल्या पुण्यकर्माचें आणि पापकर्माचें

काहीहि फल असत नाही; (मानवाचा भविष्यकाल त्याच्या प्रयत्नांवर अवलंबून असत नाही); कर्तव्यपालनाने, तपश्चर्येने किंवा सदाचरणाने घटनांचा नियत क्रम थांबवूं पाहणे आणि बदलूं पाहणे व्यर्थ होय. या विचारसरणीला यदृच्छावाद (किंवा अकारणवाद) आणि निराशावाद असे म्हणतां येईल. या विचारप्रवृत्तीचें खंडन आणि निराकरण करण्यासाठी बौद्ध-मताने समुदयसत्याला विशेष महत्त्व दिले. एका कारणपरंपरेनेच दुःख उद्भवतें.

(३) **निरोधसत्य** : अविद्या किंवा अज्ञान हे सर्व दुःखकारण-परंपरेचें मूळ असल्याने, अज्ञान दूर झाले असतां सर्व दुःखांचा निरास होतो. या सिद्धान्ताबाबत बहुतेक भारतीय तत्त्वज्ञांचें एकमत आहे. मात्र या अज्ञानाचें स्वरूप आणि अज्ञान दूर करण्याचा उपाय याबाबत त्यांचे मतभेद आहेत. बौद्धमतानुसार अविद्या म्हणजे आर्यसत्यांचें अज्ञान होय मर्यादित अर्थानें, अविद्या हे जगाच्या दुःखस्वरूपाविषयीचे अज्ञान होय. या जगातील सर्व वस्तु नश्वर असल्याने त्यांच्या उपभोगाची इच्छा बाळगणारा आणि त्यांच्या प्राप्तीसाठी धडपड करणारा मनुष्य दुःखी होतो. अंतिम सत्याचा साक्षात्कार झाला म्हणजे ऐहिक वस्तूंची तृष्णा आणि जीवनाची आसक्ति या आपोआप नाहीशा होतात.

(४) **मार्गसत्य** : अंतिम सत्याचें साक्षात् ज्ञान झाले म्हणजे अज्ञान नाहीसे होते आणि त्यापासून उद्भवणाऱ्या दुःखांचा परिहार होतो. अंतिम सत्याच्या साक्षात् ज्ञानासाठी बुद्धाने पुढील अष्टांग-मार्गांचा उपदेश केला. सम्यग्दृष्टि म्हणजे यथार्थ ज्ञान, सम्यक्संकल्प म्हणजे योग्य निश्चय, सम्यग्वाक् म्हणजे योग्य भाषण, सम्यक्कर्मान्त म्हणजे सदाचरण, सम्यगाजीव म्हणजे योग्य उपजीविका, सम्यग्व्यायाम म्हणजे योग्य दिशेने यत्न, सम्यक्स्मृति म्हणजे योग्य विचार आणि सम्यक्समाधि म्हणजे चित्ताची योग्य एकाग्रता. काही वेळां, वरील आठ अंगांऐवजी शील, समाधि आणि प्रज्ञा ही तीन अंगे मानली जातात. उचित भाषण, सदाचरण आणि योग्य उपजीविका यांचा शील या अंगामध्ये समावेश होतो योग्य दिशेने यत्न, योग्य विचार आणि चित्ताची एकाग्रता यांचा समाधि या अंगामध्ये समावेश होतो. योग्य निश्चय आणि यथार्थ ज्ञान यांचा प्रज्ञा या अंगामध्ये समावेश होतो. या तीन अंगांपैकी प्रज्ञा म्हणजे अंतिम सत्याचा साक्षात्कार हे साध्य असून, शील-संवर्धन अथवा नीतिपालन आणि योगसमाधि हीं त्याची साधने होत.

निर्वाण : अत्यंत दुःखनिवृत्ति या अवस्थेला बुद्धाने 'निर्वाण' असें म्हटले आहे. बौद्ध-मतानुसार निर्वाण हें मानवी जीवनाचें ध्येय असून वर सांगितलेला अष्टांग मार्ग हा निर्वाणप्राप्तीचा मार्ग होय. 'निर्वाण' या शब्दाचा मूलार्थ विझणें, शांत होणे असा आहे बौद्ध-मतामध्ये दुःखमय मानवी जीवनाला ज्योतीची उपमा दिली जाते. यावरून निर्वाण म्हणजे जीवनज्योत मालविणें असा अर्थ करतां येईल; तथापि निर्वाण म्हणजे मृत्यु नव्हे. इतर भारतीय दर्शनांप्रमाणे, बौद्धमतानेहि पुनर्जन्म मान्य केला आहे. जन्म आणि मरण या घटना म्हणजे जीवाचा आदि आणि अंत नव्हेत. जोंपर्यंत जीवाला प्रबोधनाने मुक्ति मिळत नाही तोंपर्यंत जीवाला जन्म-मरणपरंपरेचा अनुभव येत राहतो. तेव्हा निर्वाण ही बौद्धमतांतील कल्पना इतर दर्शनांतील मोक्ष या कल्पनेशीं समांतर आहे, असे म्हणतां येईल. बुद्धाच्या प्रवचनांमध्ये निर्वाणकल्पनेचें स्वरूप पुरेसें स्पष्ट झालेलें नाही. यामुळे काही विद्वानांनी निर्वाण म्हणजे चिरजीवन असे विवरण स्वीकारलें आहे, तर काहींनी निर्वाण म्हणजे मूलार्थानुसार, सर्वस्वी नष्ट होणे असा अर्थ केला आहे. निर्वाणानंतर व्यक्तीचें अस्तित्व अबाधित राहतें कीं सर्वस्वी नष्ट होतें, हा प्रश्न बुद्धाने गैरलागू (अव्याकृत) ठरविला होता. तेव्हा निर्वाणकल्पनेंतील संदिग्धता अभावित नसून बुद्धिपुरस्सर आहे. निर्वाण ही अवस्था अनिर्वचनीय आहे असें यावरून दिसतें असा काहींचा अभिप्राय आहे.

अनित्यतावाद : जगांतील वस्तु अनित्य आहेत याचा सामान्य मनुष्यालाहि अनुभव येतो. बुद्धाने प्रतिपादिलेला अनित्यतावादाचा सिद्धान्त याहून व्यापक आहे. कोणतीहि वस्तु नित्य, अपरिवर्तनीय किंवा स्थिर स्वरूपाची नाही. वस्तूंचें अनित्यत्व हें त्यांच्या दुःखमयतेचेंच एक अंग होय. बुद्धाच्या अनुयायांनी बहुधा या सिद्धान्ताचा विस्तार करून असें प्रतिपादन केलें की, वस्तु अनित्य आहेत म्हणजे वस्तूमध्ये होणारें परिवर्तन हें अव्याहत आणि समग्र परिवर्तन असतें. वस्तूंमध्ये सतत स्थित्यंतर होत असतें आणि या प्रक्रियेमध्ये कोणतीहि स्थिति केवळ क्षणमात्र अस्तित्वांत असते. या भूमिकेला 'क्षणभंगवाद' असे म्हटलें आहे. या सिद्धान्तानुसार, वस्तु स्थिर असतात–निदान काही काळ स्थिर असतात–ही सामान्य मनुष्याची श्रद्धा भ्रममूलक आहे. स्थित्यंतराच्या या प्रक्रियेला नदीच्या प्रवाहाचा किंवा दिव्याच्या ज्योतीचा दृष्टान्त दिला जातो. नदीचें पाणी सतत वाहत असलें तरी नदीचा प्रवाह बाह्यतः एकरूपच भासतो, किंवा ज्योतीमध्ये क्रमशः वेगवेगळ्या तैलबिंदूंचें आणि वातीच्या कणांचें ज्वलन होत असलें तरी दिव्याची ज्योत बाह्यतः एकरूप भासते. याप्रमाणेच वस्तूमध्ये सतत स्थित्यंतरें होत असलीं तरी त्या एकरूप भासतात. ज्यांना आपण 'वस्तु' असें म्हणतो त्या खरोखर वस्तुमालिका आहेत. अशा एखाद्या मालिकेमध्ये कोणतीहि एक स्थिति दोन क्षण अस्तित्वांत असत नाही हें खरे असलें, तरी नंतरच्या क्षणीं अस्तित्वांत येणारी स्थिति ही पूर्वीच्या क्षणी अस्तित्वांत असलेल्या स्थितीहून सर्वस्वी भिन्न असत नाही; कारण, पूर्वक्षणीच्या स्थितीतूनच नंतरच्या क्षणीची स्थिति उद्भवते.

अनात्मवाद . मानवाच्या ठिकाणीं 'आत्मा' नांवाचा एखादा अपरिवर्तनीय नित्य घटक असत नाही हा अनात्मवादाचा सिद्धान्त होय. हा सिद्धान्त अनित्यतावादाचेंच एक अंग म्हणतां येईल. ज्याप्रमाणे बाह्य जगातील कोणतीहि वस्तु एकात्म असत नाही, त्याप्रमाणे अंतर्जगतांतील कोणतीहि वस्तु एकात्म असत नाही. वस्तूंचे स्वरूप स्थिर नसतें, तसें व्यक्तीचें स्वरूपहि स्थिर नसतें. वस्तूंप्रमाणे व्यक्तीमध्येहि अव्याहत स्थित्यंतराची प्रक्रिया चालू असते. तेव्हा वस्तूऐवजी जशा वस्तुमालिका मानाव्या लागतात, तशा व्यक्तीऐवजी व्यक्तिमालिका मानाव्या लागतात. ज्याप्रमाणे एखाद्या वस्तुमालिकेंतील प्रत्येक अवस्था आधीच्या अवस्थेमधून उद्भवते आणि नंतरच्या अवस्थेला जन्म देते, त्याप्रमाणेच व्यक्तीची प्रत्येक अवस्था पूर्वावस्थेचा परिणाम असतो आणि नंतरच्या अवस्थेचें कारण असतें.

बौद्ध-मताने मानवी व्यक्तित्वाचे वेगवेगळ्या प्रकारें विश्लेषण केलें आहे. एका विश्लेषणानुसार मानवी व्यक्तित्व हा रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार आणि विज्ञान या पांच स्कंधांचा एक संघात आहे. यांपैकी रूप-स्कंध म्हणजे भौतिक देह होय. उरलेले चार स्कंध मानसिक स्वरूपाचे असून त्यांना 'नाम' असें म्हटलें जातें. वेदना म्हणजे वेदनानुभव आणि भावानुभव; संज्ञा म्हणजे संवेदन, आकलन आणि नामकरण;

संस्कार म्हणजे कृतिप्रवृत्ति; आणि विज्ञान म्हणजे जाणीव होय. ज्या अर्थी मानवी व्यक्तित्व हें अनेक घटकांचा संघात असून त्यातील कोणताहि घटक स्थिर नाही, त्या अर्थी मानवी व्यक्तित्वामध्ये आत्मा नांवाचा स्थिर, अपरिवर्तनीय घटक असतो असें मानतां येत नाही.

कर्मसिद्धान्त : मनुष्याला येणारे अनुभव हा त्याच्याच पूर्वकृत्यांचा परिणाम असतो, हा कर्मसिद्धान्त आस्तिक दर्शनानी स्वीकारला आहे तसा बौद्ध-मतानेहि स्वीकारला आहे. या सिद्धान्ताच्या अनुषंगाने पुनर्जन्माची कल्पनाहि बौद्ध-मताने स्वीकारली आहे. मनुष्याचा वर्तमान जन्म हा त्याच्या पूर्वजन्मांचा परिणाम–म्हणजे पूर्वजन्मीच्या कर्माचा परिणाम आहे. काही विद्वानांच्या मतें बुद्धाने स्वीकारलेला कर्मसिद्धान्त हा त्याच्या नियततत्ववादावरूनच निष्पन्न होतो. प्रतीत्यसमुत्पादसिद्धान्त हा विश्वव्यापी कारणसिद्धान्त आहे असें मानलें, तर त्याचा अर्थ असा करतां येतो की, या विश्वातील प्रत्येक घटना नियतपणेच घडून येते. प्रतीत्यसमुत्पादसिद्धान्तामध्ये पर्याप्तहेतुसिद्धान्त, म्हणजे प्रत्येक घटना पर्याप्त हेतूमुळेच घडून येते, हा सिद्धान्त अभिप्रेत आहे असें काही विद्वानांनी प्रतिपादिले आहे. यावरूनहि नियततत्ववादाचा निष्कर्ष काढतां येतो. जर विश्वांतील सर्वच घटना नियतपणे घडून येतात, तर मानवी जीवनाचाहि अपवाद करतां येत नाही. तेव्हा प्रत्येक मानवी व्यक्तीच्या जीवनांतील प्रत्येक घटना नियत आहे, म्हणजे पूर्वनियत आहे, असें मानलें पाहिजे.

कर्मसिद्धान्तामध्ये नियततत्ववाद अभिप्रेत आहे असें मानलें तर अनेक नीतिशास्त्रीय प्रश्नाचा समाधानकारक खुलासा करतां येत नाही; किंबहुना नीति-जीवनाचा आधार नाहीसा झाला असें होते. मानवी जीवनातील प्रत्येक घटना पूर्वकर्मानेच घडून येत असेल तर मानवाने अमुक प्रकारे वर्तन करावें, अमुक प्रकारे वर्तन करूं नये अशा नीतिविधानांना काही अर्थ उरत नाही; कारण अशा नीतिविधानांमध्ये हें गृहीत मानलें आहे की, विवक्षित रीतीने वर्तन करणें अथवा न करणे हें मानवाच्या अधीन आहे. नियततत्ववादाने व्यक्तीच्या संकल्पस्वातंत्र्याला आणि कर्मस्वातंत्र्याला बाध येत असेल तर नीतीचा उपदेश व्यर्थ ठरतो. बहुतेक सर्व भारतीय तत्त्वज्ञांनी कर्मसिद्धान्त स्वीकारलेला असल्याने वरील आक्षेप या सर्व तत्त्वज्ञांच्या तत्त्वज्ञानाबाबतहि घेतला जातो. याला असें उत्तर दिलें गेलें आहे की, नियततत्ववाद म्हणजे नियतिवाद किंवा दैववाद नव्हे. मानवी जीवनांतील घटना काही बाह्य शक्तीमुळे नियंत्रित होत नसतात. व्यक्तीचें जीवन तिच्याच कर्मामुळ घडत असतें. यामुळे नीतिविधानें सार्थ ठरतात आणि नीतिजीवन शक्य होतें. बौद्ध-मतांतील कर्मसिद्धान्तावर घेतला जाणारा दुसरा आक्षेप असा की, हा सिद्धान्त अन्यायकारक आहे. मानवी व्यक्तित्वामध्ये प्रतिक्षणी परिवर्तन होतें याचा अर्थ कोणत्याहि दोन क्षणी मानवी व्यक्ति एकच असत नाही; असें असल्याने कर्मसिद्धान्त खरा असेल तर, एकाने कर्म करावें आणि दुसऱ्याने त्याची फळें भोगावीं असें होईल. याला बौद्धमतानुयायांचें उत्तर असे की, मानवी व्यक्तिमालिकेमध्ये कोणत्याहि दोन अवस्था एकरूप नसल्या तरी त्या सर्वस्वी भिन्नहि असत नाहीत. एकाच व्यक्तिमालिकेंतील एका अवस्थेच्या ठिकाणीं कर्तृत्व असतें आणि दुसऱ्या अवस्थेच्या ठिकाणी भोक्तृत्व असते. यामुळे, एकाने करावें आणि दुसऱ्याने भरावें असें होत नाही.

नीतिसिद्धान्त : बौद्ध-मत हें नीतिप्रधान मत आहे असें म्हटलें जातें तें एका दृष्टीने खरें आहे; तथापि, बौद्ध-मताने नीतीच्या क्षेत्रांतील सर्वच प्रश्नांचा विचार केलेला नाही. बौद्ध-मताच्या सामान्य नीतिविषयक भूमिकेला 'दु.खवाद' असें नांव देतां येईल. या भूमिकेचा अर्थ असा की, दु.ख हें अनिष्ट असून दु.खनिवृत्ति हें मानवी जीवनाचें ध्येय आहे. ही दु.खनिवृत्ति म्हणजे सुखप्राप्ति नव्हे. तेव्हा, बौद्ध-मताने उपदेशिलेले ध्येय अभावरूप आहे. मानवी जीवन दु.खमय आहे आणि या दु.खाचा निरास करणें हें मानवी जीवनाचें ध्येय आहे हें बुद्धाच्या सर्व प्रवचनांचें सार असल्याने बौद्ध-मत नीतिप्रधान आहे असें म्हटलें जातें; तथापि दुःखनिरासाच्या मार्गामध्ये नीतीला प्रमुख स्थान दिलेलें आहे असें म्हणवत नाही. अज्ञान हें दुःखाचें कारण असून ज्ञानप्राप्तीने तें दूर करतां येतें. तेव्हा ज्ञानप्राप्ति हा दु.खनिरासाचा प्रमुख उपाय आहे. मात्र, हें अंतिम ज्ञान प्राप्त होण्यासाठी शीलसंवर्धन अवश्य आहे. म्हणजे नीतिपालन ही ज्ञानसपादनाची पूर्वतयारी आहे. बौद्ध-मताने उपदेशिलेली नीति मध्यममार्गी आहे असे म्हटले जाते. बुद्धाने सुखोपभोग आणि देहदंडन या दोहोंचा अनुभव घेतलेला होता आणि यापैकी कोणत्याहि रीतीने दु.खनिवृत्ति प्राप्त होत नाही, याविषयी त्याची खात्री झाली होती. तेव्हा खऱ्या नीतिजीवनाने या दोन सीमाचा, म्हणजे सुखासीन जीवन आणि कठोर क्लेशात्मक जीवन याचा सुवर्णमध्य साधला पाहिजे अशी त्याची श्रद्धा होती. त्याने केलेला पंचशीलांचा उपदेश, म्हणजे अहिंसा, सत्य, अस्तेय इत्यादि तत्त्वाचा उपदेश, हे बौद्ध-मताच्या नीतिविषयक भूमिकेचे वैशिष्ट्य म्हणतां येत नाही; कारण इतर भारतीय दर्शनकारांचा उपदेश याहून वेगळा नाही.

निरीश्वरवाद : बौद्ध-मताचा निरीश्वरवाद हा अनित्यतावाद आणि अनात्मवाद यांचाच परिणाम होय. इतर भारतीय दर्शनकारांनी आत्मा नांवाचें चित्तत्त्व मान्य केले होतें. व्यक्तीच्या ठिकाणी असलेल्या या चित्तत्त्वाला जीवात्मा असें म्हटले गेले, तर विश्वाच्या ठिकाणीं असलेल्या चित्तत्त्वाला म्हणजे विश्वात्म्याला, ईश्वर असे म्हटले गेलें. बौद्ध-मताने आत्मा नांवाचे स्थिर, शाश्वत चित्तत्त्व अमान्य केलें आहे. ईश्वरवादी तत्त्वज्ञाच्या दृष्टीने, विश्वाची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय या तीनहि अवस्था ईश्वरामुळेच शक्य होतात. ईश्वर हा विश्वाचा नियंता आहे. बौद्ध-मताने विश्वांतील सर्व घटना नियत रीतीने घडून येतात हें मान्य केले असलें, तरी नियमन करणारा ईश्वर मान्य केलेला नाही. नीतीचा आधार या दृष्टीनेहि बौद्ध-मताला ईश्वरकल्पना गृहीत मानण्याची आवश्यकता वाटत नाही. कर्मसिद्धान्तानुसार प्रत्येक व्यक्तीला तिच्या बऱ्यावाईट कर्माचीं फळें भोगावी लागतात एवढें मान्य केलें म्हणजे पुरें.

उत्तरकालीन बौद्ध मतांतरांनी ईश्वरकल्पना मान्य केलेली नसली तरी गौतम बुद्ध (तथागत) हाच जणू ईश्वर मानला आहे. ईश्वराला जीं विशेषणें लावली जातात तीं विशेषणें तथागताला लावलेलीं आहेत. याच दृष्टीने धर्मकाय, निर्माणकाय आणि संभोगकाय ही तथागताची तीन रूपें मानलीं आहेत.

बौद्धमताच्या निरीश्वरवादाचा एक अभिप्राय असा की, प्रत्येकाने स्वप्रयत्नाने मुक्ति मिळवावयाची आहे. या त्याच्या यत्नाला ईश्वराचें साहाय्य होत नाही. गौतम बुद्धाच्या अखेरच्या प्रवचनाचा हाच अभिप्राय आहे. यामुळे बौद्धमतामध्ये वस्तुतः भक्तिमार्गाला स्थान नाही;

तथापि उत्तरकालीन बौद्ध मतांतरामध्ये वेगळ्या एका दृष्टीने भक्तिभावाला स्थान दिले गेले आहे.

साराश, गौतम बुद्धाच्या उपदेशामध्ये तत्त्वज्ञानाची केवळ उपेक्षा होती इतकेच नव्हे, तर तत्त्वज्ञानविरोधी भूमिका घेतलेली होती. यामुळे त्याच्या उपदेशामध्ये तत्त्वज्ञानसिद्धान्तांचें सुव्यवस्थित प्रतिपादन नाही, तसें प्राचीन बौद्ध-मतामध्येहि नाही. ज्ञानप्राप्ति हा निर्वाणाचा उपाय मानलेला असूनहि ज्ञानशास्त्रीय प्रश्नांची चर्चा केलेली नाही. मानवाचीं ज्ञानसाधनें कोणती आणि या साधनांनी अंतिम सत्याचें ज्ञान कसे होऊं शकते, या मूलगामी प्रश्नाविषयीचा खुलासा केलेला नाही. विश्वशास्त्राच्या सदर्भात बुद्धाने अनित्यतावाद आणि अनात्मवाद या सिद्धान्तांचें प्रतिपादन केले. अनित्यतावादाची क्षणभंगवादामध्ये परिणति झाली. या विश्वमीमांसेचा अभिप्राय असा की, अंतिमतः सत्ताशून्यत्व (नॉन-बीइंग) हें सत्य नाही, तसे सत्ता (बीइंग) हेंहि सत्य नाही; भवन (बिकमिंग) हें सत्य आहे. नित्यत्व अथवा शाश्वतत्व हें सत्य नाही तसें निःशेषविनाशित्व हेंहि सत्य नाही. परिवर्तनीयत्व हे सत्य आहे. विश्वांतील परिवर्तन यदृच्छेने होत नसून नियतपणें होत असतें. तत्त्वज्ञानचर्चा व्यर्थ आहे असें म्हणतच बुद्धाने वरील सिद्धान्तांचें प्रतिपादन केलें. नीतिविषयक प्रतिपादनांत मात्र त्याने व्यवहारवादी किंवा फलवादी (प्रॅग्मॅटिक) भूमिका स्वीकारलेली दिसते. फारशी तत्त्वचर्चा न करतां त्याने मध्यम-मार्गाचा पुरस्कार केला. नीतितत्त्वांची चर्चा करण्यापेक्षा भिक्षूंसाठी आणि इतर गृहस्थाश्रमी सामान्य जनांसाठी नीतिनियम घालून देण्याकडे त्याने सर्व लक्ष केंद्रित केलेलें दिसतें. त्याने कर्मसिद्धान्त आणि तदनुषंगिक पुनर्जन्म-कल्पना स्वीकारली हें खरे; तथापि या तत्कालीन रूढ कल्पना स्वीकारण्यापलीकडे त्याने विशेष काही प्रतिपादन केलेलें नाही. प्राचीन बौद्ध-मताने स्वीकारलेला निरीश्वरवादहि तर्काधिष्ठित नाही.

उत्तरकालीन बौद्ध मतांतरें : गौतम बुद्धाच्या उपदेशामध्येच बौद्धमताच्या विघटनाची बीजे होती असें म्हणतां येईल. तत्त्वचर्चा व्यर्थ आहे असें त्याने प्रतिपादन केलें हें खरें; तथापि त्याच्या प्रवचनांमध्ये असें दिसतें की, काही तात्त्विक प्रश्नांची उत्तरें देणें अवश्य असूनहि त्याने या प्रश्नांची उत्तरें देण्याचें टाळलें. हे प्रश्न टाळणें त्याच्या अनुयायांना शक्य झालें नाही. अनेक प्रश्नांच्या बाबतीत बुद्धाने मौन बाळगलें होतें. या त्याच्या मौनाचा अर्थ वेगवेगळ्या रीतींनी लावणें शक्य होतें. त्याप्रमाणे बुद्धाच्या अनुयायांनी त्याच्या मौनाचा वेगवेगळा अर्थ लावला. काहींच्या मतें त्याच्या मौनाचा अर्थ असा की, अनुभवाचें क्षेत्र हेंच निश्चित ज्ञानाचें क्षेत्र असून त्याच्यापलीकडे जाण्याचा यत्न व्यर्थ आहे. काहींच्या मतें हा संशयवाद आहे. आपल्याला यथार्थ ज्ञान होतें ही मानवाची समजूत चुकीची आहे; सर्व मानवी ज्ञान संशयास्पद आहे. काहींच्या मतें हा अज्ञेयवाद आहे. अंतिम सत्य अज्ञेय आहे आणि मानवाला ते अज्ञातच राहील. काहींच्या मतें हा गूढवाद आहे. अंतिम सत्य जाणण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे गूढ, साक्षात्कारी अनुभव हा होय. बुद्धाच्या उपदेशातील संदिग्धतेमुळे त्याचे भिन्नभिन्न अर्थ लावणें शक्य झाले बुद्ध स्वतः तात्त्विक चर्चेपासून अलिप्त राहूं शकला; परंतु उत्तरकालीन बौद्ध-मतानुयायांना अलिप्त राहणें शक्य नव्हते. ब्राह्मणधर्मी तत्त्वज्ञांशी वादविवाद होऊ लागल्यानंतर बौद्ध-मतानुयायांना कोणती तरी भूमिका निश्चितपणें स्वीकारणें अवश्य होतें. या आवश्यकतेमुळेहि त्यांच्या तत्त्वचिंतनाला चालना मिळाली आणि त्यांतून अनेक संप्रदाय निर्माण झाले. प्रस्तुत लेखामध्ये बौद्ध-मताच्या सर्वच संप्रदायांचा विचार करावयाचा नसून, फक्त तात्त्विक मतभेद असलेल्या तत्त्वज्ञानात्मक संप्रदायांचाच विचार करावयाचा आहे. या दृष्टीने वैभाषिक, सौत्रांतिक, योगाचार आणि माध्यमिक हे चार संप्रदाय महत्त्वाचे आहेत. हिंदु तत्त्वज्ञांनी बौद्ध-मताचे सर्वास्तित्ववादी, विज्ञानवादी आणि शून्यवादी असे तीनच संप्रदाय मानले आहेत. यांपैकी पहिल्या संप्रदायांत वैभाषिक आणि सौत्रांतिक या दोहोंचा अंतर्भाव होतो. वरील चार संप्रदायांपैकी पहिले दोन हीनयान पंथाचे असून, उरलेले दोन महायान पंथाचे आहेत.

वैभाषिक : बुद्धाच्या निर्वाणानंतर त्याच्या अनुयायांमध्ये अनेक मतभेद उत्पन्न झाले. हे मतभेद मिटविण्यासाठी राजा कनिष्काच्या कारकीर्दीमध्ये एक धर्मपरिषद् भरविली गेली. या परिषदेंत शास्त्रग्रंथांमध्ये काही बदल केले गेले आणि अभिधर्मपिटकावर विभाषा नांवाची टीका रचिली गेली. ही टीका प्रमाण मानणाऱ्या अनुयायांना वैभाषिक असें नाव मिळाले.

वैभाषिक हे सर्वास्तित्ववादी आहेत. याचें प्रतिपादन असें की, सर्व ज्ञेय वस्तूंना अस्तित्व आहे, इतकेच नव्हे तर त्या वस्तूचें अस्तित्व ज्ञातृनिरपेक्ष आहे. तेव्हा वैभाषिक हे वस्तुवादी आहेत. त्यांच्या मते बाह्य जगातील जड वस्तूना जसें खरोखर अस्तित्व असतें, तसें अंतर्विश्वांतील मानस घटकांनाहि असतें. सत्तेच्या मूलघटकाना 'धर्म' अशी संज्ञा दिली गेली आहे. वैभाषिकांनी या निरवयव मूलघटकाचें अभिधर्मकोशामध्ये दिलेले वर्गीकरण स्वीकारिलें आहे. वैभाषिकांच्या दृष्टीने अंतिमतः सत्ता ही एक नसून अनेकरूप आहे. तेव्हा वैभाषिक अनेकत्ववादी आहेत.

वैभाषिकांच्या मतें, प्रत्यक्ष आणि अनुमान ही यथार्थ ज्ञानाची साधनें (प्रमाणें) होत. बाह्य वस्तूंचे प्रत्यक्ष या साधनाने ज्ञान होतें, या त्यांच्या सिद्धान्ताला सर्वास्तित्ववादी सौत्रांतिकांचा विरोध आहे वैभाषिक असें प्रतिपादन करतात की, बाह्य वस्तु प्रत्यक्ष-गोचर नसून अनुमानाने जाणण्यासारख्या आहेत असे म्हणणें योग्य नाही, कारण बाह्य वस्तूचें प्रत्यक्ष-ज्ञान शक्य नसेल तर त्यांचें अनुमानहि शक्य होणार नाही. वैभाषिकाच्या या दृष्टिकोणाला बाह्यार्थ-प्रत्यक्षवाद असें नांव आहे.

वैभाषिकांच्या वरील सिद्धान्तांवर इतर बौद्ध-मतसंप्रदायांनी अनेक आक्षेप घेतले असून हे सिद्धान्त अमान्य केलेले आहेत.

सौत्रांतिक : खिस्ती शकाच्या दुसऱ्या शतकात होऊन गेलेला बौद्ध तत्त्वज्ञ कुमारलब्ध या सौत्रांतिक संप्रदायाचा प्रणेता मानला जातो. या संप्रदायाने अभिधर्मपिटकाऐवजी सुत्तपिटक हें प्रमाण मानलें. सुत्तपिटकामध्ये बुद्धवचनांचा संग्रह असल्याने ती वचने प्रमाण म्हटलीं पाहिजेत (सुत्त–बुद्धवचन, सुत्तान्त–बुद्धवचनांचा सुनिश्चित अभिप्राय), या त्यांच्या भूमिकेवरून त्यांना 'सौत्रांतिक' असें नांव पडलें. वसुबंधूचा *अभिधर्मकोश* आणि त्यावरील *'व्याख्या'* यामध्ये सौत्रांतिकांच्या सिद्धान्तांचा वृत्तान्त आढळतो.

वैभाषिकांप्रमाणे सौत्रांतिकहि सर्वास्तित्ववादी आहेत. दोघांच्याहि मते ज्ञेय वस्तूंचें अस्तित्व ज्ञातृनिरपेक्ष असतें. सौत्रांतिक संप्रदाय हा वैभाषिकांहून अधिक प्रगत म्हटला जातो; कारण जो सर्वास्तित्ववाद

वैभाषिकांनी आग्रहाने (डॉगमॅटिकली) स्वीकारला आहे त्याच्या समर्थनासाठी सौत्रांतिकांनी अनेक युक्तिवाद केले आहेत. बाह्य जगांतील ज्ञेय वस्तूंचें अस्तित्व मान्य केलें पाहिजे; कारण (१) या ज्ञेय वस्तु आपणांहून भिन्न आहेत अशी ज्ञात्याची जाणीव असते. (२) अशा वस्तूंचें बाह्य अस्तित्व मानल्याखेरीज या जाणिवेची उपपत्ति लागत नाही. बाह्यवस्तूंची संवेदनें म्हणजे त्या वस्तूंमुळे उद्भवलेल्या भिन्न आकारांच्या बोधावस्था होत. या बोधावस्था विविध बाह्यवस्तूंचें प्रातिनिधिक आकार होत. ज्ञात्याला या बोधावस्थांचें साक्षात् ज्ञान होतें आणि त्यावरून बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाचें अनुमान करतां येतें. तेव्हा सौत्रांतिक हे बाह्यार्थानुमेयवादी होत. वस्तूंच्या क्षणमात्र अस्तित्वाचा सिद्धान्त स्वीकारला म्हणजे बाह्य वस्तु अनुमानानेच जाणण्यासारख्या आहेत हें मान्य करावे लागतें. वैभाषिकांप्रमाणे सौत्रांतिकांनीहि प्रत्यक्ष आणि अनुमान हीं दोन ज्ञानसाधनें मान्य केलीं आहेत.

वैभाषिकांप्रमाणे सौत्रांतिकहि अनेकत्ववादी आहेत; तथापि वैभाषिकांनी स्वीकारिलेलें सत्तेच्या मूलघटकांचें वर्गीकरण सौत्रांतिकांना मान्य नाही. वैभाषिकांच्या ७५ 'धर्मां' ऐवजी सौत्रांतिकांनी ४३ 'धर्मां'चें रूप-वेदना-संज्ञा-विज्ञान-संस्क र असें पंचविध वर्गीकरण मानलें आहे.

योगाचार : मैत्रेयनाथ हा योगाचार संप्रदायाचा संस्थापक मानला जातो. याचा शिष्य असंग आणि असंगाचा बंधु वसुबंधु हे दोघे योगाचार संप्रदायाच्या मूळ भूमिकेचे पुरस्कर्ते होत. असंगाचे महायानसूत्रालंकार, मध्यान्तविभाग, धर्मधर्मताविभंग आणि वसुबंधूची विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि हे योगाचार संप्रदायाचे प्रमुख ग्रंथ म्हणतां येतील. कालांतराने योगाचार आणि सौत्रांतिक या संप्रदायांच्या सम्श्लेषणाने योगाचार संप्रदायाला वेगळें स्वरूप प्राप्त झालें. या स्वरूपावर माध्यमिक संप्रदायांच्या सिद्धान्तांचाहि परिणाम झाला. योगाचार या नांवाचा मूलार्थ 'योगाचें, म्हणजे योगमार्गाचें, आचरण करणारा' असा आहे. योगसमाधीच्याद्वारा अंतिम सत्याचें साक्षात् ज्ञान मिळवून मोक्षाप्रत जातो तो योगाचार. या दृष्टीने योगाचार हें या संप्रदायाचें नांव तितकेसें अन्वर्थक वाटत नाही हिंदु तत्त्वज्ञांनी या संप्रदायाला 'विज्ञानवादी' असें नांव दिले आहे ते अधिक योग्य दिसतें.

या संप्रदायाने बाह्य जगांतील स्वतंत्र ज्ञेय वस्तूंचें अस्तित्व नाकारतांना पुढील युक्तिवाद केले आहेत : (१) भ्रम, स्वप्नें यांसारख्या अनुभवांवरून असें दिसते की, बाह्य वस्तु अस्तित्वांत नसतांनाहि अनुरूप अनुभव येऊं शकतो. (२) बोध आणि बोधविषय हे नियतपणें एकत्र असतात. ज्याचा बोध झालेला नाही अशा बोधविषयाची कल्पनाहि करतां येत नाही. (३) एखाद्या बोधावस्थेचें बोधाबाहेरील एखाद्या वस्तूशी सारूप्य असतें असें मानणें सयुक्तिक नाही. (४) वासनांमुळे बोधावस्थांना विविध आकार प्राप्त होतात आणि–आपणांस अनुरूप अनुभव येतो असें मानल्याने आपल्या अनुभवाच्या सर्व वैशिष्ट्यांचा समर्पक खुलासा होतो. 'विज्ञान' (म्हणजे बोध) हे एकमेव सत्य असून, ज्ञानव्यापारामध्ये आपण बोधावस्थांवर द्रव्यत्वाचा आरोप करतों. विज्ञान हेच ज्ञाता, ज्ञेय आणि ज्ञान या त्रिविध रूपांनी भासतें.

विज्ञान हें एकमेव सत्य आहे, या सिद्धान्ताला 'विज्ञानवाद' असें नांव आहे. या सिद्धान्ताने चित्त आणि चैत्त यांखेरीज भौतिक वस्तूंचें अस्तित्व नाकारलें असल्याने हा चिद्वादी सिद्धान्त होय योगाचारांच्या मतें, 'आलयविज्ञान' ही अंतिम सत्ता एखाद्या नदीच्या प्रवाहाप्रमाणे असून, वासनांमुळे आत्मा, जडद्रव्य इत्यादि कल्पना उद्भवतात. खरोखर आत्मा नांवाची काही स्वतंत्र वस्तु नाही, तसे 'धर्म' नांवाचे सत्तेचे काही मूलघटकहि नाहीत. याप्रमाणे योगाचारांनी पुद्गलनैरात्म्य आणि धर्मनैरात्म्य प्रतिपादिले आहे. सर्व वस्तु परिकल्पित, परतंत्र आणि परिनिष्पन्न आहेत, हा प्रतीत्यसमुत्पादसिद्धान्ताचा अभिप्राय आहे. जेव्हा चित्ताला कोणत्याहि बोधविषयाचा आधार नसतो तेव्हा चित्तगोचर असें काही नसल्याने, चित्त हे स्वतःचाच आश्रय करतें. या अवस्थेला विज्ञप्तिमात्रता किंवा विज्ञानमात्रता असें नांव आहे. योगसमाधीने आणि प्रज्ञेने ही अवस्था साध्य होते.

माध्यमिक : ख्रिस्ती शकाच्या दुसऱ्या शतकांत होऊन गेलेला प्रसिद्ध बौद्ध तत्त्वज्ञ नागार्जुन हा माध्यमिक सप्रदायाचा सर्वश्रेष्ठ पुरस्कर्ता मानला जातो. मूलमध्यमककारिका, शून्यतासप्तति, युक्तिषष्ठिका, विग्रहव्यावर्तनी इत्यादि सहा ग्रंथांपैकी मूलमध्यमककारिका हा नागार्जुनाचा प्रमुख ग्रंथ असून तो माध्यमिक संप्रदायाचा शास्त्रग्रंथ होय. यावर रचिलेल्या अनेक टीकांपैकी सहाव्या शतकांतील चंद्रकीर्तीची प्रसन्नपदा ही प्रमाण मानली जाते. माध्यमिक संप्रदायाचे कालांतराने दोन उपपंथ उदयास आले. त्यांपैकी प्रासंगिक पंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता आर्यदेव होता, तर स्वातंत्रिक पंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता भावविवेक हा होता. गौतम बुद्धाने आपल्या उपदेशाला 'मध्यममार्गाचा उपदेश' असें म्हटलें. 'अस्ति' आणि 'नास्ति' या शब्दांनी निर्दिष्ट होणारे दृष्टिकोण, चिर-अस्तित्ववाद आणि अत्यंताभाववाद हे ऐकांतिक असून मध्यम दृष्टिकोण हा सत्य आहे असा त्याचा अभिप्राय असावा. या मध्यममार्गाचे खरे अनुयायी म्हणविणारे ते माध्यमिक होत.

नागार्जुनाने केलेल्या युक्तिवादांचा आणि त्याने प्रतिपादन केलेल्या 'शून्य' या तत्त्वाच्या अभिप्रायाविषयी विद्वानांचे मतभेद आहेत. एका पक्षाने केलेल्या अर्थविवरणानुसार, नागार्जुनाच्या युक्तिवादांचा अभिप्राय असा की, कोणत्याहि वस्तूला खरी सत्ता नाही. कोणतीहि वस्तु स्वतंत्र, स्वभावयुक्त नाही. तेव्हा सत्ताशून्यत्व हेच अंतिम सत्य होय. म्हणजे नागार्जुनाचा दृष्टिकोण मूलार्थाने शून्यवादी किंवा अभाववादी दृष्टिकोण आहे. याच दृष्टीने नागार्जुनाने कोणतेंहि ज्ञानसाधन अंतिमतः प्रमाण मानलेलें नाही. सृष्टीचा पसारा ही एक माया आहे आणि आपल्याला येणारा जगताचा अनुभव स्वप्नवत् आहे. तथागत आणि निर्वाण ह्या बौद्ध-मताच्या मूलभूत कल्पनाहि यांतून वगळलेल्या नाहीत.

दुसऱ्या एका पक्षाने केलेल्या अर्थविवरणानुसार, नागार्जुनाने अभाववादाचें अथवा सत्ताशून्यत्वाचें प्रतिपादन केलेलें नाही. त्याच्या सर्व युक्तिवादांचा अभिप्राय असा की, विश्वांतील वस्तुमात्राची सत्ता सापेक्ष आहे; आणि जे केवळ सापेक्षतः सत्य आहे तें अंतिम सत्य असणें शक्य नाही. अद्वैत वेदान्ताने प्रतिपादिलेल्या ब्रह्म या अंतिम तत्त्वाप्रमाणे, नागार्जुनाने प्रतिपादिलेलें शून्यतत्त्व हें अद्वितीय आणि अनिर्वचनीय आहे. सामान्यतः स्वीकारली गेलेली ज्ञानसाधनें हीं सापेक्ष सत्तेच्या ज्ञानाचीं साधनें असल्याने ती अंतिमतः प्रधान नाहीत.

एका दृष्टीने पाहतां, माध्यमिक संप्रदाय हा शून्यवादी आणि सशयवादी आहे. म्हणून हिंदु तत्त्वज्ञांनी माध्यमिकांना 'वैनाशिक' म्हटलें आहे; उलटपक्षी, दुसऱ्या एका दृष्टीने पाहतां, माध्यमिक संप्रदाय हा

एकत्ववादी, निरुपाधिकतत्त्ववादी आहे. या निरुपाधिकतत्त्वाचें ज्ञान एका गूढ अनुभवद्वारा होते असा माध्यमिकांचा अभिप्राय दिसतो. तेव्हा माध्यमिक हे संशयवादी नसून गूढवादी आहेत. नागार्जुनाने व्यवहार आणि परमार्थ, संवृतिसत्य आणि परमार्थसत्य यांमध्ये केलेला भेद वरील अभिप्रायाचा आहे परपक्षखंडन हें नागार्जुनाच्या युक्तिवादाचे एकमेव उद्दिष्ट असल्याने, बहुधा त्याच्या युक्तिवादांचा अभिप्राय नि.संदिग्ध नाही. त्याने स्वीकारिलेल्या 'असंगपद्धती'मुळे हिंदु तत्त्वज्ञांनी माध्यमिकाना *'वैतण्डिक'*, म्हणजे स्वपक्ष-स्थापन करण्याऐवजी केवळ परपक्षखंडन करणारे, असे म्हटले आहे. नंतरच्या माध्यमिकांपैकी काही असंगपद्धतीशी एकनिष्ठ राहिले ते प्रासंगिक आणि ज्यांनी स्वतंत्र युक्तिवादांचा, म्हणजे स्वमतप्रस्थापनाचा, प्रयत्न केला ते स्वातंत्रिक होत.

संदर्भ-ग्रंथ : वॉर्ड, सी. एच. एस : बुद्धिझम, २ खं. (लंडन, १९४८, १९५२); कीथ, ए. बी. : *बुद्धिस्ट फिलॉसफी इन इंडिया अँड सिलोन* (वाराणसी, १९२३; आ. ४, १९६३); राधाकृष्णन, एस : *इंडियन फिलॉसफी, खं १* (लंडन, १९२३; सुधा. आ. २, १९२७); मूर्ति, टी. आर. व्ही. : *दि सेंट्रल फिलॉसफी ऑफ बुद्धिझम* (लंडन, १९५५).

भा. ग. केतकर

तत्त्वज्ञान, ब्राह्मणें व आरण्यकें —: संहितानंतरचा वैदिक वाङ्मयाचा महत्त्वाचा भाग 'ब्राह्मण' हा होय. यात आरण्यक आणि उपनिषद् याहि भागांचा बराचसा समावेश होतो. तथापि तत्त्वज्ञानाच्या विवेचनाच्या दृष्टीने उपनिषद्-विभागाला स्वतंत्र स्थान देणे सोईचें व आवश्यकहि आहे; म्हणून येथे आपण ब्राह्मण व आरण्यक या दोन विभागाचाच विचार करणे योग्य होईल.

ब्राह्मण म्हणजे काय ? : ब्राह्मण (आरण्यक) विभागाचा विचार करण्यापूर्वी ब्राह्मण म्हणजे काय याविषयी विचार करणें आवश्यक आहे वैदिक वाङ्मयाच्या संहितोत्तर विभागाला दिल्या गेलेल्या ब्राह्मण या नावाचें दोन-तीन प्रकारे स्पष्टीकरण केलेलें आढळतें. ब्राह्मण म्हणजे ब्रह्मवेत्ता, म्हणजेच वेद जाणणारा. ब्रह्मन् (पुं.) याचाहि अर्थ ब्रह्मा नांवाचा ऋत्विज किंवा ब्राह्मण असा आहे. या ब्राह्मणाने किंवा ब्रह्म्याने यज्ञासंबंधीच्या विविध प्रश्नांबाबत व्यक्त केलेले मत म्हणजे ब्राह्मण, व अशा मताचा संग्रह ज्या ग्रंथांत झालेला आहे, ते ब्राह्मण ग्रंथ; किंवा ब्रह्मन (नपु.) याचा अर्थ मंत्र म्हणजे संहितांत अंतर्भूत असलेले वाक्यसमूह. यांचें स्पष्टीकरण म्हणजे ब्राह्मण, व हें स्पष्टीकरण ज्यांत संकलित झालें आहे, ते ब्राह्मण-ग्रंथ. मंत्रांचें हें स्पष्टीकरण यज्ञशास्त्रदृष्ट्याच झालेलें आहे, ही गोष्ट ध्यानांत घेतली म्हणजे ब्राह्मण या नांवाची ही दुसरी व्युत्पत्ति पहिलीहून फारशी भिन्न नाही असें दिसून येईल. स्थूलमानाने संहितांमधील मंत्रांचें यज्ञशास्त्रदृष्ट्या ब्राह्मणांनी केलेले विवेचन ज्या ग्रंथांत आढळतें, ते ब्राह्मण-ग्रंथ होत असे म्हणण्यास हरकत नाही.

ब्राह्मण-वाङ्मयाचा विस्तार व उपलब्ध ग्रंथ : वेद चार असून प्रत्येक वेदाच्या अनेक शाखा आहेत. या प्रत्येक शाखेंत संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक आणि उपनिषद् असे चार ग्रंथ होते. या सर्व वेदांचे सर्व शाखांतील सर्व प्रकारचे ग्रंथ म्हणजे वैदिक वाङ्मय होय. कालांतराने काहीना काही कारणाने या अफाट वाङ्मयातील कित्येक ग्रंथ लुप्त झाले; व आता आपणांस काही शाखातील काही मोजके ग्रंथच उपलब्ध आहेत, पण त्यांचाहि विस्तार काही कमी नाही.

सर्व शाखांचे नाहीत, तरी सर्व (म्हणजे चारहि) वेदांचे ब्राह्मण-ग्रंथ उपलब्ध झालेले आहेत. त्यांपैकी महत्त्वाच्या ग्रंथांचाच येथे विचार करावयाचा आहे. ऋग्वेदाचे ऐतरेय व कौषीतकि (किंवा शांखायन); यजुर्वेदाचे तैत्तिरीय व शतपथ; सामवेदाचे ताण्ड्य (= प्रौढ किंवा पंचविंश), जैमिनीय व छान्दोग्य; आणि अथर्ववेदाचा गोपथ असे आठ ब्राह्मण-ग्रंथ विशेष महत्त्वाचे मानले जातात.

ब्राह्मण-वाङ्मयाच्या कालमर्यादा : स्थूलमानाने विचार करतां ब्राह्मणांचा काल म्हणजे संहितांनंतरचा काल होय; तथापि काटेकोरपणाने पाहिले असता हे विधान बरोबर ठरणार नाही. संहितांचा काळ नेमका कोठे समाप्त होतो व ब्राह्मणांचा कोठे सुरू होतो हे सांगणे अशक्य आहे. संहिता-काळाचा शेवट व ब्राह्मण-काळाचा प्रारंभ हे एकमेकात इतके गुंतलेले आहेत की, ब्राह्मण-वाङ्मयातील प्रारंभीचे ग्रंथ व संहिता-वाङ्मयांतील शेवटचे ग्रंथ हे समकालीन असणें अशक्य नाही. किंबहुना आद्य ब्राह्मण-ग्रंथ अंतिम संहिता-ग्रंथाच्या आधीचा असणेहि शक्य आहे.

शिवाय संहिता-ग्रंथांप्रमाणेच कोणताहि ब्राह्मण-ग्रंथ घेतला तर तो सर्व एकाच काळी अथवा एकाच कर्त्यानें केलेला आहे असे नसून, तो भिन्न-भिन्न काळी भिन्न-भिन्न कर्त्यांनी रचिलेल्या अनेक घटकांनी मिळून बनलेला आहे असें आढळून येईल. म्हणूनच कोणत्याहि विशिष्ट अशा सर्व ब्राह्मण-ग्रंथाचा एकच काळ निश्चित करणें शक्य नाही. या ग्रंथांचा काळ भागश. व तोहि स्थूलमानाने ठरविणेंच काय ते शक्य आहे.

तथापि सामान्यतः गोपथ (ब्राह्मण-वाङ्मयांतील सर्वानुमतें शेवटचा ग्रंथ) निरुक्तकार यास्काच्या पूर्वीचा आहे व विस्तार, भाषा, भौगोलिक संदर्भ, विचारांची परिणति इत्यादि अनेक दृष्टींनी विचार करतां हे वाङ्मय तयार होण्यास निदान सात-आठ शतकें लागली असावीत असे म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही; परंतु असें असलें तरी ब्राह्मण-वाङ्मयाची अंतिम मर्यादा अनिश्चित आहे; व ती व ीच मागे जाणेहि अगदी शक्य आहे हें ध्यानांत घेणें योग्य होईल.

प्रमुख ब्राह्मण-ग्रंथांचा स्थूल परिचय : ऐतरेय ब्राह्मण : महिदास ऐतरेय (इतरेचा पुत्र) याला देवतांच्या प्रसादाने स्फुरलेला ग्रंथ म्हणून याचें नाव ऐतरेय असे एका आख्यायिकेत सांगितलें आहे. यांत पांच अध्यायांची एक याप्रमाणे आठ पंचिका (= ४० अध्याय) आहेत. यांत अग्निष्टोम, गवामयन, द्वादशाह, अग्निहोत्र इत्यादि यागांची सविस्तर माहिती आलेली असून, तदनुषंगाने बरेच अवांतर विषयहि आलेले आहेत. हा ऋग्वेदाचा ग्रंथ असल्यामुळे साहजिकच त्यांत हौत्रकर्म व ऋग्वेदातील मंत्रांचा विनियोग याचा प्रामुख्याने विचार आहे. यातील सोमयागाशीं संबद्ध असलेला भाग मूळचा असून अवांतर विषय असलेला भाग मागाहून जोडलेला असावा असें मानलें जातें. यांमध्ये यज्ञसंस्थेचे चढउतार, यज्ञाची उत्क्रांति, विश्वाची उत्पत्ति, इत्यादीविषयक अनेक प्रकारच्या कथा आल्या असून, अवतार-कल्पनेच्या सूचक अशाहि कथा आलेल्या आहेत. शूद्रापुत्र कवष ऐलूषाची कथा तत्कालीन वर्णव्यवस्थेच्या दृष्टीने उद्बोधक आहे; तसेंच शुनःशेपकथेलाहि पुरुषमेधाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने विशेष महत्त्व आहे.

कौषीतकि (शांखायन) ब्राह्मण : याचे एकंदर तीस अध्याय असून त्यांतहि ऐतरेय ब्राह्मणाप्रमाणेच अग्न्याधान, अग्निष्टोम, दर्शपूर्णमास, चातुर्मास्य इत्यादि यागांचें सविस्तर विवेचन आलेलें आहे. याप्रमाणे विषयदृष्ट्या हा ग्रंथ ऐतरेय ब्राह्मणासारखाच असला तरी यातील मांडणीमात्र अधिक सुसंगत अशी आहे. त्याचप्रमाणे ऐतरेयाच्या मानाने यांत पाल्हाळहि अगदी कमी आहे. यावरून व इतरहि अनेक गमकांवरून हा ग्रंथ ऐतरेय ब्राह्मणांतील कालदृष्ट्या अगोदरच्या भागाच्यानंतरचा असावा असें अनुमान करतां येतें. यांत कौषीतकीची मते ग्राह्य व प्रमाणभूत मानली असली तरी हा ग्रंथ कौषीतकीचा आहे, असें निश्चयाने म्हणतां येत नाही. शांखायन हे दुसरें नांवहि याचेंच द्योतक आहे; तथापि, शांखायन हे नांव या ग्रंथांत मुळीच आढळत नाही हेंहि ध्यानंत घेणें आवश्यक आहे.

तैत्तिरीय ब्राह्मण (कृष्ण यजुर्वेद) : याचे पंचवीस प्रपाठक तीन कांडांत विभागलेले आहेत. हा संपूर्ण ग्रंथ तैत्तिरीय कृष्ण यजुर्वेदाच्या संहितेचा उत्तर भागच म्हणतां येईल. यांतहि अग्न्याधान, गवामयन, इत्यादिकांचें सविस्तर वर्णन असून इतरहि अनेक विषय आलेले आहेत. अवतारकथासूचक अशा कथांखेरीज इतरहि अनेक कथा त्यात आलेल्या असून शिवाय वर्णव्यवस्था, वेदकालीन ज्योतिःशास्त्र इत्यादीविषयीहि माहिती यांत आढळते. पुरुषमेधाचा उल्लेख यांत प्रथमच आला असून त्या पशूचें वर्णनहि एका प्रपाठकांत आलें आहे. यज्ञशास्त्राची घटना नवीन आहे, यावद्दलच्या अनेक पुराव्यांपैकी हा एक आहे.

शतपथ ब्राह्मण (शुक्ल यजुर्वेद) : सर्व ब्राह्मण-ग्रंथांत हा फार महत्त्वाचा व प्रसिद्ध असा ग्रथ आहे. काण्व आणि माध्यदिन अशा दोन पाठांत हा ग्रंथ उपलब्ध असून, त्याची अनुक्रमें १७ व १४ काडें आहेत. याचे एकूण शंभर अध्याय आहेत. पैकी साठ अध्याय म्हणजे पहिलीं नऊ कांडे हा वेगळा भाग असावा व बाकीची पाच कांडें त्याला मागाहून जोडली गेली असावीत असा तर्क आहे. तसेंच कांडें सहा ते दहामध्ये शांडिल्याला महत्त्व असून इतर कांडात याज्ञवल्क्य प्रमाणभूत मानलेला दिसतो. भाषादृष्ट्याहि या दोन भागांत बराच फरक आढळून येतो. अशा अनेक कारणांवरून या विशाल व सर्वमहान् ग्रंथाचे विविध स्तर ठरविण्याचे प्रयत्न झालेले आहेत; तथापि हे स्तर एकमेकांत इतके गुंतलेले अ हेत की, ते पूर्णपणें एकमेकांपासून अलग करणें अशक्य आहे. या ब्राह्मणांत कृत्तिका पूर्व दिशेला स्थिर असल्याचा उल्लेख आला आहे, त्यावरुन त्याचा काळ इ. स. पूर्व ३००० ठरविण्याचा प्रयत्न झालेला आहे; परंतु हा ग्रंथ एककालीन व एककर्तृक आहे असें म्हणणें अशक्य असल्यामुळे, कोणत्याहि एका गमकावरून या समग्र ग्रंथाचा काळ ठरविणे योग्य ठरणार नाही.

विषयाच्या दृष्टीने पाहतां शतपथ ब्राह्मणास अग्रस्थान द्यावें लागेल. ब्राह्मण वाङमयाचे सर्व गुणदोष यांत अगदी भरपूर प्रमाणांत पाहावयास मिळतात. काल्पनिक, रूपकात्मक, यज्ञविषयक, अवतारकल्पनासूचक, नीतिविषयक, व्यवहारचातुर्यविषयक अशा विविध प्रकारच्या मनोरंजक व उद्बोधक कथा त्यांत पानोपान विखुरलेल्या आहेत. ह्या कथा म्हणजे पारमार्थिक तर्कवितर्कांच्या रुक्ष वाळवंटांतील पुष्पलतायुक्त ओलवणीच होत. पुरुरवा, उर्वशी, मनु आणि जलप्रलय या प्रसिद्ध कथा याच ग्रंथांत आहेत. यांशिवाय यज्ञाचें प्राचीनत्व, त्याचे बरेवाईट दिवस, त्याची विविध प्रकारची उत्क्रांति, जुन्या कालबाह्य झालेल्या कल्पना व त्यांच्याऐवजी रूढ झालेल्या नवीन कल्पना, यज्ञानुष्ठानांत कळत न कळत घडून येणारे विविध दोष व त्यांची प्रायश्चित्तें, यज्ञसंबद्ध अशा दीक्षा, व्रत, मौन, उपवास इत्यादि अनेक महत्त्वपूर्ण विषय त्यांत आलेले आहेत; पण त्याचबरोबर आपाततः निरर्थक व केवळ कल्पनेवर आधारलेल्या आणि तर्कदुष्ट अशाहि गोष्टी, आपाततः अनैतिक वाटणाऱ्या कथा, कित्येक समीकरणें, व्युत्पत्ति, एखाद्या कृतीच्या समर्थनार्थ सांगितलेल्या कथा, अनेकदा केवळ कल्पनेवर आधारलेलें बंधुतानामक तत्त्व इत्यादि जागजागी आढळतात. अशा भल्याबुऱ्यांच्या गळाठ्यांतून भले शोधून काढणें अत्यंत अवघड व वाईटमात्र पदोपदी सहज आढळणार! यामुळे अशा वाङमयाबद्दल सकृद्दर्शनी उद्वेग व तिरस्कार न वाटला तरच नवल; परंतु नेटाने चाळणी लावून अवलोकन करणारास त्यांत फार मोलाचा ठेवा दिसून त्याबद्दल अत्यादर वाटल्याशिवाय राहणार नाही. या वाङमयाबाबत अभ्यासकांचा प्रथम असलेला बराचसा प्रतिकूल ग्रह व नंतर हळूहळू होत गेलेला अनुकूल ग्रह या दोहोंचाहि चांगला उलगडा या वाङमयातील समिश्र विषयाकडे लक्ष गेले की आपोआपच होतो.

तांड्यमहाब्राह्मण (पंचविंशब्राह्मण अथवा प्रौढ ब्राह्मण) : या ब्राह्मणाची ही तीन नावें असून ती अनुक्रमे तांडिया कर्त्याच्या नांवावरून, प्रपाठक (अध्याय) संख्येवरून, व विस्तारावरून पडलेलीं आहेत. यांत प्रथमतः उद्गात्याने गावयाच्या यजुर्मंत्रांचा संग्रह करून ते गाण्याच्या विविध पद्धति (विष्टुति) सांगितल्या आहेत (प्र. १–३). त्यानंतर गवामयन, ज्योतिष्टोम, उक्थ्य, अतिरात्र इत्यादि यागांची माहिती देऊन पुढे सोमप्रायश्चित्ते सांगितलेलीं आहेत (प्र. ४–९). बाकीच्या अध्यायात द्वादशाह, एकाह, अहीन व सत्र यांचें सविस्तर विवेचन केले आहे. याचे जैमिनीय ब्राह्मणाशी विषयदृष्ट्या फार साम्य आहे; तथापि या दोन ब्राह्मणांचें पौर्वापर्य निश्चित ठरविणें अद्यापि शक्य झालेले नाही. याच्या सतराव्या अध्यायांत व्रात्य-यक्ष-स्तोमाचें जें वर्णन आलें आहे, तें विशेष बहारीचें आहे. ह्या यज्ञसंस्काराने हीन, पतित लोकांना पावन करून ब्राह्मणवर्गात घेत असत.

जैमिनीय ब्राह्मण . याची तैत्तिरीय ब्राह्मणाप्रमाणेच तीन कांडें असून त्यांत एकूण सुमारें बाराशे खंड आहेत. यांतहि तांडवमहाब्राह्मणाप्रमाणेच सर्व विषय आलेले आहेत; परंतु त्यांचा क्रम व मांडणी यांत बराच फरक आहे. परंतु या (व तांड्य) ब्राह्मणांतहि शतपथांतल्याप्रमाणेच भल्याबुऱ्या सर्व गोष्टी आढळून येतात. भाषादृष्ट्या व इतरहि अनेक दृष्टींनी याचा अभ्यास अद्यापि व्हावयाचा आहे. तो झाला म्हणजे हे दोनहि ग्रंथ शतपथाप्रमाणेच महत्त्वाचे आहेत असें स्पष्ट दिसून येईल.

छांदोग्य ब्राह्मण : यालाच मंत्र–(उपनिषद्)–ब्राह्मण असें सार्थ नांव आहे. याचे दोन प्रपाठक असून त्यांत प्रत्येकी आठ खंड आहेत. यांत प्रामुख्याने गृह्यकर्मांत विनियोग असलेल्या मंत्रांचें विवरण आलेले आहे. श्रौत-यागांबाबत यांत काही विवेचन नाही व गृह्यकर्माबाबतचेच मंत्र चर्चिले आहेत हा या ग्रंथाचा विशेष होय. याच्यापुढे आठ प्रपाठक

आहेत ते बृहदारण्यकोपनिषद् या नांवाने उल्लेखिले जातात. गृह्यकर्माचें महत्त्व ज्या लोकात अथवा कालखंडांत विशेष होतें अशा लोकात अथवा कालखडांत हा ग्रंथ झाला असला पाहिजे हे उघड आहे.

गोपथ ब्राह्मण : याचे अनुक्रमे पांच व सहा अध्याय असलेले असे दोन खंड असून, पहिल्या (पूर्व) खंडात ब्रह्मा नांवाच्या ऋत्विजाचें महत्त्व प्रस्थापित करण्याचा व विवविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. दुसऱ्या (उत्तर) खडांत यज्ञाचें सामान्यतः विवरण आलेले आहे. इतर ब्राह्मणाप्रमाणे यांत निरनिराळ्या यागाचे सविस्तर व खुलासेवार विवेचन आढळत नाही. यामुळे याचे स्वरूप इतरांच्या तुलनेने कमी प्रतीचे वाटते, तथापि यातहि काही लक्ष वेधून घेणाऱ्या कथा, अर्वाचीन वाटण्यासारख्या व्युत्पत्ति, बहुतेक सर्व गृह्यसंस्कार इत्यादि गोष्टी आल्या आहेत. यांमुळे व विशेषत. ऐतरेय, शतपथ, पंचविंश इत्यादि ब्राह्मणातून काही भाग यांत घेतलेले आढळतात, यामुळेहि या ब्राह्मणाचा अभ्यास मनोरजक ठरेल. गृह्यसंस्कारांच्या उल्लेखामुळे या ग्रंथाची छांदोग्य-ब्राह्मणाशी तुलना करून पाहणेंहि उपयुक्त ठरण्याची शक्यता आहे.

इहलोक व ऐहिक जीवन यांविषयी विचार : संहितांप्रमाणेच ब्राह्मणातहि इहलोक ध्रुवच मानलेला आढळतो. निदान त्याच्या मिथ्यात्वाची व म्हणून उपेक्षणीयत्वाची कल्पना त्यांत तिळमात्र आढळत नाही. ऐहिक जीवन सुखदु.खांनी अथवा इष्टानिष्टानी व्यापिलेलें आहे. त्यातील दु खांचा किंवा अनिष्टाचा परिहार करून सुख किंवा इष्ट प्राप्त करून घेणे हेच या आयुष्यांतील ध्येय आहे. संपूर्ण म्हणजे शभर वर्षे आयुष्य मानवाच्या वाटचाला आलेले आहे. ते सर्व व्यवस्थित-पणे जगून शरीर जरा-मृत्यूच्या स्वाधीन करणें ही मानवी जीविताची इतिकर्तव्यता होय. त्यापूर्वीच आत्महत्या करणें हें पाप असून त्याची दुष्फळे मानवाला भोगावी लागतात असा विचार या वाङ्मयात आढळतो.

सुखपूर्ण व यशस्वी जीवनाची कल्पना : आयुष्यांत मानवाला रोगराई, सकटे, अपमृत्यु, अत कलह, स्वकीय व परकीय शत्रु इत्यादि अनेक गोष्टी दुःखी करतात; परतु या सर्व गोष्टी दूर केल्या तरी तेवढयाने मानवाचे जीवन सुखपूर्ण होईलच असे नाही. त्यासाठी त्याला भरपूर पाऊस, पाणी, गुरेढोरे, शू' पुत्र, सर्व प्रकारची समृद्धि, मनासारखी व प्रेमळ पत्नी स्वकीय-परकीयांचा विश्वास व त्यांच्यामध्ये मानाचे स्थान, आपला उद्योग (आपली गादी , पुढे नीट चालवील अशी पुत्रसतति इत्यादि अनेक गोष्टीची आवश्यकता असते व हें सर्व मानवाला सहजप्राप्य नसून त्यासाठी त्याने योग्य व आवश्यक ते सर्व प्रयत्न अवश्य केले पाहिजेत, असा या कालांतील मानवाचा ऐहिक जीवनाविषयीचा दृष्टिकोण आहे.

मृत्यु व परलोकविषयक कल्पना : मृत्यु मानवाला अटळ आहे, याची पूर्ण कल्पना या वाङ्मयांत आहे; पण त्याचबरोबर आयुष्य पूर्ण होण्यापूर्वी मृत्यु टाळणे शक्य आहे व मानवाने तो टाळलाच पाहिजे, अशीहि कल्पना यात आढळते. पूर्ण आयुष्यानंतर जरेने मृत्यु येणें हा मृत्यु नव्हेच, किंवहुना तो आयुष्याचा ठराविक शेवट आहे, हा विचार अथर्ववेदांत दृढमूल झालेला आढळतो. त्याचा मागोवा घेऊन (अकाली) मृत्यु आल्यास अथवा ओढवून घेतल्यास, त्या-त्या वयोमानाप्रमाणे मानवाची पुढील अवस्था काय होईल याचें वर्णन शतपथ ब्राह्मणांत आलेलें आहे तसेंच देव व मृत्यु याच्यामध्ये एक करार झालेला आहे, त्याअन्वये मृत्यूने देवाना अमृतत्व दिलेलें आहे व देवांनीहि स्वत.च्या पार्थिव देहाची खडणी दिल्यावाचून कोणीहि मनुष्य स्वर्गांत येऊं शकणार नाही असे वचन मृत्यूला दिलें आहे. यावरून मानवाला मृत्यु अटळ आहे, तसेंच मृत्यूनंतरहि मानवाला काही जीवन आहे अशी कल्पना दृढमूल झालेली दिसते.

मृत्यूनंतर मानव आपल्या सुकृताच्या साहाय्याने सर्वेंद्रियशक्तिसंपन्न रोगरहित अशा तेजस्वी शरीरासह देवांमध्ये जाऊन राहतो, त्यांच्या-तलाच एक होतो (सलोक, सायुज्य, सरूपता व सलोकता हे शब्द ब्राह्मण-वाङ्मयात आढळतात) असा विचार अनेकदा आलेला आहे अर्थात् सर्वांच्याच वाटचाला हे भाग्य येत नाही. ज्याच्यापाशी सुकृत् नसेल त्यांना त्या लोकांत (म्हणजे स्वर्गांत) प्रवेश मिळत नाही. ते पुन या भूलोकातच जन्म पावतात व आपल्या कर्माप्रमाणे सुखदु खें अनुभवतात. यावरून मानवाला इहलोक-जीवितातून मुक्त होता येते, या कल्पनेबरोबरच त्याला या लोकीच पुनः (पुन.पुनः) जन्मावें लागते हाहि विचार आहे. यात कर्मविपाकाची कल्पना, जन्म-मृत्यूच्या फेऱ्यांची कल्पना, व त्या फेऱ्यांतून सुटण्याची कल्पना, अशा तीनहि कल्पनांचें मूळ आहे, असें म्हणणें अयोग्य होणार नाही; तथापि या सर्व कल्पना या काळात अगदी स्पष्टपणें मांडल्या गेलेल्या नाहीत हेहि मान्य करणे आवश्यक आहे.

इष्टानिष्टप्राप्तिपरिहाराचें साधन : यज्ञ . आतापर्यंत उल्ले-खिलेले इष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारविषयक विचार सहितेतील विचारांशी जुळणारें असेच असून ब्राह्मण-वाङ्मयात तेच विचार थोडचाफार परिणत अवस्थेत उत्क्रान्त झालेले आहेत, असें म्हटल्यास वावगे होणार नाही; परंतु साधनाबाबतमात्र या दोहोंत बराच फरक आढळून येतो. संहितांमध्ये देवताना स्तोत्रांनी व आहुतीनी प्रसन्न करून घेणें हें प्रमुख साधन होते; म्हणजेच त्या काळी देवतांना प्राधान्य होतें. आता मात्र देवतांचे प्राधान्य जाऊन यज्ञाला ते दिले गेलें असल्याचें आढळतें. पूर्वीची स्तोत्रे व आहुति या कल्पनांमध्ये यज्ञसंस्थेच्या रूपाने अतोनात वाढ होऊन त्यानी देवतांना मागे सारलें असल्याचें स्पष्ट दिसतें.

ब्राह्मण-वाङ्मयामध्ये यज्ञासंबंधीच्या अनेक कथा आढळतात. त्यांवरून यज्ञसस्था प्राचीन काळापासून परंपरेने चालत आलेली असून, ती मधून-मधून मोडकळीस येऊन स्थगित झाल्यासारखी होऊन तिचें अनेकदा पुनरुज्जीवन झाले असल्याचे स्पष्ट दिसतें. त्याचप्रमाणे काळाच्या ओघाने अनेकविध यज्ञ उत्पन्न होऊन, त्यांतील कित्येक अंगें लुप्त होऊन त्यांच्या जागी काही नवी अंगे प्रचारांत आली; अथवा क्वचित् दोन्ही प्रकार स्थलपरत्वे वा शाखापरत्वे प्रचारात राहिले; अथवा काही जुने प्रकार प्रचारात राहिले असले तरी ते शिष्टसंमत ठरूं शकले नाहीत. यज्ञाचें स्वरूप सामान्यत द्रव्य व देवता हेंच असलें किंवा देवतांना उद्देशून मंत्रपूर्वक, विधिपूर्वक हविर्द्रव्याचा त्याग हेंच असले तरी त्यांत आता बरीच वाढ व म्हणूनच क्लिष्टता उत्पन्न झाली होती. यज्ञकर्माचे बारकावे इतके विपुल व विविध झाले होते की, ते सर्वच्या सर्व बिनचूक पार पाडणें अतिशय कठीण झालें होते. याविषयी आपण पुढे विचार करूं. येथे इतकेच ध्यानात घ्यावयाचें आहे की, सर्व महत्त्व या बारकाव्यांना म्हणजे यज्ञप्रक्रियेला व पर्यायाने त्यात निष्णात असलेल्या पुरोहितवर्गाला प्राप्त झाले.

सर्व ऐहिक व पारलौकिक इष्टानिष्टप्राप्तिपरिहाराचा एकच उपाय म्हणजे यज्ञ. ही गोष्ट यज्ञांचीं जीं निरनिराळीं फळें सागितलेली आहेत त्यांवरून स्पष्ट होते. या यज्ञसंस्थेचा मानवाच्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनावरहि फार मोठा परिणाम झालेला दिसतो. व्रत, नियम, सत्य, मौन, उपवास इत्यादि अनेक वैयक्तिक गुणांचा परिपोष व विकास यज्ञाच्या अंगभूत म्हणून होऊं लागला. त्याचप्रमाणे अनेक यज्ञात अनेकाचें सहकार्य आवश्यक असल्यामुळे व परिप्लवासारख्या काही भागांत समाजातील सर्व थरांचा समावेश केला गेलेला असल्यामुळे समाजसंघटना, परस्पर-सहकार्य, श्रमविभाग इत्यादि सामाजिक गुणांच्या परिपोषासहि वाव मिळाला. ब्राह्मण-वाङमयांत प्रतिबिंबित झालेल्या समाजाची पातळी नैतिकदृष्ट्या वरीच उच्च होती, निदान खालावलेली नव्हती हें त्यातील अनेक कथांवरून सहज दिसून येईल. ही पातळी खालावूं न देण्यांत इहलोकी केलेल्या कर्माप्रमाणे मनुष्याला मरणोत्तर अवस्था प्राप्त होते या कल्पनेचाहि हातभार लागला असला पाहिजे हें उघड आहे.

दैवतकल्पना : यज्ञसंस्थेच्या वाढीवरोवरच देवताचें महत्त्व उतरणीस लागून शेवटी देवतांना कायमचेंच गौणत्व (यज्ञांगत्व) प्राप्त झालें, हा या कालखंडाचा महत्त्वाचा भाग होय. संहिताकालीन प्रमुख देवतांपैकी अग्नीचेंच महत्त्व काही प्रमाणात टिकून राहिले व त्याचें कारण म्हणजे त्याचा यज्ञाशी असलेला प्रत्यक्ष संबंध हेंच होय. या कालखंडांत अति महत्त्व पावलेली देवता म्हणजे प्रजापति होय; पण प्रजापतिसुद्धा यज्ञाशी एकरूप कल्पिला गेला आहे, हें ध्यानांत घेण्याजोगें आहे. प्रजापति केवळ देवासुरांचाच नव्हे, तर सर्व प्राणिमात्रांचा पिता, किंबहुना सर्व विश्वाचा उत्पादक आहे. याच्यावरोवरच संहिताकालांत विशेष महत्त्व नसलेल्या विष्णुदेवतेला महत्त्व प्राप्त झालें आहे व ही देवता ' देवाना परम: ' असल्याचें स्पष्टपणें नमूद झालें आहे. ब्राह्मण-वाङमयांत विष्णूच्या ज्या अनेक कथा आहेत, त्यांवरून विष्णूचे मुख्य कार्य म्हणजे यज्ञाचे अथवा यज्ञधर्माचे पालन असल्याचे सूचित होतें. त्याच्याच जोडीला इतर कथा येऊन त्यांवरून पुढील काळांतील विष्णुदेवतेचें पालन-कर्तृत्व हें मुख्य कार्य व त्यासाठी झालेले अवतार या कल्पना तयार झाल्या असल्या पाहिजेत. पौराणिक काळांतील तिसरी देवता–शिव–हिचा विशेष प्रादुर्भाव याच काळांत झाला आहे असें दिसतें. ब्राह्मण-वाङमयांत विशेषत: कौषीतकि ब्राह्मणात एका देवतेला भव वगैरे आठ नांवें प्राप्त झाल्याची कथा आहे. हीं नांवें या शिवाचींच आहेत, हें विशेष होय. ऋग्वेदांत आढळून येणाऱ्या रुद्राच्या द्विविध गुणांवरूनच ही द्विविधगुण-सूचक नांवें दिली गेली असावीत असें म्हणतां येईल. अशा प्रकारें प्रजापति, विष्णु व रुद्र यांतूनच पुढील काळातील तीन मुख्य देवता व त्यांच्य कर्तृत्वाचे मुख्य विषयहि उद्भवले असावेत असें अनुमान करणें वावगें होणार नाही. बाकीच्या सर्व देवता केवळ यज्ञाच्या अंगभूत झाल्यामुळे, या काळांत निर्माल्यवत् झालेल्या असून त्यांना कोणतेहि व्यक्तिमत्त्व राहिलेले दिसत नाही यज्ञ व देवता यांचें अनुक्रमे चढतें नि उतरतें महत्त्व म्हणजे मानवाच्या वाढत्या आत्मविश्वासाचें, प्रयत्नशीलतेचें, म्हणजेच विश्वाकडे व स्वत:कडे पाहण्याच्या निरोगी दृष्टिकोणाचें गमक आहे, यांत शंका नाही. हाच दृष्टिकोण निरीश्वरवादी समजल्या जाणाऱ्या मीमांसाशास्त्रांत परिणत झालेला आहे, हें ध्यानात घेतलें म्हणजे मीमांसाशास्त्राला मानवी जीवनात काय महत्त्व आहे तें कळन येईल.

देवतांच्या संख्येविषयी या काळांत भिन्न-भिन्न मतें प्रचलित असली तरी त्याचा समन्वय मुख्य देवता तीनच (पृथ्वी, अंतरिक्ष व स्वर्ग यांत प्रत्येकी एक) अथवा एकच (प्राण) असून त्यांच्यांत असलेल्या ज्या विविध शक्ति त्यांनाहि देवतारूपांत पाहिले म्हणजे देवताची संख्या वाटेल तितकी मोठी होऊं शकते, या विचाराने केलेला आहे. अशा प्रकारें एका वाजूने देवतांची संख्या वाढत गेली असली तरी दुसऱ्या वाजूने या विविधतेत एकतेचा शोध घेण्यासहि प्रारंभ झाला होता असें दिसून येतें.

विश्वोत्पत्तीविषयी कल्पना : विश्व उत्पन्न करणारी कोणीतरी एक देवता असावी, अशा विचाराने प्रेरित होऊन तिचा शोध संहिता-काळीच सुरू झाला होता. ब्राह्मणकाळांत हा मान प्रजापतीला व प्रजापतीचें यज्ञाशीं ऐकरूप्य कल्पून यज्ञाला देण्यांत आल्याचें आढळते; परंतु प्रजापतीने सृष्टि कशी निर्माण केली, यावावत वेगवेगळ्या कल्पना आढळतात. प्रजापतीने तप केलें व त्यामुळे त्याच्यापासून देव व असुर निर्माण झाले. दुसरा प्रकार म्हणजे प्रजापति आपल्या कन्येला पाहून मोहित झाला; आणि मृगीचें रूप धारण करून ती तेथून जाऊं लागली. तेव्हा प्रजापति मृगाचें रूप धारण करून तिचा पाठलाग करूं लागला. या वेळी स्खलित झालेल्या रेतसपासून विविध सृष्टि निर्माण झाली. पहिल्या कथेंत तपस् या कल्पनेला महत्त्व आहे. देवांनाहि काही गोष्ट हवी असे तेव्हा ते ' अर्चन्त: श्राम्यन्त: तपश्चेरु: (तप करीत) ' असें वर्णन केलेलें आहे. ' तपस् 'चें मूलस्थान ऋग्वेदांत आढळतें. तेथें ' अभीद्ध तपस ' पासून ऋत व सत्य उत्पन्न होऊन त्यांपासून समुद्रादि सर्व विश्व उत्पन्न झालें असें स्पष्ट वर्णन आहे. दुसऱ्यांत मिथुनापासून उत्पत्ति ही कल्पना आहे. ही अर्थात् रोजच्या व्यवहारावर आधारलेली आहे. प्रथम काहीहि नव्हतें, त्यांतून पाणी उत्पन्न झालें व त्यानंतर क्रमाने वायु इत्यादि सृष्टि निर्माण झाली असेंहि वर्णन ब्राह्मणांत आढळतें. अशा प्रकारें विश्वोत्पत्तीविषयी अनेक कल्पना या वाङमयांत आढळून आल्या तरी त्यांत संहिताकाळांतील जोम दिसत नाही. विश्वाचें मूळ कारण कोणीहि देवता अथवा तत्त्व असलें तरी यज्ञधर्माला त्याच्याशी फारसें कर्तव्य नाही. देवतांच्या प्राधान्यावरोवरच, विश्वाच्या मूलकारणाच्या शोधालाहि उतरती कळा लागल्यासारखें झालें होतें. यामुळे विश्वाच्या मूलकारणाच्या शोधाला वेगळेच वळण लागले. तें आपणास उपनिषदात पाहावयास मिळतें.

यज्ञधर्मांतच प्रतिक्रियेचीं बीजें यज्ञधर्माच्या वाढीत त्याच्या प्रतिक्रियेची बीजें असल्याचें दिसून येते. प्रथमत:च यज्ञसंस्थेंत शूद्राला स्थान नव्हतें. स्त्रियांचें स्थानहि गौणच असे. तसेच यज्ञसभार हा केवळ धनवान् लोकांनाच उपलब्ध होण्यासारखा असल्यामुळे इतर लोक आपोआपच त्यापासून दूर लोटले गेले होते. शिवाय वाढत्या वारकाव्यांच्या ज्ञानाअभावी वहुसंख्य लोकांना यज्ञकर्मांत स्वत: सक्रिय भाग घेणें जवळ-जवळ अशक्य होऊन वसलें होतें. अशा अनेक कारणानी यज्ञसंस्थेपासून दुरावलेल्या लोकांमध्ये एक वैचारिक पोकळी निर्माण झाली होती व ती कालगतीने भरून निघणें अपरिहार्यच होतें.

नवीन विचारधारांना पोषक अशाहि काही गोष्टी यज्ञसंस्थेंत होत होत्या. कालक्रमाने आवश्यकतेनुसार यज्ञपशु वदलत गेला तरी शेवटी अज हा पशु राहिलाच व त्याचवरोवर यज्ञांतील हिंसाहि चालू राहिली; पण एखाद्या अश्राप पशूची यज्ञाकरिता का होईना (त्यांत स्वार्थच

आहे) हिंसा करणें कोणाहि विचारवंताला आवडणें (पटणें) शक्य नव्हतें व म्हणूनच या खऱ्याखुऱ्या पशूऐवजी पिष्टपशूची कल्पना निघाली; व खरा पशु असलाच तर त्याला सोडून देण्याची प्रथाहि निघाली; पण याहीपेक्षा विशेष म्हणजे पशूची जागा यवांनी घेतली.

यज्ञासाठी आवश्यक असणाऱ्या सर्व गोष्टी नेहमीच व सर्वांनाच उपलब्ध होत्या असें नाही व कित्येकदा उपलब्ध झालेल्यांपैकी काही वस्तु बिघडून किंवा अन्य काही कारणाने निरुपयोगी होत. अशा वेळीं यज्ञ यथासांग पूर्ण करणें अशक्यप्राय होत असे व यज्ञांत तर अगदी बारीकसें जरी वैगुण्य राहिलें, तरी तेवढयाने तो यज्ञ केवळ निष्फळच होत नव्हता, तर त्यापासून काही अनिष्ट परिणामपण होत असे, याविषयी 'यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोपराधात्' हें वचन प्रसिद्धच आहे. या अडचणीतून मार्ग म्हणून प्रतिनिधिशास्त्र निर्माण झालें. उदा.—सोमवल्लीऐवजी पूतिका अथवा दूर्वाहि चालूं लागल्या. 'अनधिगमे पूतिकाफल्गुनानि।' आपण हल्ली अनेक गोष्टीऐवजी अक्षता वापरतों, त्या या प्रतिनिधिशास्त्राच्या आधारानेच.

परंतु एकदा प्रतिनिधीची पद्धत चालू झाल्यावर ती येथेंच थांबणें शक्य नव्हते; कारण एखाद्या मूळ वस्तूऐवजी प्रतिनिधि चालेल असें मान्य केलें, की त्यांत त्या मूळ वस्तूला (व पर्यायाने कोणत्याहि बाह्य वस्तूला) तादृश महत्त्व नाही हे मान्य केल्यासारखेंच होतें. शतपथ ब्राह्मणामध्ये जनक व याज्ञवल्क्य यांच्या संवादाची एक कथा आहे. तीत बाह्य काही साधनाच्या अभावी मानस-उपचारहि त्याची उणीव भरून काढूं शकेल असा विचार स्पष्टपणें आला आहे. एकदा हें तत्त्व मान्य झालें म्हणजे सर्वच बाह्य गोष्टींना गौणत्व येऊन त्यामागे असलेल्या भावनेला प्राधान्य प्राप्त होऊं लागतें. अशा प्रकारें बाह्य गोष्टीचें महत्त्व कमी होऊन पर्यायाने त्या अनावश्यकच ठरल्या म्हणजे त्यांच्या अभावीहि मुख्य धर्म (यज्ञाच्या स्थूल स्वरूपाऐवजी येऊं घातलेलें रूप) कोणालाहि करणें शक्य होणार होतें. अशा प्रकारे केवळ द्रव्याभावीं (यज्ञ) धर्माला वंचित होण्याचें कारण उरणार नव्हतें.

कोणत्याहि गोष्टीची अतिशय वाढ झाली, की त्या वाढीतच तिच्या प्रतिक्रियेची बीजें रुजत असतात, असा नैसर्गिक क्रम आहे; आणि ब्राह्मणकाळांतील यज्ञसंस्थाहि त्याला अपवाद ठरूं शकलेली नाही. तिच्या वाढीतच तिच्या प्रतिक्रियेची बीजे रुजत होती व तीं अंकुरित होऊन यज्ञसंस्थेला कलाटणी देण्याइतकी पुष्ट होत होतीं. याचें दृश्य फल आपणांस आरण्यकांत आढळून येतें.

आरण्यक नांवाचें स्पष्टीकरण : आरण्यक (अरण हा याचाच संक्षेप आहे) या शब्दाने वैदिक वाङ्मयांतील एका विभागाचा बोध होतो. हा विभाग ब्राह्मणांच्यानंतरचा, परंतु ब्राह्मणग्रंथांच्या अंतर्गत असा आहे. याला आरण्यक हें नांव पडण्याचें कारण म्हणजे याचा अरण्याशीं असलेला संबंध होय. यज्ञांत अंतर्भूत असलेला जो प्रवर्ग्यनामक विधि त्याचें विवेचन या ग्रंथांत आढळतें. हा विधि अरण्यांत म्हणजे गावाबाहेरच करावयाचा असतो. असा अरण्यसंबद्ध विधि ज्यांत सांगितलेला आहे, तो आरण्यक ग्रंथ होय; अथवा या ग्रंथांचें अध्ययन वानप्रस्थाश्रमांत अरण्यवासी असतांना करावयाचें असतें, यामुळेहि आरण्यक हें नांव सार्थ ठरेल. या ग्रंथाची संथा अरण्यांतच देण्याची प्रथा होती व आहे. तसेंच यांचा पाठहि गावांत न करतां गावाबाहेर देवळांतच करतात. यामुळेहि आरण्यक या नांवाची उपपत्ति लावितां येईल. वस्तुतः यांतील विचार यज्ञधर्माहून विभिन्न असल्यामुळे, किंबहुना थोडयाफार अंशाने विरोधीहि असल्यामुळे, ते दूरवर्ती अशा अरण्यांतूनच चर्चिले जात असावेत व यावरूनच तद्विषयक ग्रंथांना आरण्यक हें नांव प्रथम दिलें गेलें असणें शक्य आहे.

उपलब्ध आरण्यकांचा स्थूल परिचय : प्राचीन काळी प्रत्येक शाखेचें एक आरण्यक असलें तरी त्यांतील बहुतेक आरण्यकें आज लुप्त झाली आहेत. सध्या फक्त चारच आरण्यकें उपलब्ध आहेत. ऐतरेय आणि कौषीतकि ही दोन ऋग्वेदाचीं, तैत्तिरीय हें कृष्ण यजुर्वेदाचें व बृहदारण्यक हें शुक्ल यजुर्वेदाचें.

ऐतरेय आरण्यक : याचे एकंदर पांच भाग असून त्यांना आरण्यक (किंवा अरण) असें म्हणतात. त्यांत एकूण अठरा अध्याय आहेत व विषयाच्या दृष्टीने पाहतां तत्त्वज्ञानात्मक विषयापेक्षा यज्ञविषयक विवेचनाचाच भाग अधिक आहे. पहिल्या आरण्यकांत महाव्रतनामक श्रौतविधीच्या विवेचनास प्रारंभ झालेला आहे व तोच विषय पुढे शेवटच्या दोन आरण्यकांत पूर्ण केला गेला आहे. अशा प्रकारें अर्ध्याहून अधिक भाग श्रौतविधीच्या विवेचनासाठी खर्ची पडला आहे हें ध्यानांत घ्यावयास पाहिजे. दुसऱ्या आरण्यकामध्ये प्रामुख्याने आध्यात्मिक विचार आलेले आहेत. यांतील पहिल्या तीन अध्यायांत प्राणविद्येची सांगोपांग चर्चा करून त्या उपासनेचें फल सांगितलें आहे; तर पुढील अध्यायांत उपनिषदांच्या धर्तीवर आत्मतत्त्वाचें (म्हणजेच ब्रह्मतत्त्वाचें) सविस्तर विवेचन केलेलें आहे. तिसऱ्या आरण्यकामध्ये वेदपठनाचे जे संहिता, पद, क्रम इत्यादि विविध प्रकार, त्यांच्याबाबत उपासनात्मक विचार विविध प्रकारें सांगून त्यांचीं फलेंहि सांगितलीं आहेत. यांतच उच्चारणशास्त्राचे काही विशेष विचार अंतर्भूत झालेले असून, या सर्वच अध्यायाचा शिक्षा व प्रातिशाख्य यांच्याशी विषयदृष्टचा संबंध आहे असें आढळतें. शिवाय यांत याच संदर्भांत मानवी शरीरावर वीणेचें रूपक केलें असून त्याला 'दैवी वीणा' असें नांव दिलें आहे, हे विशेष उल्लेखनीय आहे. आणखी एक उल्लेखनीय गोष्ट म्हणजे यांत समाविष्ट झालेली स्वप्नांची मीमांसा, त्याचप्रमाणे अल्पायुष्यत्वाच्या ज्ञापक अशा काही गोष्टी या ग्रंथांत आनुषंगाने आलेल्या आहेत ही होय.

कौषीतकि (= शांखायन) आरण्यक : यांत एकंदर पंधरा अध्याय असून त्यांपैकी चार अध्याय कौषीतक्युपनिषद् म्हणून ओळखले जातात. यांतील विषयहि ऐतरेय आरण्यकाप्रमाणेच आहेत. मानवी शरीराचे दैवी वीणा या नामाभिधानाने वीणारूपक, अल्पायुषत्वद्योतक गोष्टी व स्वप्नमीमांसा, शिक्षा-प्रातिशाख्याशीं जुळणारे उच्चारशास्त्राबाबतचे विचार इत्यादि सर्व विषय ऐतरेय आरण्यकाप्रमाणेच यांतहि समाविष्ट झालेले आहेत. त्यांचा क्रममात्र येथे निराळा आहे. शिवाय यांत उपनिषदहि समाविष्ट झालें आहे, तसें तें ऐतरेय आरण्यकांत झालेलें नाही.

तैत्तिरीय आरण्यक : याचे एकंदर दहा प्रपाठक असून त्यांपैकी तीन (प्रपा. ७ ते ९) हे तैत्तिरीय उपनिषद् म्हणून ओळखले जातात. शेवटचा (दहावा) प्रपाठक परिशिष्टात्मक असून तो 'नारायण उपनिषद्' म्हणून ओळखला जातो. म्हणजे या आरण्यकाचे एकंदर सहाच प्रपाठक आहेत. या ग्रंथांत आरुणकेतुक वन्हि व तत्संबद्ध मंत्र,

स्वाध्याय व तत्संबद्ध यज्ञोपवीत, संध्या, पंच-महायज्ञ इत्यादि विधि, त्यानंतर चतुर्होत्रचितीसंबंधीचे मंत्र, पुरुषसूक्त इत्यादि विविध मंत्र व पुढे प्रवर्ग्यमंत्र, प्रवर्ग्यब्राह्मण आणि पितृमेधमंत्र असे विषय क्रमाने आलेले आहेत. इतर आरण्यकांप्रमाणे यांतहि उपनिषदाचा समावेश झालेला असला, तरी विषयाच्या दृष्टीने पाहतां इतरांच्या मानाने यज्ञसंबद्ध अथवा कर्मकांडात्मक गोष्टीचाच समावेश त्यांत बहुतांशाने झालेला आहे. उपनिषदांशी जुळतील अशा विषयांचा विचार यांत फारसा आलेला नाही, हे ध्यानांत घेणें इष्ट आहे.

बृहदारण्यक : हा ग्रंथ शुक्ल यजुर्वेदाच्या दोनहि शाखांत उपलब्ध आहे. शतपथब्राह्मणाच्या (माध्यंदिन) चौदाव्या, (काण्व) सतराव्या कांडाला 'आरण्यक' हें नांव असून यांतील शेवटचे सहा अध्याय बृहदारण्यकोपनिषद् म्हणून प्रसिद्ध आहेत. आरण्यक म्हणून समजल्या जाणाऱ्या पहिल्या तीन अध्यायांत प्रवर्ग्यनामक विधीच्या अनुष्ठानाचें सांगोपांग विवेचन केलेलें असून, शेवटी प्रवर्ग्याची निरनिराळ्या प्रकारें प्रशंसा केलेली आहे. अशा प्रकारें या आरण्यकातहि प्रामुख्याने कर्मकांडात्मक विषयच चर्चिलेला आहे, हें दिसून येईल.

आरण्यक वाङ्मयाचे विषय : वरील स्थूल परिचयावरून आरण्यकांमध्ये यज्ञकर्माशिवाय अनेक तत्त्वज्ञानविषयक मुख्यत: आध्यात्मिक विषयांचा अंतर्भाव झालेला आहे, हें सहज दिसून येईल. कर्मकांडविषयक विचारांतहि एक महत्त्वाची गोष्ट आढळून येते, ती अशी की या वाङ्मयांत खरा भर बाह्यकर्मावर अथवा कृतीवर नसून तत्संबद्ध उपासनेवर किंवा त्यामागील तात्त्विक वा आध्यात्मिक कल्पनेवर असतो. ऐतरेय ब्राह्मणांत संहिता वगैरे पाठांबद्दलच्या अथवा वर्णमालेंतील काही अक्षरांच्याबाबत आलेल्या विधानांत ही गोष्ट स्पष्ट दिसून येते. उदा.– जेव्हा मनुष्य अध्ययन करतो, तेव्हा प्राणाचा वाक्‌मध्ये होम होतो, याउलट जेव्हा तो मौन धरतो, तेव्हा वाक्‌चा प्राणांत होम होतो, असें वर्णन करून द्रव्यमय यज्ञाच्याऐवजी सूक्ष्मतर असें एक यज्ञस्वरूप ऐतरेयांत सांगितलेलें आहे. तसेंच उच्चारणशास्त्राच्या संदर्भांत मनुष्यशरीरावर वीणेचें रूपक करून त्याला दिलेलें 'देवानां वीणा' हें नांव, यज्ञसंबंधी उद्‌गीत किंवा प्रवर्ग्य यासारखें एखादें अंग घेऊन त्यावर सांगितलेली उपासना, वाक् इत्यादि प्राणांच्या श्रेष्ठतेसाठी वाद, इत्यादि ठिकाणीं बाह्य अथवा स्थूल अथवा भौतिक गोष्टींच्या मागे जाऊन त्यांतील आंतर अथवा सूक्ष्म अथवा आध्यात्मिक तत्त्व पाहण्याची प्रवृत्ति दृग्गोचर होते. कौषीतकि आरण्यकांतील दहाव्या अध्यायांत आलेलें आध्यात्मिक अग्निहोत्राचें वर्णन, किंवा त्यापुढील अध्यायांत प्रजापतीने अग्नि, वगैरे देवतांचा पुरुषांत घडवून आणलेला प्रवेश, किंवा तैत्तिरीय आरण्यकांत वर्णिलेली पंच-महायज्ञांची कल्पना, इत्यादि अनेक भाग याच प्रवृत्तीचे द्योतक आहेत.

अशा प्रकारें अंतर्मुख झालेल्या या वाङ्मयांत यज्ञविधीच्या अथवा यज्ञांगांच्या अनुषंगाने त्यांतून प्रतीत होणाऱ्या आध्यात्मिक तत्त्वांची किंवा विचारांची चर्चा प्रामुख्याने होऊं लागली व या नवीन विचारांचें आकर्षण आणि यज्ञविधीच्या बेसुमार वाढीमुळे सहज उद्‌भवणारी कर्मकांडाविषयीं अप्रीति ही एकमेकांस पोषकच ठरली व याचा परिणाम म्हणून आरण्यकांत सृष्टीची उत्पत्ति, जीवात्मा व परमात्मा, जन्म, मृत्यु व पुनर्जन्म, जीवाचा मृत्यूनंतर प्रवास इत्यादि उपनिषदांमध्ये प्रामुख्याने चर्चिले जाणारे विषय थोड्याफार अंशाने चर्चिले जाऊं लागले; आणि यामुळेच औपनिषदिक विचारांना मार्ग मोकळा झाला; म्हणून विषयदृष्ट्या हें आरण्यक-वाङ्मय म्हणजे ब्राह्मण व उपनिषदें यांमधील एक दुवाच होय.

आरण्यक-वाङ्मयाचें स्थान : तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने या वाङ्मयाला खास महत्त्व मिळेल, असा कोणताहि महत्त्वाचा गुण या वाङ्मयांत आढळत नाही. या वाङ्मयाचा काळ हा भौतिकाकडून आध्यात्मिकाकडे नेणारा असा संक्रमणकाल होय. यामुळे यांत यज्ञविषयक विचार आले असले तरी त्यांत ब्राह्मणकालीन जोम आढळत नाही. उलट अप्रत्यक्ष रीतीने बाह्य कर्माबाबत अप्रीति (कदाचित आदरबुद्धीचा अभाव) सूचित झालेली दिसते. उपनिषत्काळांत वाढीस लागलेले विचार यांत आढळतात; पण ते अगदी बाल्यावस्थेंत व यज्ञांगांच्या आधाराने चालणारे, म्हणून तेहि विशेष प्रभावी ठरत नाहीत; आणि म्हणून एकीकडे ब्राह्मण व दुसरीकडे उपनिषदें यांच्या कचाट्यांत सापडल्यासारखें होऊन हें वाङ्मय लक्ष खेचून घेण्यास असमर्थ ठरतें.

दुसरी ध्यानांत घ्यावयाची गोष्ट म्हणजे यांतील विचार (व विशेषत: उपनिषदांतील विचार) ब्राह्मणांतील विचारांशी विरोधी असले, तरी ते शत्रुत्वमूलक नाहीत. ब्राह्मण व क्षत्रिय यांच्यांतील परस्पर शत्रुत्वांतून कर्मकांडविरोधी असे तत्त्वज्ञानविषयक विचार प्रामुख्याने क्षत्रियांमध्ये उद्‌भवले असें मानलें जातें; परंतु वर दर्शविल्याप्रमाणे येथे विचारधारांचा संघर्ष नसून उत्क्रांति झालेली आहे, असें स्पष्ट दिसून येतें. कर्मकांड अथवा यज्ञविधि यांच्या आधारानेच (विरोधाने नव्हे) आध्यात्मिक विचारधारा वाहूं लागल्या आहेत, हे आरण्यक-वाङ्मयांत स्पष्ट दिसते व या विचारधारा दृढमूल झाल्यावर अर्थात् आवश्यकतेच्या अभावी यज्ञविषयक विचार मागे पडले, इतकेंच नव्हे तर कमी प्रतीचे ठरले, यांतहि काही वावगें नाही.

आरण्यकांमध्ये कर्मकांड व अध्यात्म असे दोन विचारप्रवाह जोडीजोडीने वाहत असलेले पाहून, एकमेकांत पूर्णपणें मिळून जाण्यापूर्वी बऱ्याच अंतरापर्यंत एकमेकांच्या जोडीने वाहत जाणाऱ्या आपल्या दोन पवित्र नद्यांचें–गंगायमुनांचें–स्मरण झाल्याशिवाय राहत नाही व यांतच या वाङ्मयाचें वैशिष्ट्य सामावलेलें आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : कीथ, ए. बी. अनु. : *ऐतरेय ब्राह्मण, कौषीतकिब्राह्मण* (केंब्रिज, मॅसॅच्युसेट, १९४०); एगलिंग, जे. : अनु. *शतपथब्राह्मण*, ५ भाग (ऑक्स्फर्ड, १८८२–१९००); चिन्नास्वामी शास्त्री व पट्टाभिराम शास्त्री, संपा. : *दि सामवेदीय तांड्यमहाब्राह्मणम्* (बनारस, १९३५–३६); भट्टाचार्य, दु. संपा. : *छांदोग्य-ब्राह्मणम्* (कलकत्ता, १९५८); आगाशे, का. व इतर संपा. : *ऐतरेय ब्राह्मणम्*, २ भाग (पुणें, १८९६); फडके, वा. व इतर संपा. : *कृष्ण यजुर्वेदीय तैत्तिरीय आरण्यकम्*, २ भाग (पुणें, १८९७, १८९८); आगाशे, का. व इतर, संपा. : *बृहदारण्यकोपनिषत् आनंदगिरीकृत टीका व शांकरभाष्यासहित* (पुणें, १८९१); बेलवलकर, एस. के. व रानडे, आर. डी. : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. २ – दि क्रिएटिव्ह पीरियड* (पुणें, १९२७); देवस्थळी, जी. व्ही. . *रिलिजन ॲंड दि मायथॉलॉजी ऑफ दि ब्राह्मणाज वुइथ पर्टिक्युलर रेफरन्स टु शतपथ ब्राह्मण* (पुणें, १९६५); वेलणकर, ह. दा. : *ऋग्वेदांतील भक्तिमार्ग*,

(पुणे, १९५२); दांडेकर, रा. ना. : *वैदिक देवतांचें अभिनव दर्शन* (पुणे, १९५); राधाकृष्णन, एस : *इंडियन फिलॉसफी,* खं. २ (लंडन १९२३, सुधा. आ. २, १९२९); ब्लूमफील्ड, एम. : *दि अथर्ववेद* (ट्रॉसवर्ग, १८९९).

गो. वि. देवस्थळी

त त्त्व ज्ञा न, (भा र तां ती ल) इं ग्र जीं ती ल : १. नवयुगाचीं पूर्वचिन्हें : रवींद्रनाथ टागोरांच्या मते अठराव्या शतकाच्या अखेरचा काळ हा निराशाजनक होता. ते म्हणतात, "स्वत:च्या अस्तित्वाच्या गाभाऱ्यांतील आतरिक सत्याचें अनुसंधान सुटल्याने आपला देश विचारहीनतेच्या प्रचंड ओझ्याखाली परिस्थितीचा दीन दास बनून धडपडत राहिला. सामाजिक रुढीबाबत, राजकारणांत, धर्म व कला-क्षेत्रांत आपण असर्जनशील सवयीच्या व मरणोन्मुख परंपरांच्या अधीन होऊन माणुसकीस पारखे झालो होतों." खरोखरी भारतीय बुद्धि-वैभवाचा झराच जणू आटून गेला होता तथापि त्यातील सत्याचा अंश मान्य करूनहि, टागोरांनी रंगविलेलें चित्र फारच भडक वाटते. कारण ज्या शक्ति दोनतीन शतकापासून कार्यरत होत्या व ज्या पुढे पूर्ण कृतिरूपांत विस्तारित होणार होत्या, त्या शक्तिहि इतिहासाच्या नेमक्या त्याच क्षणी अदृश्यपणें काम करीत होत्या. हिंदु, मुस्लिम व पारशी घटकांचा एकजिनसी संयोग साधणारी सांस्कृतिक-समन्वयाची प्रेरणाहि त्या काळीच काम करीत होती. तिचें प्रत्यंतर, मोगल स्थापत्य. चित्रकला आणि संगीत, उर्दू भाषा, कबीर-पंथ व शीख धर्माची निर्मिति, दीनेइलाही हा विश्वधर्म स्थापण्याचा अकबराचा प्रयत्न, तसेंच ईस्ट इंडिया कंपनीच्या व्यापारी धडामोडीतून बंगाली बँकर्स व व्यापारी यांचा निर्माण झालेला नवा वर्ग या सर्व घडामोडीतून दिसून येतें. गुजरातपासून ओरिसापर्यंत पसरलेल्या मराठी साम्राज्यद्वारा व शीखांच्या स्वायत्त राज्यद्वारा व्यक्त होणारी राजकीय स्वातंत्र्याची प्रेरणाहि तेथे होती. देशी भाषांतील वाङ्मयाचा उदय हा, तुलसीदासाचें हिंदी रामायण, *शीख गुरुंचा आदिग्रंथ, बंगालमधील रामप्रसाद सेनांची शाक्त पदें,* तुकारामाचे अभंग, मुकुंदरामाचे चंडी महाकाव्य आणि दक्षिण हिंदुस्थानातील तयुमनवारांची शैवपदे यांच्याद्वारा जाहीर झाला होता. भारतविद्येच्या (इंडॉलॉजी) अभ्यासालाहि वॉरेन् हेस्टिंग्जच्या पुरस्काराने व चार्ल्स विल्किन्स, विल्यम् जोन्स, हॅमिल्टन व त्यांचे अनुयायी–कोलब्रुक, विल्सन, म्यूर, मोनिअर विल्यम्स आणि मॅक्समुल्लर यांसारख्या प्राच्यविद्यावेत्त्यांच्या (ओरिएन्टॅलिस्ट्स) परिश्रमाने आरंभ झाला होता. त्याच्याहिपूर्वी सतराव्या व अठराव्या शतकांत फादर डी नोबिली व इतर जेसुइट धर्मप्रचारक हे, संस्कृतच्या अभ्यासाने वेद व दर्शन वाङ्मयांत प्रवेश मिळविणारे पहिले युरोपीय विद्वान् होऊन गेले. हे व इतर कॅथॉलिक धर्मप्रचारक व त्यांचे त्रावणकोर येथील प्रॉटेस्टंट सहकारी यांनी त्यांच्या धर्मशिक्षणाच्या व लोकसेवेच्या कार्याच्याद्वारा, जिला एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकांत इतकें महत्त्व येणार होतें, त्या समाजसुधारणेचाहि श्रीगणेशा केला होता. शिवाय पूर्वीच्या धार्मिक कल्पना, वर्ण व धर्मपंथांनुसार समाजव्यवस्था, संन्यासाचें महत्त्व, रूढ धर्मप्रणाली, परंपरागत शिक्षण व जुन्या शास्त्रांचें पांडित्य याची जोपासना करण्याचें सनातन हिंदु धर्माचें सामर्थ्यहि विसरतां येत नाही. बंगालमध्ये अजूनहि नैयायिकांची परंपरा प्रबळ होती आणि अकबराच्या दरबारातील तोडरमलने तर हिंदु रीतिरिवाजांचा एक ज्ञानकोशच तयार केला होता.

२. नवयुगांतील साक्षात्कार : वर उल्लेखिलेल्या सर्व प्रेरणांचा एकत्रित परिणाम म्हणून एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकात प्रबोधन निर्माण झाले. पाश्चिमात्य देशांशी, विशेषत: भारतावर १९४७ पर्यंत राज्य करणाऱ्या इंग्लडशीं, त्यांचे दृष्टिकोण व मार्ग, लोक व त्यांचे पूर्वग्रह, त्याच्यांतील सुधारणा व उलाढाली, नांत्या आणि युद्धें, त्याचे विज्ञानांतील विजय, उदार उपक्रम, त्याची वेचैनी आणि नैतिक अध:पात–या सर्वांशी सातत्याने आलेल्या भारताच्या निकटतम संबंधांतून एक नवीन सांस्कृतिक समन्वय निर्माण झाला. बुद्धिवाद, उदारमतवाद, राष्ट्रवाद, समाजवाद आणि इतर अनेक 'वाद' हे नवीन बुद्धिजीवी वर्गाची एकामागून एक दैवते बनली. ब्रिटिश सत्तेने सर्व भारतांत प्रस्थापित केलेले एकजिनसी शासन, कायदा व चलनपद्धति यांमुळे भारताला आपल्या राष्ट्रीय ऐक्याची जाणीव झाली व भारतीयांमध्ये राजकीय स्वातंत्र्याची महत्त्वाकांक्षा निर्माण झाली. प्राच्यविद्येच्या जलद वाढीमुळे भारतास आपल्या संस्कृतीविषयी यथायोग्य अभिमान वाटू लागला व जुन्या पंडितांची जागा नव्या पद्धतीच्या विद्वानांनी घेतली. इंग्रजी शिक्षणाचा प्रसार व विद्यापीठांची स्थापना यांमुळे पाश्चिमात्य विज्ञान, वाङ्मय व इतिहास यांच्याशीं भारतीय मनांचा संबंध घडून आला. या नवज्ञानाच्या प्रकाशामुळे, आजपावेतो धर्मप्रणीत वाटणाऱ्या सती, बालहत्या, सक्तीचें वैधव्य, बालविवाह, अस्पृश्यता, पडदा, देवदासी, परदेशगमनाचा निषेध, आणि जातीयता यांसारख्या अनेक दुष्ट रूढीचा हिंदुमनावरील जाचक पगडा दूर झाला. अशा तऱ्हेचें परिवर्तन घडवीत असतां, सुधारकांना सामान्यपणें, हिंदु धर्माच्या प्रतिगामी संरक्षकांकडून विरोध झाला; तथापि पुराणमतवाद्यांकडून होणारा हा प्रतिकार काही केवळ निषेधात्मक नव्हता; कारण त्यामुळे अविवेकी सुधारणावादाला प्रतिशह बनून सुधारणेच्या अतिरेकाला आळा बसला, आणि हिंदु धर्मातील मूलभूत व वादातीत मूल्यांकडे लोकांचें लक्ष वेधलें गेलें व सुधारणेला अधिक साक्षेपी व निश्चित स्वरूप प्राप्त झालें. हिंदु धर्माच्या शुद्धीकरणावर ख्रिस्ती शुभवर्तमानाचा व ख्रिस्ताचें जीवन व शिकवणूक यांच्या सामान्य आवाहनाचाहि परिणाम झाला आहे. धर्मान्तर करुन ख्रिस्ती धर्म स्वीकारणाऱ्या समाजाच्या सर्व स्तरांतील लोकांव्यतिरिक्त, ख्रिश्चन नसलेल्या अनेक घरांतूनहि ख्रिस्तीधर्मसंस्थापकाबद्दल आदर निर्माण झाला आणि नवीन धर्म-चळवळीचें, विशेषत: ब्राह्मो समाजाचें, तो पूजास्थानहि बनला. बुद्धिमान् व धर्मसुधारकांपैकी विशेष विचारवंत लोकांनी, विचाराच्या अधिक उंच पातळीवरून ख्रिश्चन धर्माने ज्यावर भर दिला आहे अशा मूल्यांना हिंदु धर्मातील तत्त्वांचा आधार देण्याचा प्रयत्न केला; उदा.— एकेश्वरवाद, व्यक्तीची प्रतिष्ठा, सर्वाठायी भ्रातृभाव, सार्वत्रिक प्रेमाचें तत्त्व, भौतिक व आध्यात्मिक मूल्यांचें पौर्वापर्य, सदसद्विवेकबुद्धीचें स्वातंत्र्य आणि व्यक्तीच्या राजकीय व आंतरराष्ट्रीय संबंधांसह सर्व परस्परसंबंधांची नैतिकता वगैरे. पुर्नविचार, शुद्धीकरण आणि काळजीपूर्वक केलेला नवीन तत्त्वांचा स्वीकार या अविरत प्रक्रियांच्याद्वारा परपराप्राप्त व नवागत मूल्यांचा समन्वय करुन नवहिंदुधर्म उदयास आला. त्याचें स्वरूप धार्मिक असण्यापेक्षा अधिक तात्त्विकच आहे, कायदेशीर असण्यापेक्षा अधिक नैतिक आहे आणि संन्यासाभिमुख

असण्यापेक्षा अधिक मानवतावादी आहे. त्याचा मूलाधार वेदान्त आहे, पण त्यांत वेदांपेक्षा कदाचित् श्रीमद्भगवद्गीतेलाच अधिक प्राधान्य आहे. तो स्वभावतः जरी स्वकीय लोकांसाठी, म्हणजे हिंदूंसाठी असला, तरी त्याचा प्रचाराकडेहि कल आहे. तो सर्वमानवसमावेशक व सर्वधर्मसमानतेचा पुरस्कर्ता आहे; तथापि तो राष्ट्रवादाचेंहि जोरदार समर्थन करतो. तो जसा शुद्धीकृत धार्मिक विधीचा आधार आहे, तसाच आधुनिक धर्मनिरपेक्षतावादाचाहि आहे अरविंदांच्या अगर राधाकृष्णन यांच्या अगदी उच्च अशा तात्त्विक दृष्टिकोणापासून तों गांधीच्या सक्रिय सुधारणावादापर्यंत—रामकृष्ण आश्रमाच्या स्वामींचा सांस्कृतिक प्रचार व लोकसेवा, आधुनिक वैष्णवांचा सत्संग, लोकशाही वळणाचे उत्सव व पूजा आणि पुनरुज्जीवनवादी गीता-प्रवचन-सभा इत्यादि सर्व प्रकारची रूपे हा नवा हिंदु धर्म धारण करतो. धर्म, समाजसुधारणा व राजकारण यांव्यतिरिक्त प्रादेशिक वाङ्मय, कला, शास्त्रें व शिक्षण या क्षेत्रांतहि खूपच प्रगति झाली आहे. भारतीयाचें तत्त्वज्ञान आता परंपरागत अशा दर्शनस्वरूपांतून आतरराष्ट्रीय असलेल्या पाश्चिमात्य स्वरूपांत उत्क्रांत झाले आहे. चालू शतकांत, सर्व विद्यापीठांतून दिसून येणारें तत्त्वज्ञानाचे हे नवें स्वरूप आधुनिक युगास साजेल असेंच आहे.

३. राजा राममोहन रॉय (१७७२–१८३३) : यांनी सोळाव्या वर्षीच पर्शियन भाषेंत मूर्तिपूजेविरुद्ध लिहिलेल्या पुस्तिकेवरून ते या वयापासूनच पक्के सुधारणावादी असल्याचें दिसून येतें. पाटण्यांत पर्शियन व अरेबिकचा अभ्यास करीत असतां इस्लामी व सुफी वाङ्मयांशी त्यांचा जो संबंध आला त्याचा तो परिणाम होता. ते सुरुवातीच्या काळांत रंगपूरमध्ये जिल्हाधिकारी असतांना त्यांना संस्कृत व इंग्लिशच्या अभ्यासासाठी आणि हिंदु, मुस्लिम व ख्रिश्चन धर्मांचें चिंतन करण्यासाठी पुरेसा वेळ मिळाला. अंधश्रद्धेविरुद्ध एकेश्वरवादाचें समर्थन करणारें लिखाण त्यांनी पर्शियन भाषेंत 'एकेश्वरवाद्यांना देणगी' या नांवाने आधीच १८०३ मध्ये प्रसिद्ध केलें होतें. १८१५ मध्ये निवृत्त होऊन ते कलकत्त्यास आले. तेथे ग्रंथप्रकाशन व संघटित चळवळीद्वारा हिंदुधर्मसुधारणेच्या व सतीपद्धति नष्ट करण्याच्या कामास त्यांनी सुरुवात केली. पैकी सतीपद्धति शेवटी १८२९ मध्ये नष्ट झाली. १८२९ ते १८३३ पर्यंत धर्माच्या मूलतत्त्वाविषयी त्यांचा प्रॉटेस्टंट धर्मप्रचारकांशी वाद चालू होता. या वादाची सुरुवात त्यांच्या 'येशूची शिकवण' या ग्रंथाच्या प्रकाशनाने झाली. या ग्रंथांत त्यांनी येशूची नैतिक शिकवण ही त्याच्या चमत्कारापासून व देवत्वापासून वेगळी केली होती. हेतु हा की, ती निरनिराळ्या मतांच्या व बौद्धिक पातळीच्या लोकांना अधिक स्वीकार्य व्हावी. त्यांना ख्रिश्चन धर्माच्या त्रितत्त्वी (ट्रिनिटेरियन) संप्रदायापेक्षा, एकतत्त्वी (युनिटेरियन) नैतिक संप्रदाय अधिक मान्य होता. अशा तऱ्हेने नंतरच्या सुधारकांनी सामान्यतः स्वीकारलेल्या मार्गाची त्यांनी सुरुवात करून दिली. आपल्या देशबांधवांना इंग्रजी शिक्षण अत्यंत आवश्यक आहे असा त्यांचा विश्वास असल्याने, १८१६ साली त्यांनी एक योजना अमलांत आणली व तिचा परिणाम म्हणून एक वर्षाने हिंदु महाविद्यालयाची (नंतरचें प्रेसिडेन्सी कॉलेज) स्थापना झाली; परंतु खाजगी जीवनांतील त्यांच्या मुस्लिम धर्तीच्या सवयींना व आवडी-निवडींना विरोध असल्याने, या संस्थेला मदत देणाऱ्या इतर सनातनी हिंदूंना त्यांचा संस्थेस असलेला आश्रय पसंत नव्हता. हिंदु मुलांना मोफत शिक्षण देण्यासाठी त्यांनी 'अँग्लो हिंदु स्कूल' चीहि स्थापना केली होती. त्यांनी लॉर्ड ॲम्हर्स्टला १८२३ मध्ये लिहिलेल्या पत्राकडे जरी त्या काळी विशेष लक्ष दिले गेलें नसले, तरी तें पत्र म्हणजे आधुनिक शिक्षणाच्या प्रगतीच्या मार्गांतील एक खुणेचा दगड होय. अशा तऱ्हेने त्यांनी वृत्तपत्रस्वातंत्र्यासाठीहि लढा दिला. त्यांनी स्वतः काही नियतकालिके सुरू केली व इतर काही नियतकालिकांशी त्यांचा संबंध होता. त्यांचा मुख्य हेतु पुराण-प्रतिपादित हिंदु धर्माच्या दुष्परिणामापासून हिंदूना दूर ठेवण्याचा होता. 'आत्मीय सभा' व 'कलकत्ता युनिटेरियन सोसायटी' या स्वरूपांतील त्यांचे पहिले प्रयत्न अल्पजीवी ठरले; पण २० ऑगस्ट १८२८ रोजी त्यांनी स्थापन केलेला ब्राह्मो समाजमात्र स्पर्धक असलेल्या प्रतिगामी धर्मसभेच्या प्रबल विरोधावरहि मात करून लोकप्रिय झाला. दिल्लीच्या नामधारी मोंगल सम्राटाची कैफियत मांडण्यासाठी वकील म्हणून १८३० मध्ये ते इंग्लंडला गेले. या प्रसंगी त्रिटिश सम्राटाने त्यास 'राजा' ही बहुमानाची पदवि बहाल केली. या कामगिरीतील त्यांचें यश डोळ्यांत भरण्यासारखें जरी नसलें, तरी कंपनीच्या चार्टरच्या नूतनीकरणाच्या वेळच्या त्यांच्या उपस्थितीमुळे १८३३चें नवीन बिल भारताच्या हिताचें होण्यास बरीच मदत झाली. पॅरिसला भेट देऊन इंग्लंडला परत आल्यानंतर ते ब्रिस्टल येथे आजारी पडले आणि तेथेच २७ सप्टेंबर १८३३ रोजी त्यांचें देहावसान झाले.

मानवी मनाला मूर्त अशा रूपांत सर्वात्मवादाचा (कॉंक्रीट युनिव्हर्सॅलिझम) परिचय करून देण्याचा पहिला मान राममोहन रॉय यांनाच दिला पाहिजे. त्यांच्या बौद्धिक विश्वाची कक्षा ही हिंदु, मुस्लिम व ख्रिश्चन धर्म व संस्कृति या सर्वांस व्यापणारी होती. सततच्या चिंतनशील अभ्यासाने त्यांच्या बुद्धिवादी मनाला विश्वाची उत्पत्ति, पालन व नियमन करणाऱ्या एकमेव ईश्वराच्या स्वरूपांत या सर्व धर्मांची मूलभूत समान श्रद्धा सापडली. या श्रद्धेची मानवतावादी फलिते म्हणजे मूर्तिपूजेचा त्याग आणि बुद्धिमत्ता, स्वातंत्र्य, नैतिक हक्क व कर्तव्यें यांची देणगी लाभलेले ईश्वरी अंश या नात्याने मानवांतील समता, या फलिताचा राममोहन यांनी शोध घेतला. ते कोणी धर्मप्रणेते, तत्त्वज्ञ वा सखोल धर्ममीमांसक नसतांनाहि, सर्वांना मान्य होणारें मूलभूत विवेकज्ञान त्यांनी प्राप्त केलें. त्याच्या प्रकाशात, एक व्यावहारिक राजनीतिज्ञ या नात्याने त्यांनी लोकशाही, स्वातंत्र्य, आधुनिक शिक्षण, वृत्तपत्र-स्वातंत्र्य, न्यायव्यवस्था, शासनव्यवस्था व आतरराष्ट्रीय संबंध यांतील न्यायसंगत नियमबद्धता यांच्यावर आधारलेल्या शुद्धीकृत धार्मिक दृष्टिकोणाच्या वाढीसाठी कशाचीहि तमा न बाळगतां लढा दिला. त्यांच्या धार्मिक व राजकीय ध्येयांची निष्कलंक सरलता, त्यांचें उज्ज्वल चारित्र्य व त्यांची सर्व कार्यांतील निःस्पृहता, यांमुळे त्यांना मिळालेली 'भारतीय प्रबोधनाचा जनक' ही पदवि अगदी सार्थ झाली आहे.

४. ब्राह्मो समाजाची वाढ : देवेंद्रनाथ टागोर (१८१७–१९०५) : द्वारकानाथ टागोर हे राममोहन रॉय यांचे निकटवर्ती सहकारी होते व त्यांनी आपला मुलगा देवेंद्रनाथ याला त्यांच्या संस्थांतच शिक्षण दिले होतें. देवेंद्रनाथानी आपल्या वयाच्या विशीतच 'तत्त्वबोधिनी सभा' नांवाचें धर्म व तत्त्वज्ञान यांचें अभ्यासमंडळ स्थापन केलें. हें मंडळ त्यांनी १८४३ मध्ये ब्राह्मो समाजांतच विलीन केले व 'तत्त्वबोधिनी पत्रिका' नांवाचें नियतकालिक सुरू केले. त्यांत ईश्वरचंद्र विद्यासागर व राजेंद्रलाल मित्र यासारख्यांचे लेख असत. त्यांनी 'तत्त्वबोधिनी पाठशाला' नांवाची ब्राह्मो समाजानुयायी लोकांसाठी एक शाळाहि

सुरू केली. ब्राह्मो समाजांतील एका बुद्धिवादी वर्गाने त्यांच्या अनेक भूमिकांविषयी गभीर शंका प्रदर्शित केल्या होत्या. ते आव्हान स्वीकारून त्यांनी त्यास तीन तऱ्हेने उत्तरे दिलीं : (१) त्यांनी शुद्ध एकेश्वरी मत व्यक्तविणाऱ्या औपनिषदिक उताऱ्याचा 'ब्रह्मधर्मग्रंथ' हा संग्रह प्रकाशित केला; (२) 'ब्रह्मधर्मबीज' या ग्रंथांत शुद्ध ईश्वरवादाच्या मूलभूत तत्त्वांची त्यांनी अशी व्याख्या केली : "आरंभी केवळ परमात्माच होता, दुसरे काहीहि अस्तित्वांत नव्हतें. त्याने हे सर्व विश्व निर्माण केलें. तो सनातन, अनंत, सर्वप्रज्ञावान्, दयाघन, स्वतंत्र, निराकार, एकमेवाद्वितीय, विभु, सर्वनियंता, सर्वसमावेशक, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, नित्य, परिपूर्ण व तुलनातीत आहे. त्याच्या उपासनेतच आपले ऐहिक व पारलौकिक सौख्य साठविले आहे ही उपासना म्हणजे त्याची भक्ति व त्यास प्रिय असलेल्या गोष्टी करणे होय." शेवटी श्रुतिप्रामाण्यावरील विश्वास त्यांनी सोडून दिला. ईश्वराच्या मानवसादृश्यवादी (अॅन्थ्रॉपॉमॉर्फिक) कल्पनांच्या सर्व प्रकाराबरोबरच अद्वैत मताचाहि त्यांनी त्याग केला. सद्धर्माच्या व्यक्तिगत स्वरूपावर त्यांनी विशेष जोर दिला. "श्रुति ह्या गौण आहेत, श्रेष्ठ ते की जे त्या सनातन व अविनाशी तत्त्वाची प्राप्ति करून देतें." १८५६ मधील त्यांच्या हिमालयांतील प्रवासानतर त्यांनी ब्राह्मो समाजाच्या नेतृत्वाचा पुनः स्वीकार केला. परंतु जेव्हा नवीन मतभेदांत गुंतले जाण्याची शक्यता भेडसावू लागली तेव्हा त्यांनी सामाजिक जीवनाचा त्याग करून शांत, चिंतनशील जीवनाचा स्वीकार केला. एक सुंदर आत्मचरित्र मागे ठेवून ते १९०५ मध्ये स्वर्गस्थ झाले.

राममोहन रॉय याच्या बहुश्रुत मनापेक्षा जरी देवेंद्रनाथांचें मन बरेंच कमी बहुरंगी होते तरी ते अधिक सखोलपणे धार्मिक होतें. वेदान्त आणि वैदिक धर्माचा वारसा त्यांच्या हाडीमाशी खिळला होता; तथापि त्यांच्या मनावर झालेल्या नवाबी संस्कारांत इस्लामचाहि बराच वाटा होता. त्यांच्या वेदान्ताच्या कल्पनेंत ब्रह्माचे केवलत्व व अनुभवातीतता आणि व्यक्तींचें सत्ताशास्त्रीय विशेषत्व अबाधित राखण्यासाठी 'तत्त्वमसि' सूत्राचा त्यांनी स्वीकार केला नव्हता. यावरूनच ख्रिश्चन अवतारवादाबरोबरच वैष्णव प्रतीकवादालाहि त्यांच्या भक्तिमार्गात स्थान नव्हते. यावरून त्यांच्या विचारांत एक सुफी अंतःप्रवाह होता असें दिसते. जर ब्राह्मोच्या धर्मास लोकप्रिय व राष्ट्रीय स्वरूप प्राप्त व्हावयास हवें होतें, तर त्याच्या शुद्ध परंतु जवळजवळ अधांतरी असलेल्या सत्ताशास्त्रीय गूढवादांतील उणीव दूर करणें आवश्यक होते.

केशवचंद्र सेन (१८३८–१८८४) : ही उणीव भरून काढण्याचें काम केशवचंद्र सेनांनी केलें. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान व समाजशास्त्राचा गाढ अभ्यास, दुसऱ्याला भारणारा उत्साह व हृदयस्पर्शी वक्तृत्व या गुणांच्या जोरावर ब्राह्मो समाजाचें राष्ट्रव्यापी चळवळीत व भक्तिधर्मात रूपातर करणारे ते प्रचारक ठरले. केशवांनी 'भारतीय ब्राह्मो समाजा'ची स्थापना केली, तर देवेंद्रनाथ हे 'आदि ब्राह्मो समाजा'चे प्रमुख राहिले. या नव्या समाजाच्या तत्त्वांत पापाची जाणीव व पश्चात्तापाची कल्पना, तसेच प्रार्थनेचें महत्त्व यांसारख्या ख्रिश्चन मूल्यांचा समावेश होता व त्यांत वैष्णव-आचार-प्रेरित अशा पूजेच्या अधिक भावनिक स्वरूपाचा स्वीकार केला होता. १८७८ त दुसरे विभक्तीकरण घडलें व विभक्त लोकांनी वेगळ्या 'साधारण ब्राह्मो समाजा' ची स्थापना केली. हा समाज पुनः आदि ब्राह्मो समाजाच्या ध्येयांकडेच वळला व त्याने व्यक्तिपूजा व भावनिक उपासना त्याज्य ठरवून समाजसुधारणेचा पुरस्कार केला. १८८१ मध्ये केशवानी प्रसिद्ध केलेल्या त्यांच्या 'न्यू डिस्पेन्सेशन' या ग्रंथावरून ख्रिश्चनधर्म व वैष्णवपंथ या दोहोंचा त्यांच्या विचारावर परिणाम झाल्याचें दिसून येतें. १८८४ मध्ये ते निधन पावले.

केशवचंद्रांनी आपल्या पंथास 'मानवी उदारतावाद' (ह्यूमन कॅथॉलिसिझम) असे नांव दिल्याने ते राममोहन रॉय यांच्याच परंपरेंत बसतात. या मताचें सार त्यांनी 'ईश्वराचे पितृत्व व मानवाचें भ्रातृत्व' या दोन तत्त्वांत जवळजवळ ख्रिश्चनधर्मीय परिभाषेत सांगितलें. एकेश्वरवाद व नैतिक मूल्ये या सर्व धर्मामध्ये आढळणाऱ्या समान तत्त्वांवर संतुष्ट न राहतां त्यांनी राममोहनांपेक्षा अधिक भावात्मक दृष्टिकोण स्वीकारला. धर्माच्या अत्यंत प्रगत व सकीर्ण अवस्थांतदेखील आढळणारी मूलभूत एकता त्यांनी प्रतिपादिली. अशा तऱ्हेच्या धार्मिक सुसंवादांतूनच पूर्व व पश्चिम याच्यांतील संश्लेषण साधणें शक्य आहे आणि केवळ या संश्लेषणद्वाराच समाजसुधारणा होऊं शकेल. ईश्वराचे जगत्पालकत्व निसर्गातच नव्हे तर इतिहासांतहि दृग्गोचर होते व त्या कारणानेच सर्व देशांत थोर धार्मिक नेते निर्माण होतात. केशवांच्या मतें वैष्णव संप्रदाय म्हणजे भारताला ख्रिस्ताप्रत नेण्यासाठी ईश्वरानेच निर्माण केलेली चळवळ होय. "नाझरेथच्या येशूने प्रतिपादिलेल्या नैतिक तत्त्वांकडे जाण्याचा अगदी जवळचा मार्ग चैतन्यांच्या अनुयायांनी धरला. या तत्त्वांनुसार जर भारत आचरण करील तर न कळत तो शुभवर्तमानाची (गॉस्पेल) नवजीवनशक्ति प्राप्त करील आणि राष्ट्रीय पातळीवरील स्वर्गीय राज्य निर्माण करील."

प्रतापचंद्र मुजुमदार : केशवचद्रांचे वारस मानले जाणारे आणि 'पौर्वात्य ख्रिस्त'चे कर्ते प्रतापचंद्र मुजुमदार यांनी हीच विचारसरणि पुढे चालविली. त्यांनी येशूचें पूर्णयोगी व भक्त म्हणून वर्णन केलें आहे. परंतु ब्राह्मो समाजांतील दुसऱ्या पक्षाचे लोक आपली निष्ठा ईश्वराऐवजी मनुष्यास वाहून, समाजसुधारणेचें जिवंत अशा मानवधर्मात रूपांतर करीत होते.

ईश्वरचंद्र विद्यासागर (१८२०–१८९१) : ईश्वरचंद्र विद्यासागरांनी तर पारंपरिक हिंदु धर्माच्या अनिष्ट रूढीविरुद्ध लढा देण्यासाठी समाजाचासुद्धा त्याग केला. श्रुति-स्मृति नाकारण्याचें दूरच राहिले, उलट त्यांनी आपल्या पांडित्याने असे दाखवून दिले की, प्रचलित रूढींना या पवित्र ग्रंथांत कोठेच आधार नाही. त्या काळच्या नामवंत पंडितांशी त्याचे या बाबतीत झालेले वादविवाद अतिशय प्रसिद्ध आहेत.

केशवचंद्रानी आपल्या मुलीच्या लग्नाला सोइस्कर होतें म्हणून, अल्पवयीन मुलींच्या विवाहाच्या वयोमर्यादेचा नियमहि मोडल्याने काही समाजानुयायी असंतुष्ट होऊन त्यांतून एक नवीन चळवळ निर्माण झाली. रूरकीच्या थॉमसन स्थापत्य महाविद्यालयांत शिक्षण घेतलेले व समाजाचे सुरुवातीचे आचार्य असलेले एस. एन. अग्निहोत्री (१८५०–१९२९), (जे पुढे 'देवात्मा' म्हणून ओळखले जाऊं लागले), हे केशवचंद्रांच्या या 'नीतिबाह्य' वर्तनाचा विरोध करून 'साधारण ब्राह्मो समाजा'स जाऊन मिळाले आणि नंतर १८८७ मध्ये त्यांनी 'देवधर्म' स्थापन केला. ब्राह्मोच्या ईश्वरमीमांसात्मक धार्मिक उद्योगांच्या विरोधी प्रतिक्रियेच्या रूपांत त्यांनी मूलतः नैतिक मानवतावादी व

नास्तिकतेंत मोडण्याइतपत बुद्धिवादी तत्त्वांचा प्रचार आणि आचार केला. आध्यात्मिक गोष्टींचें ज्ञान प्राप्त करण्यास केवळ मानवी मन पुरेसें आहे. मानवी आत्म्याचें उगमस्थान, स्वभाव किंवा ध्येय काहीहि अतिभौतिक नाही. मानवाचा उगम जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीतून झाला आहे. मानवी आत्मा स्थूल अगर सूक्ष्म शरीरात नेहमी वास करतो; आणि त्यास पुनर्जन्म नाही. मोक्ष व विकास हें मानवाचें ध्येय आहे; पण मोक्ष म्हणजे अशरीरी अस्तित्व नसून, पापकर्मांस प्रेरणा देणाऱ्या विकारांपासून मुक्ति होय. पाप हा गुन्हा नसून शास्त्रगम्य अशा नीति-नियमांचा भंग होय व त्याची निष्कृति परमेश्वरी कृपेने नव्हे, तर नैतिक आचरणाने करावयाची असते. नैतिक जीवनाचा परलोकाशी नव्हे, तर इहलोकाशीच संबंध असून, तें आदर, कृतज्ञता व निरपेक्ष सेवेच्याद्वारा अचेतन वस्तु, वनस्पति, प्राणी व मानव यांच्या चार विश्वांशी एकतेचें नाते जोडतें आणि त्यांतच आत्म्याचा पूर्ण विकास व धर्महि सामावला आहे. पूजा ही ऐतिहासिक व्यक्तीच्या आदरार्थ चालूं शकेल, पण त्या अवतार म्हणून नव्हे; त्यांत अंधश्रद्धा व पौराणिकतेला अवसर असतां कामा नये. पुण्यात्म्यांचे अनुयायी त्यांच्या पूजेद्वारा हव्यास, वासना आणि स्वार्थ यांपासून मुक्त होण्यासाठी प्रकाश व शक्ति प्राप्त करण्याचा आणि आदर, कृतज्ञता आणि निरपेक्ष सेवा या परोपकारी भावनांचा विकास साधण्याचा प्रयत्न करतात. मोक्ष व विकास ही देवधर्माची दोन ध्येयें आहेत. सामाजिक सुधारणा आणि शीलाची अभंगता यांमुळे देवधर्माचें स्वतःचें वेगळेपण दिसून येतें.

बंकिमचंद्र चतर्जी : थोर कादंबरीकार बंकिमचंद्र चतर्जी यांनीहि बंगालमध्ये प्रगत दृष्टिकोण प्रकट केला होता; पण त्याचा भर समकालीन फ्रेंच तत्त्वज्ञ ए. काँतवर अधिक होता. बंकिमचंद्रांच्या मते माणसास धर्माची आवश्यकता आहे; मात्र धर्म म्हणजे अंधश्रद्धांचा (डॉग्माज) समुच्चय नसून "मानवी शक्तीचा आदर्श व संपूर्ण विकास होय." ईश्वर म्हणजे केवळ परिपूर्ण (पर्फेक्ट) मानवाचें प्रतिबिंब होय. साध-काने आपला मार्ग उजळण्यासाठी स्वीकारलेले तें ध्येय आहे. पिढ्यान् पिढ्यांचे अनुभव व अंतःप्रेरणाचा समावेश असलेल्या हिंदुधर्मांत ते सापडतें. परंतु त्यांत चुकांचाहि – विशेषतः अचूक साक्षात्कारावरील विश्वासाचा – अंतर्भाव होणे अटळ. त्याचे शुद्धीकरण केले पाहिजे. कृष्णाच्या पौराणिक कल्पनेतून जे काही अतिनैसर्गिक वाटले तें काढून टाकून बंकिमचंद्रांनी कृष्णाची प्रेमिक, पति, योद्धा, सखा, शांतिदूत, गुरु या विविध रूपांतील आदर्श-मानवाच्या स्वरूपांत कल्पना केली. सर्व मानवांनी आपण स्वतः जो होण्याची महत्त्वाकांक्षा धरावी असा तो देव आहे.

५. बंगालकडून महाराष्ट्राकडे : ब्राह्मो समाजाचा प्रभाव पडण्या-पूर्वी खूपच आधी महाराष्ट्रांत प्रबोधनाची मुळें रुजली होती. शिक्षक, लेखक व पत्रकार असलेल्या बाळशास्त्री जांभेकरांनी (१८१२–१८४६) मर्यादित उदारमतवादी सुधारणेच्या तत्त्वाचा प्रसार केला होता. त्यांनी प्रामुख्याने आपलें लक्ष सामंजस्यावर आधारलेल्या समाजनीतीवर केंद्रित करून अशी नीति व राजा राममोहन रॉय यांची आधुनिकता यामधील सुवर्णमध्य साधला; कारण केवळ आधुनिकतेवर त्यांचा विश्वास नव्हता. त्यांच्याशी समांतर मार्गांनीच ज्योतिबा फुले, दादोबा पांडुरंग, लोकहित-वादी इत्यादींनीहि प्रारंभ केला होता. केशवचंद्र सेनाच्या १८६४ मधील मुंबई व पुणें भेटींमुळे या सुधारणा–चळवळीला अधिक जोराने प्रेरणा मिळाली. मुंबई येथें १८६७ मध्ये व पुण्यातहि मुजुमदाराच्या मदतीने १८७० मध्ये प्रार्थनासमाजाची स्थापना झाली. १८७२ मध्ये एकेश्वर-वादी मंडळ निर्माण झालें. नियतकालिके व याच तऱ्हेच्या इतर संस्थाहि उगम पावल्या. राजकारणाच्या बाबतीत, मुंबईच्या धनिकांचा वर्ग (पारशी; बनिया; मुस्लिम व काही सोनार) व पाश्चिमात्य नवशिक्षण घेतलेल्या लोकाचा 'तरुण मुंबई' नावाचा नवा वर्ग (पाठारे प्रभु, चित्पावन ब्राह्मण व काही पारशी) या दोन्ही प्रभावी वर्गांनी एकत्र येऊन १८५२ त 'मुंबई-मंडळ' निर्माण केले; तथापि या मंडळाचे ध्येय फार जहाल ठरल्याने बऱ्याच वजनदार शेठजींनी त्यातून अंग काढून घेतलें आणि मंडळ क्षीण होऊन शेवटी नाहीसें झालें. दादाभाई नौरोजींनी इंग्लंड येथे १८६७ साली उदारमतवादी इंग्लिश लोक व तेथील भारतीय यांच्यासह स्थापन केलेल्या 'ईस्ट इंडिया असोसिएशन'च्या प्रेरणेने त्याचें पुनरुज्जीवन झाले. या मंडळाने भारतातील सामाजिक कृती-साठी आखलेल्या सुसंगत कार्यक्रमात ज्या युक्तिवादांचा–विशेषतः भारतीय संपत्तीचे इंग्लंडकडे होणारे शोषण आणि भारतासाठी प्राति-निधिक व जबाबदार सरकारची आवश्यकता या दोन कल्पनांचा–समावेश होता, त्याचा उपयोग पुढील राजकीय चळवळीत करून घेतला गेला. १८६० ते १८७० पर्यंतच्या मुंबई विद्यापीठाच्या (१८५७) पदवी-धरांतील बहुसंख्य लोक चित्पावन ब्राह्मण होते. त्यांना प्रार्थनासमाजा-कडून एक समन्वयवादी तत्त्वज्ञान मिळाले, तर विधवा–पुनर्विवाहाच्या चळवळीच्या रूपाने त्यास सामाजिक कृतीची संधि मिळाली.

महादेव गोविंद रानडे (१८४२–१९०१) : या चळवळीतून महादेव गोविंद रानडे यांना सामाजिक जीवनांत प्रवेश झाला. त्यांच्या मार्गदर्शनाखाली ही चळवळ मुंबईकडून पुण्याकडे व भोवतालच्या ग्रामीण विभागांकडे पसरली. त्याच वेळी पुणें सार्वजनिक सभेची १८७० त स्थापना झाली. १८७० मध्ये या सर्व संस्थांच्या प्रभावाचें विस्तारित रूपांतर ग्रामीण भागांतील जनतेच्या आकांक्षांना अनुकूल अशा राजकीय चळवळीत झालें. समाजशास्त्र व इतिहास यांच्या बुद्धि-वादी अभ्यासाचे उत्कृष्ट सार व महाराष्ट्रीय संतकवींची शिकवण रानडे यांच्या अंगी बाणली होती. 'ईश्वरवादाचें तत्त्वज्ञान' या त्यांच्या ग्रंथांत त्यांनी संतांप्रमाणे अद्वैतवाद व जडवाद हीं दोन्ही टोकें सोडून ईश्वरसाक्षात्काराचा मध्यममार्ग अनुसरलेला दिसतो; परंतु तो संतांच्या गूढवादापेक्षा अधिक बुद्धिवादी आहे. त्यांनी अवताराचें तत्त्व नाकारलें व विचारप्रधान सदसद्विवेकबुद्धीने धार्मिक सत्याचा अंतिम लाभ होतो असें मानलें. त्यांच्या नेतृत्वाखाली राष्ट्रव्यापी वृत्तपत्रीय संघटनेचा प्राथमिक प्रयत्न पुण्याहून केला गेला व काही ब्राह्मण तरुणांनी सर्व मराठी लोकांसाठी पाश्चात्त्य पद्धतीने शिक्षण देणारी एक शिक्षणसंस्था काढली. त्यानंतर त्यांनी १८८७ मध्ये राष्ट्रीय सामाजिक परिषदेची स्थापना केली. १८८५ मध्ये स्थापन झालेल्या राष्ट्रीय काँग्रेसचे जितके महत्त्व राजकारणी लोकांना होतें, तितकें महत्त्व या परिषदेचें समाज-सुधारकांना होतें. अशा तऱ्हेने १८८५ च्या अखेरीस सर्व देशातील सुशिक्षित वर्ग हा आघाडीवर होता. मुंबईत बद्रुद्दिन तैय्यबजींच्या नेतृत्वाने निर्माण झालेल्या अंशतः शैक्षणिक व अंशतः समाजसुधारणा-

वादी असलेल्या अंजुमन–इ–इस्लामच्या स्वरूपांत मुस्लिमांची संघशक्ति प्रकट झाली होती आणि बद्रुद्दिन, तेलंग आणि फिरोजशहा मेहता ही सुशिक्षित त्रयी शहराच्या सामाजिक जीवनांत वर्चस्व प्रस्थापित करीत होती.

रा. गो. भांडारकर : रानडयांचे सुप्रसिद्ध अनुयायी म्हणजे संयमित प्रगतिवादी व अत्यंत विद्वान् आणि शिक्षणतज्ज्ञ असलेले रा. गो. भांडारकर हे होत. केशवचंद्राच्या 'न्यू डिस्पेन्सेशन' ला चिकटून राहून त्याचा अर्थ त्यांनी थिओडोर पार्करच्या 'एकतत्त्ववादित्वा-न्वयेच (युनिटॅरिॲनिझम) लावला; मात्र त्याची भूमिका संश्लेषणात्मक होती व त्यांत वेद, तुकाराम, बौद्धधर्म, गीता आणि शुभवर्तमान (गॉस्पेल) या सर्वांतील उत्कृष्ट तत्त्वांचा समावेश होता. प्रेषिताच्या मार्गे आविष्कृत न झालेल्या ईश्वरवादाच्या आधारे त्यांनी ब्रिटिश उदारमतवाद, अनुभववाद (जे. मिल्ल, जे. एस. मिल्ल, स्पेन्सर) आणि नीतिवाद (मोरॅलिझम) व बेथॅमचे उपयुक्ततातत्त्व यांचा मेळ घातला. याच दृष्टिकोणाने त्यांचे बुद्धिवादी सहकारी के. टी. तेलंग, जी. जी. आगरकर, ज्योतिबा फुले आणि लोकहितवादी या नांवाने सुपरिचित असलेले गोपाळ हरी देशमुख हे सर्व प्रभावित झाले.

लोकमान्य टिळक (१८५६–१९२०) : महाराष्ट्राच्या रंगभूमीवर लोकमान्य टिळकांच्या आगमनाने रानडयांच्या संश्लेषक उदारमतवादाला अनपेक्षितपणे आळा बसला. काँत, मिल्ल, बेथॅम, स्पेन्सर आणि बौद्ध परंपरा या सर्वांचा निषेध करून, फक्त अद्वैत सिद्धान्तच सद्वस्तूचें योग्य स्पष्टीकरण आहे असे त्यांनी जाहीर केले. जहाल पत्रकार व प्रतिभावान् राजकारणी असलेल्या लोकमान्यांनी सुधारकांवर हल्ला चढविला. "ईश्वर व मानव यांच्याविषयीची आपली कर्तव्यें म्हणजे धर्म होय. या दृष्टीने हिंदु धर्मांत नैतिक व सामाजिक बंधनांची व्यवस्था केली आहे. ही आपली व्याख्या असल्याने आपण गतकालाकडे वळले पाहिजे. . .आपण जर या गोष्टींवर भर दिला तर. . . . . लवकरच आपण विविध पंथांतून एक समर्थ हिंदुराष्ट्र उभे करूं शकूं." विज्ञान व ख्रिश्चन धर्म या त्यांच्या मते, "आपल्याविरुद्ध उभ्या ठाकलेल्या" प्रबळ शक्ति आहेत; पण त्यांचा असा दावा होता की, आधुनिक विज्ञानाला जी सत्ये नुकतीच सापडू लागली आहेत ती "आपल्या ऋषींना पूर्वीच माहीत होती" आणि ख्रिश्चन धर्माविषयी बोलावयाचे तर, "असा एक काळ लवकरच येईल की, जेव्हा ख्रिश्चनांनी येथे ख्रिश्चन धर्माचा प्रसार करण्याऐवजी आपले प्रवक्तेच आपल्या सनातन धर्माचा सर्व जगभर प्रसार करीत असलेले आपण पाहूं." त्यांनी ज्या सुधारणांना विरोध केला, त्या सुधारणा सरकार आणि रानडयांसारखे सरकारी नोकर यांनी पुरस्कारलेल्या असल्याने, त्यांच्या विरोधाने क्रांतिकारक राष्ट्रवादाचें रूप धारण केले. स्वराज्य म्हणजे वसाहतीचे स्वयंशासन हे मत नाकारून त्यांनी राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या रूपांत "स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे" असे निर्भयपणे प्रतिपादिलें. त्यांच्या राजकीय चळवळीमुळे त्यांना वऱ्याच वेळां कारावास भोगावा लागला आणि त्यांनी 'गीता-रहस्य' लिहिलें तें अशा कारावासातच. या ग्रंथांत त्यांनी असा सिद्धान्त मांडला की, सन्यास किंवा भक्ती यापेक्षा 'निष्काम कर्म' हीच गीतेची मध्यवर्ती आध्यात्मिक शिकवण आहे. पूर्वसूरींनी आपापल्या दृष्टिकोणांतून गीतेचा अर्थ ज्ञानयोगपर, भक्तियोगपर व ज्ञानकर्मसमुच्चयपर लावला आहे; परंतु केवळ कर्मयोगपर अर्थ लावण्याचें श्रेय मोठ्या प्रमाणांत टिळकांकडे जाते. या बाबतीत श्रीशंकराचार्यांशी असलेला आपला मतभेद त्यांनी नम्रपणे परंतु स्पष्टपणे व्यक्त केला आहे. कर्मयोगावर भर दिल्याने 'गीता-रहस्या'स विशेषत. नीतिशास्त्रीय महत्त्व प्राप्त झालें आहे. त्यामुळे नीतिशास्त्राच्या तौलनिक अभ्यासास फारच मदत होते. भगवद्गीतेवर झालेल्या मराठी ग्रंथसंपदेंतील गीतारहस्याचें स्थान फार वरचें आहे. लोकमान्य टिळक हे केवळ राजकारणी पुरुष नव्हते, तर एक थोर विचारवंत व संशोधकहि होते, हे त्यांच्या 'गीता-रहस्या'-प्रमाणेच 'ओरायन' या ग्रंथावरूनहि स्पष्ट होते. वेदांचा काल-निर्णय करण्याच्या बाबतीत 'ओरायन'चे महत्त्व निर्विवाद आहे. मात्र १९२० मधील अखेरच्या आजारपणापर्यंत त्यांनी आपल्या स्वातंत्र्य-चळवळीत कधीच खंड पडू दिला नाही.

गोपाळ कृष्ण गोखले (१८६६–१९१५) : टिळकांचे मुख्य प्रतिस्पर्धी गोपाळ कृष्ण गोखले हे त्यांच्याइतक्याच तरल बुद्धिमत्तेचे पण मवाळ असून ते रानडयांशी सदैव एकनिष्ठ राहिले ज्या दोन संस्कृतींना जोडणारें त्यांचे व्यक्तिमत्त्व होते, त्यांच्याइतकेच तेहि अनेक बाबतीत परस्पर-विरोधी मतांचे होते. ते ज्योतिषावर विश्वास असलेले बुद्धिवादी, साधूंचा समाज स्थापन करणारे राजकारणी आणि कविवृत्तीचे गणिताध्यापक होते. त्यांनी रानडयांचा बुद्धिवादी एकेश्वरवाद व उदार सुधारणावाद यांचा राजकारणी म्हणून 'वैध चळवळी'द्वारा पुरस्कार केला. पण त्यांत तत्त्वज्ञ या नात्याने त्यांनी महत्त्वाची अशी काहीहि नवीन भर घातली नाही. शिक्षणाच्या सामर्थ्यावरील त्यांचा विश्वास व स्वराज्यासाठी देशबांधवांना तयार करण्याची त्यांची तळमळ यांतून १९०५ मध्ये भारतसेवक समाज स्थापण्याच्या निर्णयाचा जन्म झाला. जेसुइटांच्या कॅथॉलिक सोसायटीच्या संघटनेचें व समर्पण-बुद्धीचे, तसेच सतराव्या शतकांतील संतकवि रामदासांच्या समर्थ-संप्रदायाचें अनुकरण करण्याची त्यांची इच्छा होती; परंतु भारतसेवकांची ही समर्पित सेवावृत्ति धार्मिकपेक्षा राजकीय व सामाजिक प्रेरणेतूनच निर्माण झाली होती. त्यांचा दृष्टिकोण हा शांततामय व वैध होता. "ब्रिटिशांशी आलेला संबंध हा परमेश्वरी शक्तीने भारताच्या हितासाठीच योजून घडविलेला आहे," अशी ते स्पष्ट कबुली देत. त्यामुळेच "स्वातंत्र्यप्रेम व अधिकाराविरुद्ध आत्मप्रतिष्ठा-रक्षण या भारतीयांत अभावानें असलेल्या गुणाचें भारतीय स्वभावांत बीजारोपण झाले." ज्या अर्थी जातीय सलोखा, स्त्री-स्वातंत्र्य, अस्पृश्योद्धार, सामान्य शिक्षण, औद्योगिक वाढ व राजकीय प्रौढता हीं राष्ट्र घडविणारी ध्येये साध्य करणें ब्रिटिशांशी असहकारापेक्षा सहकारानेच अधिक सहजपणें शक्य आहे, त्या अर्थी सर्वश्रेष्ठ ध्येय पूर्ण स्वातंत्र्यापेक्षा साम्राज्यान्तर्गत स्वराज्य हेंच आहे; आणि त्याच्या साधनाचा पाया, सामाजिक प्रश्नांचा काळजीपूर्वक अभ्यास व समाज-जीवन समर्थ करणें हा आहे; क्रांतिकारक उलथापालथ करून तें विस्कळित करणें नव्हे. बहुमत नसले तरी गोखल्यांचे विचार पसरविण्याच्या बाबतीत 'भारतसेवक समाज' समर्थ ठरला आणि भारतीय स्वातंत्र्य मिळविण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या आपल्या विरोधकांवर व सहकाऱ्यावर त्याने उपयुक्त असा नियामक प्रभाव पाडला.

दक्षिण भारतांतसुद्धा ब्राह्मो समाजाच्या ध्येयांचा प्रवेश झाला होता. मद्रास येथे १८६४त वेदसमाजाची स्थापना झाली होती

आणि के. श्रीधरलु नायडू या नम्र पण एकनिष्ठ ब्राह्मोच्या नेतृत्वाखाली त्याचें पूर्णपणें ब्राह्मो समाजांत रूपांतर झालें.

६. स्वामींचा काळ : हिंदु समाजांत संन्याशांचें एक स्वयंसिद्ध स्थान आहे. सन्यासामुळे तो वर्णधर्माच्या बंधनापलीकडे जातो. त्याची निष्ठा आध्यात्मिक जगताला वाहिलेली असल्याने धर्मनिरपेक्ष व्यावहारिक क्षेत्रांत तो केवळ परकेपणाने राहतो; तथापि त्याच्या या अतीततेमुळेच त्याला बऱ्याच वेळां उद्धारक म्हणून काम करतां येतें व स्वतःच्या शिकवणुकीने व उदाहरणाने त्याला समाजास वर काढणें शक्य होतें. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस भारताच्या धार्मिक व सामाजिक नवनिर्माणाच्या कार्यांत बराच काळ रत असलेल्या वयस्थांची जागा संन्याशांनी घेणें आणि त्यांच्या कार्याला निराळे वळण देणें अगदी अपरिहार्य होतें.

रामकृष्ण परमहंस (१८३६–१८८६) : गदाधर चतर्जी म्हणून जन्मलेल्या स्वामी रामकृष्ण परमहंसांना ब्राह्मो समाजाचे पुढारी केशवचंद्र यांनी प्रकाशांत आणलें. उत्तर कलकत्त्यांतील कालीमातेच्या दक्षिणेश्वर मंदिरांतील या नम्र पुजाऱ्याची कीर्ति त्यांच्या कानावर गेली, आणि १८७५ मध्ये त्यांनी रामकृष्णांना प्रसिद्धीस आणले. त्यांच्या पराकोटीच्या भक्तीने आणि सुंदर उपमांनी व घरगुती दृष्टान्तांनी युक्त अशा प्रसन्न संभाषणाने केशवचंद्र प्रभावित झाले व आपल्या अनेक शिष्यांना त्यांनी रामकृष्णांकडे पाठविले. रामकृष्णांनी काहीच लिहून ठेवलें नाही. ते सैद्धान्तिक तत्त्वज्ञ वा ईश्वरमीमांसक नव्हते व सुधारणा-चळवळीचे संघटकहि नव्हते; पण त्यांच्या आध्यात्मिक अनुभवांत त्यांनी उपलब्ध असलेल्या सर्व मार्गांचा अवलंब केला होता. कालीच्या जाज्वल्य भक्तीव्यतिरिक्त त्यांनी राधा-कृष्णविषयक वैष्णव भक्तिहि केली होती, थोडा काळ मुस्लिम विधिहि आचरले होते, आणि एका मित्राच्या घरीं पाहिलेल्या येशू-मातेच्या चित्राचें ध्यानहि त्यांनी तीन दिवस केलें होतें. ते कधी काली-भक्त तर कधी अद्वैत-वेदान्ती, कधी तान्त्रिक शाक्त तर कधी वैष्णव असत. त्यांच्या शिकवणुकींत अनेक हिंदु-परंपरांचा समावेश होता. 'सर्व आध्यात्मिक मार्ग हे मोक्षाकडेच जातात,' असें ते वरचेवर सांगत. त्याचबरोबर त्यांनी कामवासना व अतृप्ति यांवर कडाडून हल्ला चढविला आणि पाश्चात्त्यीकरण झालेल्या त्यांच्या श्रोत्यांच्या निधर्मी शिक्षणाला गौण लेखलें. ते ब्रह्मानंदीं मग्न असत व त्यांचें समाधिस्थ होणें दिवसेंदिवस वाढूं लागलें; परंतु इतरांशी वागतांना ते निरागस बालकाप्रमाणे होते. त्यांच्यांत व्यावहारिकताहि पुरेपूर होती. हिंदु-अवतारवादाने त्यांना मोठेपणाने नवा अवतार ठरविलें; पण स्वतःच्या मर्यादांची जाणीव असल्याने, ते स्वतःच कोणत्याहि प्रकारच्या देवसदृश मानाचा सदैव निषेध करीत आणि ईश्वरी दयेला पात्र होण्याचा प्रयत्न करीत असत.

विवेकानंद (१८६३–१९०२) : रामकृष्णांच्या या पट्टशिष्याने रामकृष्ण मिशनची १८९७ त व बेलूर मठाची १८९८ त निर्मिति करून रामकृष्णांच्या शिकवणीचा प्रभाव साऱ्या भारतभर व परदेशांतहि जोपासला व वाढविला. ते मूलतः तीक्ष्ण व्यावहारिक बुद्धीचे असल्याने त्यांनी स्वतःस लाभलेल्या साक्षात्कारी अनुभवाला (इन्साइट्स) प्रत्यक्षांत साकार करण्याचा तत्काल प्रयत्न केला. यावरून त्यांचा संदेश तात्त्विक असण्यापेक्षा तो नैतिकच अधिक कां आहे हे स्पष्ट होतें. तात्त्विकतेच्या सूक्ष्म छटा व भेद बाजूस सारून, मतमतांतरांनी व तीव्र विरोधांनी गजबजलेल्या भारतीय धार्मिक वातावरणांत (भारत, अमेरिका व युरोपमधील प्रचार-दौऱ्यांत दिलेल्या असंख्य भाषणांतून व प्रवचनांतून अव्याहत प्रतिपादिलेला) स्वतःचा असा एक सुसंवादी मार्ग त्यांनी निर्माण केला. तो व्यापक व सर्वसमावेशक मार्ग म्हणजे व्यावहारिक वेदान्त होय. भारताची धार्मिक, सांस्कृतिक व राष्ट्रीय अस्मिता जागविणारा, पंथोपपंथांतील भेद – विचार व आचार या दोन्ही पातळ्यांवर – उच्च वेदान्त तत्त्वज्ञानांत विलीन करणारा व भारतीय जीवनाला खंबीर असें आध्यात्मिक अधिष्ठान देणारा स्वामी विवेकानंदांचा स्फूर्तिप्रद विचार, हिंदु तत्त्वज्ञान व धर्म यांना सारखाच नवप्रेरणा देणारा आहे.

आपल्या संन्यासी अनुयायांना विवेकानंदांनी प्रसारकार्याचा व समाजसेवेचा क्रियाशील संन्यास सांगितला. भगवी वस्त्रें परिधान केलेल्या या साधूंनी देशभर हिंडून आजाऱ्याची शुश्रूषा करावी, तरुणांना शिकवावें, पूरग्रस्त व दुष्काळग्रस्त लोकांचें दुःख हलकें करावें आणि सर्वत्र पसरलेल्या दरिद्रीनारायणाची सेवा करावी, हे कार्य त्यांनी या शिष्यांना सांगितले. सर्वसाधारण लोकांना अंधश्रद्धा, अस्पृश्यता व जातीय अभिमान सोडावयास, निःस्वार्थी कर्मयोगाची निष्ठा संपादण्यास आणि विश्वात्मवाद व स्वबांधवांविषयीचें धर्म-प्रेम यांद्वारा मन विशाल करण्यास त्यांनी सांगितलें. बुद्धिजीवी लोकांना त्यांचें असें सांगणें होतें की, "भावी भारताला श्रेष्ठ बनविण्याचें रहस्य, संघटन, सामर्थ्य-संपादन व इच्छाशक्तींचें एकसूत्रीकरण यांत साठविलें आहे." त्यांच्या अल्प जीवनकालांत धार्मिक, सामाजिक व राजकीय सुधारणा साध्य करण्याचें एक आध्यात्मिक शक्तिकेंद्र असें स्थान विवेकानंदांना प्राप्त झालें होतें.

रामतीर्थ (१८७३–१९०६) : स्वामी रामतीर्थांचा जन्म २२ ऑक्टोबर १८७३ ला पंजाबांतील मुरलीवाला या गावीं झाला. त्यांचें मूळचें नांव तीर्थराम गोस्वामी. त्यांनी एम्. ए. झाल्यानंतर काही काळ गणिताच्या प्राध्यापकाचें काम केलें. परंतु उपनिषदें, भगवद्गीता व योगवासिष्ठ यांसारख्या महान् ग्रंथांच्या अध्ययनाने त्याचे व्यक्तित्व इतकें बदललें की, त्यांनी संन्यास घेऊन आयुष्याच्या अंतापर्यंत वेदान्त-मताचा भारत, जपान व अमेरिका येथे व्याख्यानांद्वारा अविरत प्रसार केला. १९०६ मध्ये वयाच्या केवळ ३३ व्या वर्षी, हिमालयांत वसिष्ठाश्रमांत राहत असतांना, गंगेच्या प्रवाहांत वाहत गेल्याने त्यांना अपघाती मृत्यु आला.

भारताचें आध्यात्मिक प्रबोधन करण्याचें महान् कार्य रामतीर्थांनी केलें. त्यांनी आपल्या जीवनदर्शनाला 'व्यावहारिक वेदान्त' असें नाव दिलें. आपल्या लिखाणांतून व व्याख्यानांतून त्यांनी वेदान्तमताची आधुनिक काळास अनुरूप व व्यवहार्य अशी मांडणी केली व हे मत तर्कशुद्धता आणि स्वानुभव या दोन्ही कसोट्यांवर स्वीकार्य आहे हें पटवून दिलें. विशेष म्हणजे त्यांनी वेदान्त-आचरणावर भर दिला. 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' हें त्यांचें सूत्र आहे. सर्वत्र आत्मतत्त्वच ओतप्रोत आहे. तीच निरपेक्ष सत्ता नाम-रूप-गुणात्मक विश्वाच्या मुळाशी अधिष्ठान स्वरूपांत विद्यमान आहे. जग हें स्वप्नवत् मायिक आहे. आत्मज्ञानाचें स्वरूप बौद्धिक नसून भावनिक आहे. हा एक महत्त्वाचा विचार त्यांनी

माडला आत्म-साक्षात्कार हे जीवन-ध्येय असून त्याचा मार्ग प्रेम-भावना–श्रद्धात्मक आहे, रूक्ष ज्ञानात्मक नाही सान्त व्यक्तित्वाचा अनंत देवत्वात लय करणे हे धार्मिक वृत्तीचे सार असून तोच आत्म-साक्षात्काराचा खात्रीचा मार्ग आहे सारांश, "आपण ईश्वर आहोंत अशी भावना करा, म्हणजे तुम्ही ईश्वरत्व प्राप्त कराल" ही त्याची शिकवण आहे.

ब्रह्मबांधव उपाध्याय-(१८६१–१९०७) हे पूर्वाश्रमीचे भवानीचरण बॅनर्जी असून नरेन दत्ताचे, म्हणजेच नंतरच्या स्वामी विवेकानंदाचे, १८८० पासून परममित्रही होते. त्याच्याबरोबरच ते प्रथम केशवचंद्राच्या व नंतर रामकृष्णाच्या व्यक्तिमत्त्वाने भारावून गेले. कराचीच्या कॅथॉलिक चर्चशी सलग्न झाल्यावर त्यांनी 'थिओफायलम' (ज्याचें भारतीय रूपांतर 'ब्रह्मबांधव' आहे) हे नाव धारण केले. नंतर त्यानी कॅथॉलिक सन्याशाच्या जीवनाला पूर्णपणे सुरुवात केली. त्यांनी व्याख्यानें दिली, लिखाण केले व क्रमशः प्रथम 'सोफिया' मासिकाचे व नतर त्याच साप्ताहिकाचे १९०० पर्यंत आणि त्यापाठोपाठ निघालेल्या विसावे शतक'-(ट्वेंटिएथ सेंचरी)चे १९०१ पासून प्रकाशन केले निर्भेळ एकेश्वरवादाचे पुरस्कर्ते असल्याने त्यानी आर्य-समाजाच्या ईश्वरवादातील, बुद्धिवादी ब्राह्मो समाजातील, हेगेल व स्पेन्सरच्या तत्त्वज्ञानातील आणि विशेषेकरून सर्वसंग्राहक अशा ईश्वर-विद्यावादांतील बौद्धिक दोष दाखवून दिले. अधिक भावनात्मक दृष्टीने ज्यात त्यांना ख्रिश्चन एकेश्वरवादाची हुबेहूब प्रतिमा सापडली त्या शांकर अद्वैतवादाच्या पुनर्मूल्यांकनाकडे त्यांनी आपली तीव्र बुद्धि वळविली. परब्रह्म हे सत्-चित्-आनद असून ते संपूर्णपणे, जडतत्त्वासहित सर्व विश्वाची निर्मिति करते. विश्व हे माया आहे, कारण ब्रह्माच्या जोडीला आणखी एक निरपेक्ष तत्त्व म्हणून असणे दूरच, पण ज्यांतून ते निर्माण होते, ज्यात राहते व ज्यातच विलीन होते, त्या अनुभवातीत आत्म्याने किंवा आंतरिक कारणाने शेवटच्या कणापर्यंत व्याप्त असलेले तें एक अपरिहार्यतारहित परिणाम आहे योग्य अर्थाने ते कॅथॉलिक हिंदु कसे असू शकतात हे स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी समाजधर्म व साधनधर्म यातील फरक पुढे माडला. पहिल्याचा केवळ समाजाशीं व दुसऱ्याचा व्यक्तीच्या धार्मिक जीवनाशी संबंध आहे. हिंदुधर्माला आध्यात्मिक मार्गाची विविधता मान्य असल्याने, जोपर्यंत एखादी व्यक्ति मूलभूत समाजधर्म पाळीत आहे, तोपर्यंत केवळ तो ख्रिस्तसाधना करतो म्हणून त्यास हिंदुधर्म दूर लोटणार नाही. उपाध्यायांनी हे काटेकोरपणे पाळलें व अशा एका मठाच्या स्थापनेची योजना आखली होती की, त्यांतील कॅथॉलिक सन्यासी त्यांच्या ख्रिश्चन भक्ति व साधनेव्यतिरिक्त इतर कोणत्याहि बाबतीत परपरागत साधूपासून क्वचितच वेगळे काढता येतील. तथापि ही योजना अमलांत येऊं शकली नाही १९०० मध्ये कलकत्त्यात स्थायिक झाल्यावर त्यांनी रवींद्रनाथ टागोरांना शांतिनिकेतन स्थापण्यास मदत केली; पण लवकरच त्याना आपला सर्व वेळ वाङ्मयीन व राजकीय क्षेत्रांत विस्तारलेल्या वृत्तपत्र-व्यवसायाला द्यावा लागला. पुढे हर्नियासाठी त्याच्यावर शस्त्रक्रिया करावी लागली व दुर्दैवाने ते एका आठवड्यांत मृत्युमुखी पडले.

दयानंद सरस्वती (१८२४–१८८३) काठेवाडांत मूळशंकर म्हणून जन्मलेले स्वामी दयानंद सरस्वती हे दुसऱ्याच प्रकारचे प्रखर कर्मयोगी स्वामी होते. मूर्तिपूजेचा निषेध करून त्यानी वेदाचें अबाध्य प्रमाणत्व, सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने अधु पण निर्भेळ एकेश्वरवाद आणि शुद्धीकृत सनातन धर्माचे पुनरुज्जीवन यांचा प्रसार केला. त्यांनी १८७५ मध्ये स्थापन केलेल्या आर्यसमाजाची ही तत्त्वें होती. मांसाहाराच्या प्रश्नावरील वादानंतर त्यांत १८९२ मध्ये सुधारणा करण्यांत आली. शाकाहाराच्या पुरस्कर्त्यांना "हिंदुधर्मांतील अनेकेश्वरवादावरची अनिर्वंध श्रद्धा व ब्राह्मो समाजासारख्या सुधारलेल्या पथांतील शिथिल साम्यवाद" टाळण्यासाठी एक निश्चित मार्ग पाहिजे होता. त्यात कर्म व पुनर्जन्म यांवरील विश्वासाचा अंतर्भाव होता. बळकट संघटना असलेल्या या समाजाचे विदेशी विचाराविरुद्ध धोरण होते. सामान्य जनतेच्या उद्धारासाठी तो कटिबद्ध झाला होता, आणि परधर्मांचा – विशेषतः मुस्लिम व ख्रिश्चन धर्मांचा – स्वीकार केलेल्या धर्मान्तरित हिंदूंची शुद्धि त्याने सुरू केली. आजपर्यंत हा समाज आक्रमकच राहिला आहे.

रमण महर्षि (१८७९–१९५०) : रमण महर्षींचासुद्धा प्रभाव हिंदु जीवनावर दिसून येतो; परंतु तो केवळ धार्मिक स्वरूपाचा व प्रामुख्याने दाक्षिणात्यांवर झालेला होता. रमण महर्षींच्या पवित्र उदात्ततेमुळे त्यांच्या तिरुवन्नमलाई येथील आश्रमाकडे शिष्य आकर्षिले गेले. ते लेखक नव्हते व आपण तत्त्वज्ञ असल्याचा त्यांनी कधी दावाहि केला नाही; परतु त्यांच्यांत अद्वैत व भक्ति यांचे एक वैशिष्ट्यपूर्ण मिश्रण झालें होते हे खालील प्रार्थनेवरून दिसून येतें. "मला जर तुझें दर्शन झालें तर माझ्या चुकल्या जिवाची धावपळ थांबेल. . .तुझ्यावर माझे पोषण व्हावें म्हणून मी आलो आहें खरा; पण तुझेंच माझ्यावर पोषण होत आहे, आणि माझें मन शांतीने भरून गेले आहे. . .हे प्रकाश व दयेच्या अनंत सागरा, तुझ्या स्पर्शाने सर्व द्वंद्व विलीन पावतें, आंत-बाहेर, चागले-वाईट, जीवन-मरण, सुख-दुःख, प्रकाश-अंधार ही सारी द्वंद्वें नाहीशी होतात."

साईबाबा, उपासनीबाबा, स्वामी शिवानंद, स्वामी मध्वानंद, साधु वास्वानी इत्यादि इतर संन्याशांनीहि भारताच्या प्रबोधनास हातभार लावला आहे. त्यांच्या विचारांत साधारणपणें, अद्वैत, भक्ति, धर्म, सेवा, सर्वधर्मसमन्वय आणि परधर्मसहिष्णुता यांचा संगम झाला आहे.

थिऑसफिस्ट व जे. कृष्णमूर्ति : मादाम ब्लॅव्हॅट्स्की व कर्नल ऑल्कॉट हे थिऑसॉफिकल सोसायटीचे संस्थापक १८७९ मध्ये जे भारतांत आले, ते स्वामी दयानंदांच्या आमंत्रणावरूनच, परंतु त्यांनी १८८१ मध्येच स्वामीचा सहवास सोडून १८८२ मध्यें अड्यार येथे आपले प्रमुख केंद्र स्थापन केलें. १८९३ त मिसेस बेझंटनी (१८४७–१९३३) भारतात पाऊल ठेविलें. १९०७ मध्ये त्या ऑल्कॉटनंतर अध्यक्ष झाल्या, ते जीवनाच्या अखेरच्या दिवसापर्यंत. त्या एक असामान्य महिला होत्या व त्यांनी हिंदु-धर्म पूर्णांशाने स्वीकारून हिंदूंना त्यांच्या मोठेपणाची जाणीव करून दिली त्यांनी आपल्या कार्यास धर्मापासून सुरुवात केली व लवकरच त्यांत शिक्षणाचाहि समावेश केला. त्यांनी हक्स्ले, मिल्ल व स्पेन्सरच्या अनुयायांचा शास्त्रीय जडवाद व धार्मिक नास्तिकता यांचा निषेध केला व वेद, उपनिषदे, गीता, इतिहास, पुराण, योग, स्मृति, संस्कार आणि वर्णाश्रमधर्म या हिंदुधर्माच्या संपूर्ण मंदिराच्या पुनरुज्जीवनाचा पुरस्कार केला. कर्म व पुनर्जन्म आणि देव व असुर या कल्पनांवर त्यांनी जो भर दिला तो गूढ साक्षात्कारवादास अनुसरूनच होता.

थिऑसफीच्या प्रणेत्याच्या मते त्यांच्या ज्ञानप्रणालींत विज्ञान, धर्म व तत्त्वज्ञान याचा अपूर्व संगम आढळतो. ते एक तत्त्वज्ञान आहे; कारण विश्वाच्या आध्यात्मिक व भौतिक उत्क्रांति-योजनेचें त्यात स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न केला आहे. ते एक शास्त्र आहे, कारण त्यांत अंधश्रद्धेला स्थान नाही; तर प्रत्यक्ष ज्ञान व संशोधन यांवर भर आहे. तो एक धर्म आहे; कारण त्यांत या वैश्विक उत्क्रांतीचा कालावधि कमी करून ध्येयाप्रत अधिकाधिक लवकर पोचण्याचा मार्ग मानवास उपदेशिला आहे. या दृष्टीने पाहतां सर्व धर्मात आढळणारें सत्य म्हणजेच 'थिऑसफी' असे म्हटले जाते. थिऑसफीने परिश्रमपूर्वक संशोधन करून प्राप्त केलेल्या ज्ञानाचा सारांश 'तीन सनातन सत्ये' या स्वरूपांत सांगता येईल. (१) आत्मा अमर आहे व त्याच्या भविष्यकालीन उत्क्रांतीला व दिव्यतेला मर्यादा नाही. (२) जीवनतत्त्व हें आपणास अंतर्बाह्य व्यापून उरलें आहे. तें कल्याणकारी असून केवळ प्रयत्नानेच प्रत्यक्ष अनुभविले जाते, व (३) प्रत्येक मनुष्य हा स्वत:चा स्वत:च धनी आहे. तो स्वत:स उन्नतीच्या शिखरावर नेऊं शकतो, तसें अवनतीच्या गर्तेतहि. थोडक्यांत म्हणजे ईश्वर हा 'शिव' आहे; आत्मा अमर आहे; आणि मनुष्यास प्रयत्नानुरूपच फळ मिळते.

जे. कृष्णमूर्तींबद्दल लिहावयाचें तर त्यांच्या वयाच्या तेराव्या वर्षीच ते नवे ख्रिस्त किंवा प्रेषित आहेत असें ॲनी बेझंटनी जाहीर केलें होतें; परंतु हा व्यक्तिपूजेचा बुद्धीस न पटणारा प्रकार मान्य न झाल्याने त्यांनी तें सर्वोच्च पद नाकारलें व थिऑसफीपासून ते वेगळे झाले. ते एक उदात्त जीवन जगत आहेत आणि अगाध्य व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या मध्यवर्ती विचारावर आधारलेल्या, उदात्त मानवतावादाचा विचार ते प्रसृत करीत आहेत.

७. महान् स्फूर्तिस्थानें : रवींद्रनाथ टागोर (१८६१–१९४१) : देवेंद्रनाथाचे पुत्र रवींद्रनाथ हे पुनरुत्थित भारताने निर्माण केलेले सर्वश्रेष्ठ असे वाङमयीन प्रज्ञावंत आहेत. येथे फक्त त्यांच्या तत्त्वज्ञानाविषयीच लिहावयाचे आहे. त्यांनी मानलेले प्रमुख मूल्य म्हणजे सौंदर्य, आणि चिंतन व कलात्मक निर्मितींतून प्राप्त होणारा सौंदर्यानंद होय; म्हणून त्यांनी सर्वांचेच प्रेमाने स्वागत केलें. मग तो निसर्ग असो, इतिहास असो, सर्व मानवजातीच्या कला किंवा संस्कृति असोत, किंवा प्रत्येकाचें स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व असलेली ती स्वत: माणसेच असोत. त्यांना नवनवे अनुभव प्राप्त करण्याची अतृप्त तळमळ होती. त्यांच्या समकालीन सुधारकांच्या मोठमोठ्या प्रयत्नांमध्ये ते सहभागी झाले; परंतु आपल्या प्रतिभेच्या आणि सर्वसमन्वयात्मक विवेकाच्या जोरावर ते सदैव त्यांच्यांतील विरोधाच्या व मर्यादांच्यापलीकडे राहिले. कोणत्याहि एका विशिष्ट मतप्रवाहास, चळवळीस अगर व्यक्तीस त्यांनी स्वत:ला बांधून घेतलें नाही; तथापि उपनिषदांतील मूर्त विचारांची, वैष्णव पंथांतील सौंदर्यात्मक गूढवादाची, बौद्ध मानवतावादाच्या विश्वमैत्रीची आणि ख्रिश्चन धर्माने घडविलेल्या समृद्ध पाश्चिमात्य संस्कृतीची त्यांनी जोपासना केली. राममोहन रॉय, बंकिम चतर्जी आणि सामाजिक व राजकीय सुधारक यांनी संपादिलेल्या विचारधनाचा त्यांच्या आंतरिक जीवनावर झालेल्या परिणामाची त्यांना जाणीव होती. विश्व आणि मानव यांना धारण करणारा सुसंवाद, समतोल व संवर्धितपणा याचा, कविश्रेष्ठाच्या स्वातंत्र्याने त्यांनी शोध घेतला व त्याना अभिव्यक्तिहि केलें. त्यांचे मन संवादी होतें. निर्मितीच्या मैफलींतून त्या श्रेष्ठ संगीतकाराचें दर्शन घडतें. "ईश्वराचें अस्तित्व हे स्वत:सिद्ध तत्त्व असून त्यापासून सुटका नाही; आणि ईश्वर ही काही अशक्य कोटीतील अमूर्त कल्पना नव्हे, तर औपनिषदक ऋषींनी प्रतिपादिलेले जिवंत असे अनंत व्यक्तित्व आहे." "मी त्या महान् पुरुषाला जाणले आहे," (वेदाहमेतं पुरुषं महान्तम्). हा, आपला ईश्वर, प्रत्येकाच्या अनुभवातील सोबती असलेला ईश्वर होता. आपल्या नैतिक प्रयत्नात आपल्या अंतरातील अमर पुरुषाच्या शक्तीचा आपणास अनुभव येतो. कलेमध्ये अंतरात्मा परमात्म्यास आपली साद देत असतो. टागोरांचें मानव-तत्त्वज्ञान हें फार मोठ्या प्रमाणात व्यक्तित्ववादीहि होतें. अमर आत्म्याने युक्त व नैतिक स्वातंत्र्य असलेली व्यक्ति या स्वरूपांत मनुष्य हा परमेश्वरावर अवलंबून आहे. सर्वश्रेष्ठ ईश्वराहून विभक्त, तथापि त्याच्याशीं एकरूप असलेला जीव हा ईश्वर आणि विश्व दोन्हींकडे आकर्षिला जाऊन द्विधा बनतो. अपरिहार्यतेच्या जगात त्याचें एक 'सान्त टोक' आहे, तर आकांक्षाच्या विश्वांत त्याचे दुसरें 'अनंत टोक' आहे. स्वातंत्र्यमार्गाची वाटचाल करणाऱ्या मानवी जीवनाला ईश्वरी जीवन स्पर्श करतें. ईश्वर सांगतो, "स्वतंत्र व्यक्ति म्हणून मजकडे ये. जे बद्ध आहेत ते खऱ्या अर्थाने माझ्याजवळ येऊंच शकत नाहीत." आपले वैशिष्ट्य अबाधित राखण्याची जी तळमळ आहे ती खरोखरी आपल्या अंतरांत कार्यरत असलेल्या सामान्याचीच इच्छा होय. टागोर काही वेळेस "आत्मसाक्षात्कारासाठी ज्यास द्वंद्वाची आवश्यकता आहे अशा अनंताचें आत्मसमर्पण" यासारख्या हेगेलच्या परिभाषेत बोलतात; परंतु हा विरोधाभास आहे व त्याचें कार्य सान्तातून अनंताची अभिव्यक्ति होण्याचें जे आश्चर्य आहे तें सूचित करणें हें आहे, हे त्यांस माहीत होतें. "मी मान्य करतों की, एक असलेल्याचे दोन कसे झाले हे मला माहीत नाही व कधीहि माहीत होणार नाही." परंतु आनंदानुभूति हा त्याचा पुरावा आहे आणि प्रेमास आपल्या साक्षात्कारासाठी द्वंद्व पाहिजेच आहे. धार्मिक अनुभूति म्हणजे दुसरें काही नसून परमात्मा व जीवात्मा यांच्यांतील प्रेमाचा संबंध होय. या प्रेमाच्या एका बाजूला वियोग व दुसऱ्या बाजूला मिलन आहेत. या प्रेमांत आपणांस सान्त आणि अनंत, शक्ति आणि सौंदर्य, रूप आणि रस याच्यांतील संश्लेषण प्राप्त होतें. असा हा "कवीचा धर्म" आहे. त्यांत अपरिहार्यतारहित पण टिकून राहणाऱ्या विश्वाची भावात्मक सत्ता अभिप्रेत आहे. त्यास माया म्हणणें म्हणजे केवळ "सत्याबरोबर सत्याच्या विरोधी गोष्टसुद्धा अस्तित्वांत आहे असें म्हणण्यासारखें आहे." "विश्वाशिवाय ईश्वर ही एक केवळ विचित्र कल्पनाच ठरेल. ईश्वराशिवाय विश्व ही एक अव्यवस्था होईल." माया ही सान्त अस्तित्वाचा फसवेपणा, अस्थिरता आणि स्वप्नवत् स्वरूप सूचित करते; परंतु कलावंताच्या दृष्टीने मात्र या स्वप्नातहि अंतिम सत्याचा अर्थ जाणवतो. मायेच्या ज्वलनाचा उद्देश सत्याची ज्योत पेटविणें हा आहे. जीवन-देवतेने किंवा जीवनाच्या दैवी उगमस्थानाने व्याप्त असल्याने ती मानवाचें वसतिस्थान व कार्यक्षेत्र आहे. टागोरांपुरते बोलायचें तर, वाङमयीन किंवा (शांतिनिकेतनाचे संस्थापक म्हणून) शिक्षणक्षेत्रातील त्यांनी मिळविलेले यश म्हणजे एकाच वेळीं ईश्वराची सक्रिय स्तुति व मानवतेची सप्रेम सेवा होय. या मानवतावादी धर्माच्या सेवेत त्यांनी आपले दीर्घायुष्य व्यतीत केले आणि अमर वैभव प्राप्त करून घेतले.

मोहनदास करमचंद गांधी (१८६९–१९४८) : यांना टागोरांनी

'महात्मा' ही पदवी दिली. जेथे त्यानी १८९४ मध्ये नाताळ काँग्रेस स्थापून १९०९ ते १९१४ पर्यंत तेथील भारतीय स्थायिकाच्या हक्कांसाठी सत्याग्रह-चळवळीच्या तंत्राचा यशस्वी प्रयोग केला, त्या दक्षिण आफ्रिकेतील राजकीय पुढारी म्हणून ते प्रथम पुढे आले. त्यांच्या पित्याचा राजकारणीपणा, मातेची वैष्णव साम्प्रदायिकता, त्यांच्या घराण्याचे शाकाहारी तत्त्व, इंग्लंडमधील कायद्याचा अभ्यास, गीतेचें व बायबलचे तसेंच रस्किन, टॉलस्टॉय व थोरो यांच्या लिखाणांचें त्यांचें वाचन, प्रॉटेस्टंट ख्रिश्चन पंथ व हिंदुधर्म यांचा त्यानी केलेला तौलनिक अभ्यास या सर्व गोष्टींच्या प्रभावांतून त्यांचे व्यक्तिमत्त्व घडले होतें. १९१४ त भारतांत परत आल्यावर गोखल्यांच्या आश्रयाखाली त्यांनी राजकारणाच्या क्षेत्रांत प्रवेश केला आणि गोखले व टिळक यांच्या मृत्यूनंतर ते राष्ट्रीय चळवळीचे नेते झाले. त्याचे नेतृत्व नवे व परिणामकारी होतें. त्यांनी काँग्रेसचें रुपातर क्रांतिकारक सामाजिक चळवळीत केले व त्याद्वारा केलेल्या १९२१, १९३१ व १९४२ सालातील तीन अहिंसक मोहिमा व मधूनमधून केलेले रचनात्मक कार्य यांमुळे १५ ऑगस्ट १९४७ ला भारताला स्वातंत्र्य प्राप्त झालें. भारताच्या फाळणीच्या दुर्घटनाप्रसंगी त्यांनी आपल्या तीन आठवड्यांच्या उपवासद्वारा शांतता प्रस्थापित केली; परंतु एका अविचारी हिंदूने त्यांना ३०जानेवारी १९४८ रोजी गोळी झाडून ठार मारलें. त्यांचें राजकारण हे अंतर्बाह्य धार्मिक होतें. "मी राजकारणी माणसाचा वेष धारण केला असला तरी मनाने मी धार्मिक मनुष्य आहे." सत्य आणि अहिंसा या त्यांच्या दोन तत्त्वांत हिंदुधर्माच्या विवरणांचें सार आहे. सत्यामध्ये एकमेव ईश्वर--हरि, पुनर्जन्म व मोक्ष यांच्यावरील विश्वासाचा अंतर्भाव होतो. "ईश्वर हे एक असे काही अव्याख्येय तत्त्व आहे की, जें आपण सर्व अनुभवतों, परंतु जाणत नाही. माझ्या दृष्टीने ईश्वर म्हणजे सत्य व प्रेम, नैतिकता आणि निर्भयता. ईश्वर हा प्रकाश (ज्ञान) व जीवनाचें उगमस्थान आहे; आणि तरीहि तो या सर्वाच्यापलीकडे व वरहि आहे. ईश्वर म्हणजे सदसद्विवेकबुद्धि. निरीश्वरवाद्यांचा निरीश्वरवादहि तोच आहे. तो वाणी व बुद्धि यांच्या अतीत आहे ज्यांना ज्याच्या व्यक्तित्वाची आवश्यकता आहे, त्यांच्या दृष्टीने तो व्यक्ति आहे. त्याच्या स्पर्शाची आवश्यकता असलेल्यांना तो साकार आहे. तो शुद्धतम सत्त्व आहे. जे श्रद्धावान् आहेत त्यांच्या दृष्टीने तो आहेच आहे. तो सर्वांना सर्व काही आहे." ('यंग इंडिया', ५–८–१९२५). सहा वर्षांनंतर ते लिहितात : "प्रेमाचे वरेच अर्थ होतात....परंतु सत्याचे दोन अर्थ मला कधीहि सापडले नाहीत, आणि निरीश्वरवाद्यांनीसुद्धा सत्याची शक्ति व आवश्यकता नाकारली नाही....आणि ईश्वर म्हणजे सत्य असें म्हणण्यापेक्षा सत्य म्हणजे ईश्वर असें मला जें म्हणावेसें वाटते तें या विचारामुळेच." ('यंग इंडिया', ३१–१२–१९३१). सत्य म्हणजे आंतरिक आवाज जें सांगतो तें; परंतु या आंतील आवाजाविषयी बोलण्यापूर्वी प्रत्येकाने आपल्या मर्यादांची जाणीव ठेवली पाहिजे. ज्याला सत्य–ईश्वराचा व्यक्तिशः शोध घ्यावयाचा असेल त्याने अनेक व्रतांचें पालन केले पाहिजे. त्यांच्या आश्रमाच्या सभासदांनी स्वतःस अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, अस्वाद, निर्भयता, अस्पृश्यतानिवारण, शरीरश्रम, सर्वधर्मसमानता आणि स्वदेशी या व्रतांस बांधून घेतले होतें. त्यांच्या मनांत सर्व थोर धर्माविषयी 'आंतरिक आदर' (जो केवळ सहिष्णुता नव्हे) वसत होता; कारण ते (धर्म) मूलतः खरे व ईश्वरदत्त असून, ज्या लोकांना त्याचा साक्षात्कार झाला त्यांना ते आवश्यकहि आहेत. परंतु त्यांनी धर्मप्रसार व धर्मांतर यास तीव्र विरोध दर्शविला. गांधींनी कर्म व पुनर्जन्माची तत्त्वें स्वीकारली. वर्णव्यवस्थेबद्दल बोलायचें तर त्यांनी तिचा वंशपरंपरागत उपजीविकेच्या व्यवसायांच्या स्वरुपांत स्वीकार केला; मात्र सर्व वर्ण समान दर्जाचे असल्याने वर्णाच्या उच्चनीचतेची कल्पना त्यांत अभिप्रेत नाही. म्हणून अस्पृश्यता हा एक मानवतेविरुद्ध असलेला भयंकर गुन्हा आहे. मानव आणि इतर प्राणी यांच्यातील बंधुभावाचे – खरोखर मानवाच्या इतर सर्व जीवाशी असलेल्या ऐक्याचे – तें मूर्तरूप असल्याने, गाईचें संरक्षण हे हिंदुधर्माचें केंद्रवर्ती तत्त्व आहे. पुनर्जन्मांतून मुक्त करणारें ईश्वराशी तादात्म्य यांतच मोक्ष सामावला आहे. "परमेश्वरप्राप्तीचा एकमेव मार्ग म्हणजे त्याच्या निर्मितीमध्येच त्यास पाहणें व त्याच्याशी एकरूप होणें हा होय. हें केवळ सर्वांच्या सेवाद्वाराच करणें शक्य आहे." या सेवेंत अहिंसा अभिप्रेत आहे व अहिंसेचा अर्थ, केवळ अभावात्मकरीत्या निरुपद्रवीपणा असा नसून, भावात्मकरीत्या प्रेम, दुष्टाशीहि सुष्टपणें वागणे असा आहे. या तत्त्वाचें ख्रिस्ताच्या गिरि-प्रवचनाशी (सर्मन ऑन दि माउंट) असलेलें साम्य गांधींनी मान्य केलें; पण तें अधिक प्रत्यक्षपणें 'अस्तित्वाची एकता' या औपनिषदिक कल्पनेवर आधारलेलें आहे. हें ध्येय साध्य करण्याचा--विशेषत. राजकीय क्षेत्रांत–नैतिक प्रयत्न म्हणजे सत्याग्रह. या क्षेत्रांत असहकार, सविनय कायदेभंग आणि उपवास यांसारख्या अहिंसक साधनांचा उपयोग केला जातो. गांधींच्या सत्याग्रहाचें अंतिम ध्येय स्वराज्य किंवा रामराज्य हें होतें. म्हणजे केवळ राजकीय स्वातंत्र्य नव्हे, तर मोठ्या प्रमाणांतील स्वायत्त पंचायती, सहकारी शेती, कुटीरोद्योग या आधारावर केलेली भारताची संपूर्ण सामाजिक सुधारणा. व्यक्ति हीच एकमेव सर्वश्रेष्ठ निकष असल्याने "कमींत कमी राज्य करणारें सरकार सर्वांत चांगलें" ही थोरोची उक्ति सार्थ आहे.

स्वातंत्र्योत्तर कालांत गांधींच्या मृत्यूनंतर त्यांचें समाजोद्धाराचें कार्य आचार्य विनोबा भावे यांनी चालविलें आहे व त्याचा मुख्य आधार ईश्वरपुत्र मानवाच्या देवत्वाचे आध्यात्मिक आवाहन हा आहे. त्यांच्या शिष्यांना त्यांनी फक्त एकच नियम सांगितला आहे : "अंतरांत उदार अंतःकरण व शिरावर परमेश्वर बाळगून, दोनहि हातांनी काम करा व फलाची वाट पहा." त्यांचे प्रमुख शिष्य जयप्रकाश नारायण हे आहेत.

अरविंद घोष (१८७२–१९५०). हे बंगालमधील एका श्रीमंत घराण्यांत जन्मले व त्यांचें सर्व शिक्षण इंग्लंड (केंब्रिज) मध्ये झालें. १८९३ त भारतांत परत आल्यावर ते बडोदा येथे सरकारी अधिकारी झाले. नंतर ते बंगालमधील फाळणी-विरोधी मोहिमेत सामील झाले व त्यांना १९०७ मध्ये अटक झाली. नंतर राजकीय जीवनांतून अंग काढून चिंतनांत काळ घालविण्याचें त्यांनी ठरविले व कारागृहांतून निसटून ते पाँडेचरीला गेले. तेथे १९१० मध्ये आपला सुप्रसिद्ध आश्रम स्थापन करून त्यांतच ते १९५० पर्यंत राहिले. प्लॉटिनस, ब्रॅड्ले व बर्गसन यांच्या विचारांनी प्रभावित होऊन त्यांनी आपल्या 'दिव्य जीवांत' (लाइफ डिव्हाइन) हिंदु धर्माचा नव्याने अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. ईश्वराच्या सर्वव्यापी अस्तित्वाचा, (ज्याची शास्त्रज्ञांना केवळ अंधूक जाणीव होते), अंतःप्रज्ञाशील चिंतनाशी (इन्ट्युइटिव्ह कॉन्टेंप्लेशन) संवादी असलेल्या मनास साक्षात्कार होतो. जडतत्त्व (मॅटर), जीवन

(लाइफ), बोध (कॉन्शस्नेस) यांच्या चढत्या क्रमाने, आणि निरपेक्ष तत्त्व व विश्व यांच्यातील ऐक्यापर्यंत पोहोचविणारा प्र-बोध (सुप्रा-कॉन्शस्नेस) याच्याद्वारा दैवी शक्तीचा साक्षात्कार होतो. वैश्विक शक्तीशी संबंध प्रस्थापित करण्यासाठी माणसाने आपली तुटक ज्ञान मिळविणारी व्यक्तिगत जाणीव ओलांडून सर्वव्यापी आनंदांत मग्न झालें पाहिजे. त्याच्यांतील जडद्रव्य, जीवन व आत्मा हीं, विश्वातील जडद्रव्य, जीवन व आत्मा यांना चेतना देणाऱ्या अनंत गतिमानतेशी समरूप होऊन स्पंदन पावली पाहिजेत. मानवाच्या सध्याच्या स्थितीपासून अतिमानस (सुप्रा-मेन्टल) अवस्थेपर्यंतच्या मद उत्क्रांतीचा उपन्यास करून नव-मानवाचें बीजारोपण करण्याचें काम जाणत्यांच्या लहान वर्गानेच करावयास पाहिजे. सामाजिक व राजकीय चळवळी या मानवास त्याच्या खऱ्या ध्येयाकडे नेऊं शकत नाहीत; कारण वैश्विक उत्क्रांतीचें अधिष्ठान असलेल्या दैवी शक्तीकडे त्या दुर्लक्ष करतात अरविंदाचे ग्रंथ काही प्रमाणांत दुर्बोध वाटतात; पण बऱ्याच प्रमाणांत ते अत्यंत काव्यमय आहेत. त्यांच्या आश्रमवासीयांनी त्यांचें अंगीकृत कार्य, आश्रमाच्या खऱ्या व्यवस्थापक व त्या ऋषीच्या जीवनसाथी असलेल्या प. वा. (१९७३) माताजींच्या (सौ. रिचर्डच्या) मार्गदर्शनाखाली व्यवस्थित होतें.

महंमद इक्बाल (१८६६–१९३८) : हे भारतातील इस्लामी पुनरुज्जीवनाचे तत्त्वज्ञ-कवि होते. हे पुनरुज्जीवन हिंदूंपेक्षा उशिरा सुरू झालें; कारण भारतीय मुस्लिमाच्या मोगल राजवटीशी असलेल्या संबंधामुळे ब्रिटिशानी आणलेल्या मूल्यांचा आणि संस्थांचा स्वीकार त्यांच्याकडून लवकर झाला नाही; परन्तु सय्यद अहमद खान (१८१७–१८९८) या शिक्षणतज्ज्ञ व समाजसुधारकाने १८७३ मध्ये अलीगढ येथे अँग्लो-ओरिएंटल कॉलेज (जें पुढे विश्वविद्यालय बनलें) स्थापन करुन त्याद्वारा त्याची मनें बदलण्यास मदत केली इक्बालवर पर्शियाच्या सुफी-गूढवाद्यांचा व सत्ताशास्त्रज्ञांचा, तसेंच गटे व नीत्शे याच्या लिखाणांचा प्रभाव पडला होता. त्यांच्या सुरुवातीच्या उर्दू पदांतून व सुप्रसिद्ध 'भारत' या कवितेतून उदयोन्मुख भारतीय राष्ट्रवादाची तळमळ व्यक्त होते पुढे सर्व-इस्लामवादाच्या (पॅन-इस्लामिझम) पुरस्कर्त्यांशी त्यानीं संबंध जोडला; परंतु इस्लामच्या त्यांच्या कल्पनेत त्यानी सर्वात्मवादावर भर दिल्याने ते सर्वात्मवादीच राहिले. त्यांनी आपल्या 'इस्लाममधील धार्मिक विचारांची पुनर्रचना' या ग्रंथांत मुस्लिम मानवतावाद पुढे मांडला आहे. तो, इस्लामच्या मूर्त व विगामी विचारावर आणि पूर्ण-मानव (इन्सान-अल-कमिल) या सुफी कल्पनेच्या प्रकाशात लावलेल्या कुराणांतील 'पृथ्वीवरील देवाचा प्रतिनिधि (व्हाइस-रीजंट)' अशा मानवाविषयी असलेल्या कल्पनेच्या अर्थावर आधारलेला आहे. अशा तऱ्हेने इक्बालच्या मानवतावादाला मेसायतेची (मेसिॲनिक) झाक आहे. सध्या तरी देवाचा प्रतिनिधि हा केवळ एक आदर्श आहे; परंतु मानवतेच्या उत्क्रांतीची दिशा आपल्या जनकाचे (ईश्वराचे) सुपुत्र शोभतील अशा अद्वितीय व्यक्तीच्या निर्मितीकडे आहे. मानवाची शारीरिक व मानसिक ह्या दोन्ही बाबतींतील वाढ त्याच्या जन्माची पूर्वोपाधि आहे. पृथ्वीवर ईश्वरी साम्राज्य, म्हणजे पृथ्वीच्या पाठीवर शक्य असेल तितक्या अत्यंत अद्वितीय व्यक्तीच्या अध्यक्षतेखाली कमी-अधिक अद्वितीय व्यक्तींची लोकशाही मानव स्थापन करील. इक्बालचा हा न्याय्य मानवतेच्या महत्त्वाकांक्षेचा आविष्कार अरविंदांच्या मानवी उत्क्रांतीच्या पूर्णतेच्या आध्यात्मिक कल्पनेशी समांतर आहे. दोघेहि बर्गसनचे ऋणी आहेत; परंतु इक्बालवर नीत्शेच्या अतिमानव (सुपरमॅन) तत्त्वज्ञानाची विशेष मोहिनी पडली होती; मात्र नीत्शेच्या एकंदर विचारात उच्चकुलीनत्वाचे पूर्वग्रह व नास्तिकता याचे दोष आहेत, त्याच्यापासून तो दूर राहिला.

८. विद्यापीठीय तत्त्वज्ञ : अमळनेर येथे तत्त्वज्ञानमंदिराची स्थापना भारतीय तत्त्वज्ञान-मंडळाची कोल्हापूर येथे झालेली स्थापना व ३१ मे १९१७ रोजीं झालेली त्याची पहिली सभा, आणि जुलै १९१७ मध्ये इंडियन फिलॉसॉफिकल रिव्ह्यू-(भारतीय तत्त्वज्ञान-समीक्षा)च्या पहिल्या अंकाचे प्रकाशन ह्या गोष्टी भारतांत विद्यापीठीय युग सुरू झाल्याच्या द्योतक होत्या. काही वर्षांच्या चढ-उतारानंतर हे उपक्रम (इनीशिएटिव्ह्ज) भारतीय तत्त्वज्ञान परिषदेच्या (इंडियन फिलॉसॉफिकल काँग्रेस) स्वरूपांत स्थिरपद झाले. तिचे पहिले साधारण अध्यक्ष रवींद्रनाथ टागोर व कार्यकारी मंडळाचे अध्यक्ष डॉ. राधाकृष्णन हे होते. त्यांच्यानंतर १९३७ मध्ये प्रा. ए. आर. वाडिया व १९५६ मध्ये प्रा. हुमायून कबीर हे अध्यक्ष झाले. भारतांतील तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकाना वर्षांतून निदान एकदातरी एकत्र येऊन विचाराची देवाण-घेवाण करण्याचें व्यासपीठ त्यामुळे उपलब्ध झालें. अमळनेरचें तत्त्वज्ञानमंदिर हे संशोधकांचें आकर्षक केंद्र बनलेलें आहे, व या पिढींतील अनेक तत्त्वचिंतक मनें तेथे जोपासली गेलीं आहेत विशेषतः गेल्या वीस वर्षांत राष्ट्रीय, प्रांतीय वा तद्देशीय पातळीवरील इतर अनेक तत्त्वज्ञान-मंडळें अस्तित्वात आली असून, अमळनेर येथें प्रसिद्ध होणाऱ्या 'तत्त्वज्ञान-त्रैमासिक' (फिलॉसॉफिकल क्वार्टर्ली) या-व्यतिरिक्त इतर अनेक नियतकालिके सुरू केली गेली आहेत आणि भारतीय तत्त्वज्ञांबरोबर परदेशीयाचेहि लिखाण स्वीकारण्याच्या त्याच्या उदार धोरणामुळे भारतांतील तात्त्विक विचारांतील प्रगतींत बरीच भर पडली आहे. या सर्व काळाशी संबंधित व उल्लेखनीय विचारवंतांच्या अग्रस्थानी असलेल्या, समर्थ तत्त्वज्ञ व राजनीतिज्ञ डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन यांच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास प्रथम करणें उचित ठरेल.

सर्वपल्ली राधाकृष्णन (जन्म १८८८) : सर्वपल्ली राधाकृष्णन याचा जन्म दक्षिण भारतांतील तिरुतानी येथे ५ सप्टेंबर १८८८ रोजीं एका अत्यंत धार्मिक अशा घराण्यांत झाला. प्रॉटेस्टंट संस्थांमधून त्यांचें बारा वर्षे शिक्षण झालें. तेथे पारंपरिक हिंदुधर्माला आव्हान वाटणाऱ्या जिवंत धर्माशी त्याचा संबंध आल्याने त्यांना हिंदु कल्पनांच्या चिकित्सक अभ्यासाची गरज भासली. अनचितपणें भेट मिळालेल्या तत्त्वज्ञानाच्या जुन्या पुस्तकांमुळे हें वळण निश्चित झालें. भारतीय विचारवंत हे धर्म-ग्रंथांचे अंध पुरस्कर्ते होते व ते नैतिक व सामाजिक प्रश्नांविषयी उदासीन राहिले, या विविध टीकेला त्यानी उत्तर देण्याचें अंगीकारलें. अशा तऱ्हेने सुरुवातीपासूनच हिंदुधर्माचें संरक्षण (डिफेन्स) करण्याचा हेतु त्यांच्या सर्व लिखाणाला व्यापून राहिला आहे; परंतु हें साध्य करण्यासाठी त्याना, प्रत्यक्ष (काँक्रीट) हिंदुधर्मापासून त्यांनी ज्यास चिद्वाद म्हटलें व ज्याचा अनेक बाबतीत प्रमाणभूत (क्लासिकल) वेदान्त-दर्शनाशी तुलना करून नवा अर्थ लावला आहे, ते तत्त्वज्ञान वेगळें करावें लागलें. उदा.— शंकराचार्यांची मूलभूत शिकवण मान्य करीत असतां त्यांनी

तिच्याशी रामानुजाचार्यांच्या व्यक्तिवादी (पर्सनॅलिस्टिक) व जगन्-मान्यतादर्शक तत्त्वांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न केला आहे. ही प्रवृत्ति त्यांच्या 'वेदान्तातील नीतिशास्त्र' या एम. ए. च्या प्रबंधांतून व सुरुवातीस प्रसिद्ध झालेल्या धर्म व इतर नीतिशास्त्रीय निबधातून, तसेच १९१८ मधील रवींद्रनाथ टागोराचें तत्त्वज्ञान या पुस्तकातून (ज्यात त्यानी टागोराच्या शरीर व मन, जडतत्त्व व जीवन यात निरपेक्ष विभाजन न करणाऱ्या सर्वस्पर्शी दृष्टीची स्तुति केली आहे) आधीच व्यक्त झालेली दिसते आपल्या सुदर शैलीत लिहिलेल्या 'भारतीय तत्त्वज्ञाना'त ज्या पद्धतीचे अनुकरण करणारे भारतात बरेच निघाले, त्या स्वमतसमर्थनाच्या विवेचनपद्धतीने व्याप्त अशा एका चिकित्सक माडणीचा त्यानी उपन्यास केला या ग्रथात (काही प्रमाणात जैन व बौद्ध मतासहित) सर्व भारतीय विचारातील मूलभूत एकतेच्या व सुसवादाच्या ज्या कल्पनेचा पुरस्कार करण्याची हिंदु-प्रबोधनाच्या प्रणेत्याना आवड होती, त्या कल्पनेची शक्यता, एवढेच नव्हे तर आदरणीयता, विद्वत्तापूर्ण तऱ्हेने दर्शविली आहे जरी प्रमाणभूत दर्शनाच्या ग्रथकर्त्यांनी सामान्यपणे आपापसातील मतभेदांना धार आणलेली होती, तरी त्याच्या या आधुनिक भाष्यकाराने त्याच्या विरोधी तत्त्वाच्या व विधानाच्या पाठीमागे त्याच्या मते असलेले मूलभूत साम्य प्रकाशात आणले. आपल्या 'हिंदु-जीवन-दृष्टी' (हिंदु व्ह्यू ऑफ लाइफ)-मध्ये भारतीय विचारातील विविधतेकडे सामान्य मूल्ये व समान आध्यात्मिक अनुभवाच्या एकीकरणात्मक दृष्टिकोणातून पाहण्याचा प्रयत्न त्यांनी कायम ठेविला. 'कल्की'मध्ये त्यानी ही बाह्य समरूपतेच्या अतीत असणारी आध्यात्मिक सुसंवादाची कल्पना यांत्रिक जगतास लागू केली, परतु त्याच्या श्रद्धाचे अत्यत जोरदार व बोलकें व्यक्तीकरण त्याच्या 'चिद्वादी जीवनदृष्टि' (ॲन आयडिॲलिस्ट व्ह्यू ऑफ लाइफ) या ग्रंथात दिसून येते या ठिकाणी चिद्वाद हा विशिष्ट ज्ञानमीमांसात्मक उपपत्तीपेक्षा नैतिक मूल्याच्या अर्थाने आदर्शाच्या (आयडियल) अधिक जवळचा आहे. " चिद्वादी जीवनदृष्टीचा अर्थ एवढाच की, विश्वाला अर्थ आहे, मूल्य आहे आदर्श मूल्ये ही गतिमान् शक्ति आहेत. ती जगताची प्रेरक शक्तिकेंद्रें आहेत. ध्येयप्रणालीच्या स्वरूपातच केवळ जग हे बुद्धिगम्य आहे. एखादी वस्तु ही केवळ विशिष्ट प्रतिमा आहे की सामान्य सबध आहे, या प्रश्नाशी अशा मताला काहीहि कर्तव्य नाही." हा मूल्यात्मक दृष्टिकोण मग पुढे जीवनातील विशिष्ट व व्यावहारिक क्षेत्रातहि, त्याच्या सकीर्णतेची जाणीव ठेवून रोचकपणाने व हळुवारपणाने वापरला गेला या उत्तरकालीन ग्रंथातून राधाकृष्णन याची व्यावहारिक बाबतीतील शैक्षणिक, सांस्कृतिक, परराष्ट्रीय सबधात्मक व राजकीय बाबतीतील वाढती कार्यमग्नता प्रकट होते.

राधाकृष्णन याचें तत्त्वज्ञान हे निबंधकार व वाङ्मयीन लेखकाची प्रज्ञा व व्यावसायिक तत्त्वज्ञाचा तर्ककर्कश विचार यांच्या मध्यभागी वसते त्याच्या मते तत्त्वज्ञान हे मर्मदृष्टीने (इन्साइट्स) घडविलेलें दर्शन आहे, तितकें ते परिकल्पनात्मक पुनर्रचना (रिकन्स्ट्रक्शन) नव्हे ते " आत्म्याचें असें आरोग्य-प्रदायी शास्त्र (थेरपी) आहे की, जें मूल्ये जाणण्याचा व जोपासण्याचा प्रयत्न करते व एका साक्षात् दर्शनाचे रूप अती धारण करते " अपरिहार्यतेच्या जगातील ते स्वातंत्र्याचें चिन्ह आहे विश्वाच्या एकात्मतेवर व मानवी जीवनाच्या अधिष्ठानावर ते उभे राहते आणि त्यास वैश्विक चैतन्य देणारा सर्वात्मक आत्मा हा त्याच्या मूल्याच्या जाणिवेतून निर्माण होतो. त्या आत्म्याचे नेतृत्व स्वीकारून राधाकृष्णन हे तत्त्वज्ञानातील सर्व संप्रदायाच्या आणि विविध सुस्थिर धर्मांच्या बाबतीतहि अधिकाधिक उदारमतवादी व सहिष्णु बनले आहेत. "सहिष्णुता ही सान्तमताने अनताच्या असीमतेला वाहिलेली आदराजलि आहे "

सद्वस्तु, सान्तजीवाचे स्थान, ज्ञानयुक्त व नैतिक वर्तनाचे निकष यांसबधी निश्चित भूमिका स्वीकारण्याच्या बाबतीत राधाकृष्णन ह्याच्या आड हा त्याचा विशाल दृष्टिकोण आला नाही. त्याना निश्चितपणे असे वाटते की, जीवन व अस्तित्व अर्थपूर्ण व हेतुपूर्ण आहेत निसर्गवाद, शास्त्रीय जडवाद, गूढ राष्ट्रवाद आणि प्रत्यक्षवादी मानवतावाद ही सर्व मते असमाधानकारक किंवा एकागी आणि अयोग्यमार्गी म्हणून ते त्याज्य मानतात. निर्गुण आणि सगुण ब्रह्मा विषयीच्या जुन्या भारतीय वादाबद्दल बोलायचे तर, ते साहजिकच निर्गुण ब्रह्म हेच अतिम सत्तत्त्व आहे आणि सगुण ब्रह्म केवळ निरुपाधिक सत्तेचे मानवादि व्यक्तीकरण आहे असे मानतात मात्र येथे त्यानी दुर्दैवाने निर्गुण व सगुण याचे भाषातर अव्यक्तिगत व व्यक्तिगत असे केले आहे (जणू काही 'व्यक्ती'मध्ये मर्यादितपणा व सापेक्षता अपरिहार्यपणे अतर्भूत आहेत). जर ईश्वर हा कालतत्त्वाधीन असलेल्या जगताशी बांधला गेला, जर त्याचें कार्य मानवी स्वातत्र्य व अस्तित्वाच्या अटीनी मर्यादित झाले, तर तो शक्ति, ज्ञान व सात्त्विकता यासंबधी जीवनाच्या गुणवत्तेच्याबाबत कितीहि अनत असला तरी तो निरुपाधिक सत्तेचें केवळ व्यक्त रूप आहे. सर्व थोर वेदान्ती विचारवताची व ख्रिश्चनाची बाजू घेऊन ते म्हणतात : "ईश्वर काय नाही याविषयी आपले निश्चित मत असू शकते; परतु तो काय आहे याविषयी नाही. तो काही विकास-निष्पन्न देवता नव्हे .. अत्यत समर्थ असा यांत्रिक स्थापत्यशास्त्रज्ञ नव्हे.. व कोणत्याहि क्षणी हस्तक्षेप करणारा विश्वाचा अतिनैसर्गिक व्यवस्थापकहि नव्हे." याचा अर्थ त्याला काही भावात्मक आशयच नाही असा होत नाही; कारण ईश्वराची अनाकलनीय भावात्मकता सर्व सकल्पनाकारातून स्फोट पावते; तथापि ईश्वराच्या सकल्पनात्मक सगुण व्यक्तीकरणाला मोठें धार्मिक मूल्य आहे जणू काही ते मानवाच्या बाजूने पाहिल्यास दिसणारी निरुपाधिक सत्ता आहे. तें "सर्वश्रेष्ठ तार्किक सत्य व सखोल धार्मिक श्रद्धा यांचे संमिलन आहे." त्याद्वारे ईश्वर हा माणसाच्या गरजा व भये यांविषयी उदासीन असणारी देवता न राहता खऱ्याखुऱ्या पूजेचा व आदराचा तो विषय होतो. अशा प्रकारे राधाकृष्णन हे काल व नित्यता, भासमान व सत्ता याच्यातील अतर दर्शविणाऱ्या मायावादाचे समर्थन करतात. माया ही विश्वाचे विनाशित्व दर्शविते. "मायेचा अर्थ जीवां-सहित हे सर्व अनुभव-विश्व एक भास आहे असा नाही; कारण विश्वाच्या सर्व प्रयत्नाचे अधिष्ठान व त्याची दिशाच मुळी परमात्मा हा आहे." जेव्हा हिंदु विचारवंत आपणास मायेपासून मुक्त होण्यास सांगतात, तेव्हा ते आपणावर सत्ता चालविणाऱ्या असत्य मूल्याची बंधने झुगारून देण्यास सागत असतात. ते काही आपणास जीवनास एक आभास मानण्यास, किंवा जगाच्या कल्याणाविषयी उदासीन राहण्यास सागत नाहीत. माया ही उत्पत्तीचे गूढ दर्शविते; असे गूढ की जे केवळ अत.प्रज्ञे-नेच जाणले जाऊ शकते. अत प्रज्ञा ही काही बुद्धीची पर्यायी नाही, तर बुद्धिगम्य विवेचक ज्ञानात गृहीत धरलेले व अतर्हित असलेले असे ज्ञान आहे "ती धार्मिक श्रद्धेप्रमाणेच वैज्ञानिक प्रतिभा, काव्यात्मक

मर्मदृष्टि आणि नैतिक सदसद्‌विवेकबुद्धि यांचीहि प्रतिनिधि आहे." "ती ज्ञानाच्या संकल्पनात्मक आशयाच्याद्वारा विनार व त्यांतील जिवंत सद्‌वस्तु याच्याशी गतिमान् अखडतेने राहते" तिनें सर्वश्रेष्ठ स्वरूप म्हणजे, 'पूर्ण अनुभव.' येथे भारतीय तत्त्वज्ञानाचें प्रमुख लक्षण विश्लेषणांतील निश्चितता हे नसून, आध्यात्मिक उन्नति हे आहे, असा अनेकजणांचा समज झाला आहे, त्यास काही प्रमाणांत राधाकृष्णन यांच्या अंतःप्रज्ञावाद व नैतिक मूल्यांविषयी सातत्याने दिसणारी त्याची आस्था या गोष्टी एकवटून कशा जबाबदार आहेत हें आपणांस दिसू शकते. तथापि प्रणालित स्वरूपांत व्यवस्थीकरण करण्यासाठी कोणत्याहि सुसंगत तत्त्वज्ञानांत, "निरीक्षित सामग्री, बौद्धिक चिंतन आणि अंतः-प्रज्ञात्मक मर्मदृष्टि या सर्व गोष्टी विचारांत घेणे आवश्यक आहे," असे आपणांस आठवण देण्यास ते चुकले नाहीत. तथापि प्रणालीकरण त्याच्या बाबतीत प्रत्यक्ष साकार न होतां, ते केवळ एका भाववृत्तीच्या स्वरूपातच राहिले. त्यांच्या लिखाणांतून नैतिक व आध्यात्मिक कर्म, व दैवी आणि मानवी दोन्ही प्रकारांचें स्वातंत्र्य, मानवतावाद व अनुभवातीत आध्यात्मिकतावाद यासारखे केवळ अपुरा मेळ बसलेले विप्रतिषेध (अन्टिनॉमीज) आपल्यापुढे उभे राहतात.

के. सी. भट्टाचार्य (१८७५–१९४९) : हे बऱ्याच जणाच्या दृष्टीने आधुनिक भारताचे श्रेष्ठ प्रणालित सत्ताशास्त्रज्ञ होते; परंतु त्यांचें लिखाण अवघड व पद्धत दुर्बोध असल्याने ते सुप्रसिद्ध होऊं शकले नाहीत. त्यांनी बी. एन. सील यांच्या मार्गदर्शनाखाली अभ्यास केला व सरकारी महाविद्यालयांतून अध्यापकीय व प्रशासकीय अशा विविध स्थानांवर काम केले. निवृत्तीनंतर ते अमळनेरला दोन वर्षे राहिले व शेवटी कलकत्ता विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे 'पंचम जॉर्ज प्राध्यापक' म्हणून ते १९३८ पर्यंत राहिले. त्यांचें तोंडी शिकविणे हें त्याच्या लिखाणासारखें नसून, सुस्पष्टपणाचा आदर्श होते व त्याची तर्कशुद्ध विचारसरणि अविरोध्य होती.

त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रथम कालखंडांत, त्यानी सत्ताशास्त्रीय अपरिहार्यता प्रतिपादिली आणि बोधात्मक अनुभवाच्या, विशेषतः ज्ञानदोषांच्या प्रत्यय वस्तुवादी विश्लेषणद्वारा त्यानी एका धर्मनिरपेक्ष वेदान्ताची मांडणी केली. "असत्याचा बोध व व्यक्तिगत गोष्टींना बोध हे परस्परांत अभिप्रेत आहेत"; कारण वस्तु ही व्यक्तीच्या स्व-परकीयीकरणद्वाराच अस्तित्वात असते आणि वस्तु नाकारल्यावर जें शिल्लक उरतें त्या स्वरूपांतच व्यक्ति जाणली जाते. या विश्लेषणाच्या पायावर त्यांनी आपलें 'अनुभवातीत मानसशास्त्र' उभारले की ज्याचा साराश 'स्वातंत्र्यस्वरूपी व्यक्ती' मध्ये, व्यक्तिगततत्वाच्या श्रेणीची क्रमवारी असा दिला आहे. खालील गोष्टींपासून अनुक्रमे स्वत.ची सुटका करुन घेतल्यावर, व्यक्ति ही स्वत स प्राप्त करुन घेते : (१) दृष्ट वस्तुनिष्ठ परिस्थिति, (२) वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोणांतून दिसणारें शरीर, (३) अंतर्गतरीत्या जाणवणारें शरीर, (४) जाणीवपूर्वक न पाहिलेल्या अनुपस्थित वस्तु, (५) अनुपस्थित वस्तूच्या प्रतिमा, (६) कल्पना, (७) अभावात्मक विचार, (८) भावना, (९) वैयक्तिक 'मी' चें आत्मनिरीक्षण, (१०) प्रत्यक्ष आत्मनिरीक्षणा-पलीकडे असणारा अवैयक्तिक आत्मा. अशा तऱ्हेने ती अंततः स्वातंत्र्य-रूपीच असलेल्या शुद्ध व्यक्तीपर्यंत पोहोंचते.

दुसऱ्या कालखंडात, पूर्वीच्या क्रमवारीच्या जागी त्यांनी चार 'औपपत्तिक जाणिवेच्या' श्रेणि सांगितल्या. आनुभविक (घटितांशी संबंधित असलेले विज्ञान), शुद्ध वस्तुनिष्ठ (चिंतनात्मक पदार्थ-विज्ञान), आध्यात्मिक (विशेषतः धार्मिक वृत्तीने सत्तेच्या जाणिवेचा उपभोग) व अनुभवातीत (सत्याचा अथवा स्वातंत्र्याचा अथवा सत्य व स्वातंत्र्य याच्या अनियत एकत्रीकरणरूप असलेल्या मूल्याचा आत्मा-विष्कार). सत्य, स्वातंत्र्य आणि मूल्य [बोधन, निश्चयन (विलिंग) व भावन यांच्याशी मेळ बसणारे] हे निरुपाधिक सत्तेचे पर्यायी आकार आहेत. निरुपाधिक सत्ता म्हणजे जी आशय व जाणीव यांच्या द्वैतापासून मुक्त असते ती. सत्याच्या रूपांत, ती जाणिवेच्या उल्लेखापासून मुक्त अशी स्वत.प्रमाण 'अस्ति' (ईज) ज्ञाज्ञात (नोन) वस्तु असते. स्वातंत्र्याच्या रूपांत ती आशयमुक्त (किंवा केवळ आशयनिर्मिती) जाणीव असते. मूल्याच्या रूपात ती आशय व जाणीव यांच्यांत भेद-रहितपणे अभिप्रेत असते. अशा तऱ्हेने निरुपाधिक सत्ता ही सत् (सत्य वस्तु), चित् (जाणीवयुक्त व्यक्ति) व आनंद (वस्तु व व्यक्तीची एकता) या तिहींची पर्यायी व्यवस्था आहे.

कालिदास भट्टाचार्य : त्याचे तृतीय पुत्र कालिदास भट्टाचार्य (१९१२) यानी स्वत.च्या पद्धतीने आपल्या वडिलांची पर्यायी निरुपाधिक सत्तेची उपपत्ति, विशेषतः ज्ञानमीमांसेतील संशोधनांतून विस्तारली. त्यांचा कल या पर्यायांतील परस्परस्वातंत्र्य वाढवून मागण्याकडे आहे, पण ते खुद्द पर्यायी व्यवस्थेच्या दर्जाबद्दल शंकाहि घेतात. तो केवळ ज्ञानविषयक (एपिस्टिमिक) आहे, की खुद्द सत्ताच पर्यायी स्वरूपाची आहे असे आपण मानलें पाहिजे ? खुद्द पारंपरिक वेदान्त-दर्शनच त्यातील, कां असें न विचारता स्वीकारलेल्या सत्ता-व्यवस्था व मानवी ज्ञानव्यवस्था यांच्यातील ऐक्यांतून निर्माण झालेल्या अडचणीत सापडले आहे. त्यांच्यांत फरक करण्याकडे असलेल्या आपल्या कलातूनच के. भट्टाचार्य हे त्यातील अनेक विप्रतिषेधांच्या उत्तराचा मार्ग दाखवीत असावेत.

टी. आर. व्ही. मूर्ति : हे तामीळ ब्राह्मण असून त्यांचें शिक्षण बनारस विद्यापीठात झाले व तेथेच ते आता स्थायिक झाले आहेत. बनारसमधील त्यांच्या वास्तव्यात के. सी. भट्टाचार्यांचा प्रभाव त्यांच्यावर पडला. ते मुख्यत. बौद्ध धर्मातील 'मध्यवर्ती तत्त्वज्ञान' या ग्रंथाकरिता प्रसिद्ध आहेत; पण लेखांतून त्यांनी आपला स्वत.चा असा स्वतंत्र व व्यापक विचारहि मांडला आहे. त्यांच्या मतें तत्त्वज्ञान हें आश्चर्यांतून नव्हे, तर दुःखाच्या कचाट्यांतून सुटण्याच्या इच्छेतून निर्माण होतें. आधार व मार्गदर्शक मर्मदृष्टि देणारी श्रद्धा व दर्शन, शब्द व ध्यान यांच्यामध्ये मननाच्या स्वरूपांत तें असतें. स्वतःच्याच भूमिकेवर टीका करणाऱ्या जाणिवेच्या परागत हालचालीत तें समाविष्ट आहे. जाणीव आणि आशय यांच्यामध्ये तीन आणि केवळ तीनच, जाणीवयुक्त कार्यासाठी जागा आहे : (१) आशय जाणिवेस नियमित करील, हें बोधन होय; कारण तें स्वयं वास्तववादी आहे. (२) जाणीव आशयास नियमित करील, हे निश्चयन होय; (३) किंवा दोघेहि एकमेकांस नियमित करतील, हें भावन होय. हें अत्यंत प्राथमिक स्वरूपाचे कार्य आहे. नेहमीच्या अनुभवांत या तिहींची गल्लत झालेली असते व त्यामुळे

तो आभासात्मक असतो; परंतु त्यांतील अवोधात्मक भाग काढून टाकून तो शुद्ध केल्यास, आपण जे खरोखरी जाणले असते त्या गोष्टीपर्यंत पोहोचतो; पण ही संशोधित सत्ताहि क्रमाने अधिक सखोल सत्ता सापडल्यास आपण आभासात्मक म्हणून त्यागतो. ज्या अर्थी चितनांत अनुभवांबद्दल अविरतपणे शका घेतली जाते, त्या अर्थी, असत्याची जाणीव आणि व्यक्तिगतत्वाची जाणीव परस्परांत अभिप्रेत असतात, हा के. सी. भट्टाचार्यांचा नियम या विचारसरणीचें तत्त्व आहे. याचें पूरकतत्त्व हे आहे की, सद्‌वस्तु-आभास, ब्रह्म-जगत्, सामान्य-विशिष्ट, द्रव्य-गुण, मन-शरीर, कारण-कार्य यांसारखे संबंध ही गौणत्वाची उदाहरणें आहेत, की ज्यात एक पद दुसऱ्या पदासाठी त्याज्य ठरतें. विचारसरणीचा मार्ग हा नेहमी आभासाकडून सद्‌वस्तूकडे जात असतो. पहिल्यांत दुसऱ्याचे सूचन गर्भित आहे; पण दुसऱ्यात पहिल्याचें सूचन गर्भित नाही. ज्ञानाच्या भूमिकेवरून निश्चयन व भावन हे अडथळे आहेत; परतु निश्चयनाच्या भूमिकेवरून, वस्तुशरण असलेले बोधन व वस्तूशी एकरूप असलेले भावन ही वधाची उगमस्थाने आहेत आणि भावनेच्या भूमिकेवरून, वस्तुगत कल असलेले बोधन व व्यक्तिगत कल असलेले निश्चयन हे कलात्मक ऐक्यास बाधक आहेत. शुद्ध बोधन हे निरपेक्ष सत्य आहे, शुद्ध निश्चयन हे निरपेक्ष स्वातत्र्य आहे व शुद्धभावन हे निरपेक्ष आनद आहे एकमेकात रूपातरित होऊ शकत नसल्याने या गोष्टी पर्यायी निरपेक्ष सत्ता आहेत. अंतिमत त्या एकरूप आहेत की नाहीत, हा प्रश्न तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेपलीकडील आहे. नागार्जुनाची प्रणाली व चितनाच्या निषेधात्मक वाजूचें मूर्तीनी मानिलेले महत्त्व यात वरीच जवळीक आहे व ती माध्यमिक बौद्धमताविषयी त्याना वाटणाऱ्या आस्थेचे स्पष्टीकरण देते.

पी. जे. चौधरी : (१९१६–१९६१) : या के. सी. भट्टाचार्यांच्या भाच्याने त्याचे पर्यायी निरपेक्ष सत्ताचे तत्त्व नाकारले; मात्र त्याच्याकडून सद्‌वस्तूच्या पातळ्याची कल्पना स्वीकारली. तत्त्वज्ञानाकडे वळण्यापूर्वी त्याचा पदार्थविज्ञानाचा अभ्यास झाला असल्याने, जाणिवेच्या एक विशिष्ट पातळीवरून वस्तूचे वर्णन करणारें शास्त्र (विज्ञान) व खुद्द जाणिवेचेंच विश्लेषण करून तिचे विविध स्तर पृथक् करणारे तत्त्वज्ञान किवा अनुभवातीत मानसशास्त्र याच्यांत ते स्पष्टपणे फरक करू शकले. सद्‌वस्तूची पातळी म्हणजे जाणिवेची अशी अवस्था (उदा.–जागृत) की ज्यावरून सर्व खालच्या अवस्था (उदा.–स्वप्न) भास म्हणून नाकारल्या जातात व साक्ष-प्रमाणाशिवाय सर्व वरच्या अवस्था अज्ञात म्हणून दुर्लक्षिल्या जातात. त्यानी सद्‌वस्तूच्या जाणिवेच्या सात पातळ्या मानल्या आहेत. स्वप्न, जागृत होणें, नेहमीचा जागृत अनुभव, जगाच्या असत्पणाची ती आध्यात्मिक जाग, भासमुक्ति, सर्जनशील निरपेक्ष जाणीव, आणि सत्-चित्-आनद किंवा ब्रह्म अशी निरपेक्ष जाणीव. खालच्या पातळीवरून वरच्या पातळीवर जाणे हे चिकित्सक ज्ञानाने साध्य होते. ब्रह्माचे खालच्या पातळीवर अवतरण हा एक न सुटणारा प्रश्न आहे; परंतु त्याचें वर्णन लीला आणि माया अशा शब्दात त्यानी केले आहे. त्याच्या अकाली मृत्यूच्या आधीच्या काही महिन्यात चौधरींनी अनेक वेळा तशा तऱ्हेने त्यांनी विस्तारलेल्या मतांविषयी व थॉमसीय सत्ताशास्त्राकडे असलेल्या आपल्या कलाविषयी जाहीरपणे नापसती व्यक्त केली होती. सत्ताशास्त्राव्यतिरिक्त तत्त्वज्ञानाच्या इतरहि क्षेत्राविषयी त्याना गाढ आस्था होती हे त्यांच्या 'विज्ञानाचें तत्त्वज्ञान' व 'तौलनिक सौंदर्यशास्त्रांतील अभ्यास' या प्रसिद्ध झालेल्या दोन ग्रंथावरून दिसून येते.

जी. आर. मलकानी (जन्म : १८९२) : हे १९१६ पासून अमळनेरच्या भारतीय तत्त्वज्ञान-मदिराचे कायम स्वरूपाचे अधीक्षक (डायरेक्टर) व १९२६ पासून तत्त्वज्ञान-त्रैमासिकाचे सपादक आहेत. त्यांनी विश्वनिषेधात्मक स्वरूपांतील वेदान्ताच्या पारंपरिक शिकवणुकीचें इंग्रजीत जोरदारपणें पुन. समर्थन करण्याच्या कामास आपले जीवन वाहिलें. ह्या कार्याला इतके निष्ठापूर्वक वाहून घेणाऱ्या व्यक्ति विरळाच. त्यांचे अत्यत महत्त्वाचे ग्रंथ म्हणजे आत्म्याचें तत्त्वज्ञान व वेदान्तांतील ज्ञानमीमासा हे होत. कोणीहि वेदान्ती वेदावर जितका विश्वास ठेवील, तेवढा ठेवून त्या मर्यादेंत हे कठोर बुद्धिवादी आहेत. श्रौत सत्य वौद्धिक विचारप्रक्रियेने निष्पन्न करणे (मनन), सर्व सशयाची निवृत्ति, आणि बौद्धिक जाणिवेने ते सत्य सिद्ध करणे हे तत्त्वज्ञान होय. नंतर मग ते सत्य निदिध्यासनाने अनुभविले जाऊं शकते व शेवटी मोक्षात उपभोगलें जाऊं शकते. ज्ञान हे श्रुतीवरील विश्वासावर केवळ मानसिक दृष्टयाच, म्हणजे त्याच्या केवळ शोधासाठी अवलवून असतें. ते समजावून घेतल्यानंतर त्यात समाविष्ट असणारी श्रद्धा नष्ट होते. मननांत ते सर्वस्वी अनुभवाच्या वौद्धिक विश्लेषणाच्या स्वरूपात असते. अश्रौत तत्त्वज्ञास असे दिसून येईल की, कधीहि वाध्य नसलेला पहिला अनुभव म्हणजे, उघड फरक दिसत असला तरी, व्यक्ति व वस्तु यांचें संश्लेषणात्मक ऐक्य होय, परंतु शंकराचार्यांचे अनुकरण करून मलकानी हे ऐक्य तावडतोब विपर्यय (एरर) म्हणून नाकारतात आणि जाणीवरूप आत्मा आणि सर्व अनात्मा यांत निरपेक्ष भेद करतात. त्यांच्यांतील निरपेक्ष भेदामुळे त्याच्यांत मेळ वसविण्याची शक्यता नाहीशी होते, हे त्यांच्या सर्व सिद्धान्तांचे स्वत प्रमाण मानलेले मूलभूत आधारतत्त्व आहे. या तत्त्वाकडून (अज्ञानवादापेक्षा) मायावाद व एकजीववाद या स्वरूपातील विश्वनिषेधात्मक अशा शुद्ध एकतत्त्ववादाकडे निष्ठुरपणें ते जातात. अशा तऱ्हेने शांकरदर्शनाच्या मुख्य प्रवाहात न राहतां, दृष्टि-सृष्टिवादाचा असाधारण सिद्धान्त प्रतिपादन करणाऱ्या प्रकाशानदांच्या मालिकेत ते वसतात. (दृष्टि-सृष्टिवादाच्या मते वस्तुनिष्ठ अस्तित्व-सृष्टि हा केवळ दृश्यज्ञानाचा भासमान परिणाम आहे.)

रासबिहारी दास (जन्म : १८९४) : यांनी बी. एन. सील व के. सी. भट्टाचार्य याच्या मार्गदर्शनाखाली अभ्यास केला. कलकत्त्यास तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक बनण्यापूर्वी त्यानी २६ वर्षे अमळनेर येथे घालविली. मलकानीच्याविरुद्ध, ते कोठल्याहि श्रुतीचा आधार घेत नाहीत व सर्व प्रकारची आग्रही भूमिका ते टाळतात बुद्धीवरील पूर्ण विश्वासाने व आश्चर्यजनक विद्वत्तेने ते अतिम सत्याविषयी काटचा सोपाधिक संशयवाद स्वीकारतात. त्याच्या स्वभावातील सौम्यतेमुळे सॉक्रेटीसची आठवण होते. त्यांच्याप्रमाणेच त्यानी आपले सुरुवातीचे विचार, नीतिनिर्णयांच्या वस्तुनिष्ठतेवर आणि आदर्श किंवा मूल्ये यांच्या निरपेक्षतेवर केंद्रित केले. नीतिमूल्याविषयीच्या त्याच्या आस्थेमुळे व त्यांनी माडलेल्या काहीशा पुराणनीति-मीमासेमुळे कदाचित् त्यास, वेदान्तांतील आभासाच्या कल्पनेविषयी अविश्वास बाळगून, ज्ञानमीमांसेत वस्तुवादी राहण्यांत मदत झाली आहे. सत्ताशास्त्रीय सत्य प्राप्त करणे शक्य आहे असा जरी त्यांचा विश्वास असला, तरी तें अजूनतरी प्राप्त झालेले नाही, असेंहि त्यांना वाटतें; आणि कोणतेंहि तत्त्वज्ञान आपण

स्वीकारलें तरी, त्याविषयीची आपली अनिश्चितता जाणून घेऊन, तें ठामपणें न घेतां आपल्या अनिश्चयाची जाणीव ठेवीत घेतलें पाहिजे, असें ते म्हणतात.

डी. एम. दत्ता (जन्म १८९८) **:** यांनी अनेक पंडितांच्या व के. सी. भट्टाचार्यांसहित इतर प्राध्यापकांच्या मार्गदर्शनाखाली अभ्यास केला. १९३१ साली ते गांधीचे अनुयायी झाले व नऊ वर्षांपर्यंत त्यांनी स्वत:स समाजकार्याला वाहून घेतलें. त्यानंतर पंचवीस वर्षे त्यांनी पाटणा येथे तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन केलें. त्यांच्या 'ज्ञानाचे सहा मार्ग' (इंग्रजी) या ग्रंथामुळे त्यांना भारतीय तत्त्वज्ञानाचे प्रगाढ पंडित अशी मान्यता मिळाली; तथापि त्यांची गाढ नैतिकता, प्रांजल नम्रता आणि सखोल धार्मिकता या गुणांमुळे त्यांना आधुनिक भारतांत जे काही थोडे खरोखरीच प्रज्ञावंत आहेत, त्यांत उच्च स्थान मिळालें आहे. त्यांच्या मतें अर्थनिर्धारणशास्त्रीय विश्लेषण, ही तत्त्वज्ञानांतील एकमताची आवश्यक अशी पूर्वपीठिका आहे आणि विधेयक-शोध ही अत्यंत महत्त्वाची तात्त्विक प्रक्रिया आहे. आपण जी सद्‌वस्तु जाणतों, ती अस्तित्व, जाणीव (ती कितीहि अस्पष्ट असो) आणि सुसंवाद (तार्किक, नैतिक आणि सौंदर्यात्मक) या घटकांची बनलेली आहे; तिचे इतरहि अज्ञात गुणधर्म असूं शकतील. जड पदार्थ हे अनंत जाणिवेंतून निषेधनद्वारा निर्माण केले जातात; आणि म्हणून तिच्या स्वरूपांतच पुन: विलीन करतां येतात. हा दत्तांचा देहात्मवाद किंवा सर्वमनोवाद (पॅन-सायकिझम) होय. त्यांच्या प्रणालीचें मूळ स्वरूप मंडनमिश्रांच्या अद्वैत मतांत त्यांना दिसतें; परंतु त्यांचें शब्दाद्वैत (शब्दाची निरपेक्षता) आणि जीवन्मुक्तीवरील त्यांचा विश्वास मात्र ते स्वीकारीत नाहीत. आध्यात्मिक प्रगतीच्या मार्गाची गति ही अंतर्मुख असण्यापेक्षा अधिक बहिर्मुखच असते. आपल्या शरीरापासून सुरुवात करून जसजसे सद्‌वस्तूच्या अधिकाधिक मोठ्या क्षेत्रांशी क्रमश: आपण एकरूप होतों, तसतशी आपली जाणीव विस्तारत जाते. आदर्शत: जाणीव ही केवळ व्याप्तीच्या (विज्ञान) व गुणवत्तेच्या (तत्त्वज्ञान) बाबतींतच विस्तारली पाहिजे असें नव्हे, तर सामर्थ्याच्या व स्वातंत्र्याच्या (नीति) आणि सार्वत्रिक प्रेमाप्रत नेणाऱ्या सहानुभूतीच्याहि (आध्यात्मिकता) बाबतीत ती विस्तारली पाहिजे. अखिल विश्वाला कवेंत घेणाऱ्या अनंत विस्तारांत ज्याची परिसमाप्ति असते अशा दैवी वस्तूशीं तादात्म्य पावणें, हें आपलें अंतिम ध्येय आहे.

रा. द. रानडे (१८८६–१९५७) **:** हे बी. ए. पर्यंत गणिताचे विद्यार्थी असून नंतर पारमार्थिक अनुभवांना तात्त्विक बैठक देण्यासाठी तत्त्वज्ञानाकडे वळले. १९१४ ते १९२४ पर्यंत फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे, व विलिंग्डन कॉलेज, सांगली, येथें आणि नंतर १९२७ ते १९४६ पर्यंत अलाहाबाद विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन केलें. त्यांच्या मतें ज्याला गूढवाद किंवा रहस्यवाद म्हणतात तो खरोखरी ईश्वरसाक्षात्कारवाद असून त्यायोगें कुणालाहि आपलें जीवन उदात्त करतां येतें. तर्कशुद्ध साक्षात्कारवाद हा शब्दसमुच्चय विरोधात्मक नाही तर सत्य आहे; व म्हणून आध्यात्मिक अनुभवांचें तार्किकदृष्ट्या समर्थन करणें आवश्यक आहे. मानवी जीवनाचें अंतिम ध्येय ईश्वरप्राप्ति असून इतर ध्येयें गौण आहेत, या दृष्टिकोणांतून त्यांनी उपनिषदें, भगवद्‌गीता व ब्रह्मसूत्र यांवर, तसेंच मराठी, कानडी व हिंदी संतवाङ्मयावर लिखाण केलें. तत्त्वज्ञ या नात्यानें ते ज्यास आनंदवाद म्हणत तें तत्त्व त्यांनी सांगितलें. तें असें : सर्व गोष्टी ईश्वरापासून निर्माण होतात व पुन: त्याच्याकडेच परतण्याची त्यांची प्रवृत्ति असते. सूकराच्या सुखापेक्षा सॉक्रेटीसचें सुख जितकें पलीकडचें तितकेंच सॉक्रेटीसच्या सुखापेक्षाहि पलीकडे असलेल्या परमोच्च आनंदसौख्या-(बिॲटिट्यूड)चा शोध हा आत्म्यांत ईश्वराचा साक्षात्कार झाल्यानें लागतो. तें हठयोगमार्गानें किंवा अपुऱ्या असलेल्या केवल बौद्धिक ज्ञानानें साध्य होत नाही; तर नैतिकता, गुरुकृपा, सत्संग, ध्यान व त्याहून श्रेष्ठ ईश्वरप्रेम यांमुळे प्राप्त होतें; इतर प्रकारचें प्रेम हें दुय्यम आहे. साक्षात्काराची प्रमुख कसोटी म्हणजे व्यक्तीच्या नैतिकतेंतील व समाजकल्याणाच्या दृष्टींतील वाढ ही आहे.

समकालीन तात्त्विक विचारांच्या निर्मात्यांत खालील विचारवंतांचाहि आवर्जून समावेश करावा लागेल : ए. आर. वाडिया : या स्फूर्तिदात्या थोर प्राध्यापकांनी अर्धशतकपर्यंत तत्त्वज्ञानांत संश्लेपणाचें ध्येय उचलून धरलें आणि सामाजिक व राजकीय संबंधांत न्याय आणि समता हीं तत्त्वें पुरस्कारिलीं. हुमायून कबीर हे अखिल भारतीय तत्त्वज्ञान-परिषदेच्या कार्यकारी मंडळाचे प्रत्यक्ष अध्यक्ष असून, समर्थ शिक्षणतज्ज्ञ, संघटक, राजकारणी आणि प्रतिभावान् निबंधकारहि आहेत. तत्त्वज्ञानांत सामान्यत्वाचा दृष्टिकोण वाढविण्याचें आणि परंपरा व प्रगति यांच्यांत सुसंवादी मेळ बसविण्याचें कार्य ते अविरतपणें करीत आहेत. पी. टी. राजू : यांच्या ग्रंथांतून व भारत आणि अमेरिका येथील अध्यापनांतून भारतीय परंपरेचें ज्ञानपूर्ण विवरण दिसून येतें. के. एस. मूर्ति हे विपुल लिहिणारे लेखक असून अद्वैतांतील श्रद्धा व बुद्धि यांच्या संबंधावरील ग्रंथांत, तो सर्व प्रश्नच समान्तर धार्मिक ईशमीमांसेच्या प्रकाशांत त्यांनी मांडला आहे. ए. जी. जावडेकरांनी भारतीय विचारांतील मूल्यमीमांसात्मक बाजूकडे लक्ष वेधलें आहे. अरविंदानुयायी जे. एन. चब यांचीं सत्ताशास्त्रीय प्रश्नांवरचीं चिंतनें आणि पुनर्विचार हे नेहमी विचारप्रवर्तक आणि बऱ्याच वेळां प्रगाढ व स्वतंत्र असतात. आपल्या सहप्रवाशांना विट्गेन्स्टाइनची ओळख देणाऱ्यांत जी. एन. माथरानी हे अग्रेसर आहेत. सी. टी. के. चारी हे प्रवर्तक मर्मदृष्टीनें विज्ञान व तत्त्वज्ञान यांत मुक्त चिंतन करीत असतात आणि डी. डी. वाडेकर हे आपल्या तेजस्वी प्राध्यापकीय कारकीर्दीतून निवृत्त झाल्यानंतर, निगमन (तर्कशास्त्रावरील अत्यंत विस्तृत क्रमिक ग्रंथ), समान भारतीय तत्त्वज्ञानपरिभाषा तयार करण्यांत मदत आणि तत्त्वज्ञानाच्या मराठी विश्वकोशाचें संपादन, यांसारख्या कार्यांत पूर्णपणें निमग्न आहेत. मराठी तत्त्वज्ञान-विश्वकोशाच्याद्वारा ते तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन इंग्रजीकडून मराठीकडे आणि इतर देशी भाषांकडे नेण्याची बिकट कामगिरी करीत आहेत.

भारतीय विचार आणि संस्कृतीचा ठेवा स्वीकारून जगाला त्याचा अर्थ समजावून देण्याचें काम, प्राच्यविद्याविशारदांच्या जोडीला, अनेक तत्त्वज्ञांनीहि केलें आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहिणारे एस. एन. दासगुप्त हे त्यांच्यांत अग्रगण्य आहेत. ए. सी. मुकर्जी, टी. एम. पी. महादेवन वगैरेंनी वेदान्ताची उत्कृष्ट मांडणी केली आहे, तर एम. हिरियण्णा व एस. सी. चतर्जी, जे. एन. सिन्हा आणि इतर अनेक जणांनी आपल्या प्रतिपादक ग्रंथांतून इतरहि दर्शनांचा अंतर्भाव केला आहे. जोगेंद्रचंद्र घोषांचें हिंदु कायद्याचीं तत्त्वें, पां. वा. काणे यांचा

धर्मशास्त्राचा इतिहास, वी. एन. सील यांचें प्राचीन हिंदूंचें वास्तववादी शास्त्र आणि एस. के. मैत्रांचें हिंदु नीतिशास्त्र हे त्या-त्या क्षेत्रांतील अधिकृत ग्रंथ आहेत. भारतीय कला-धन आणि सौंदर्यशास्त्रातील परंपरागत उपपत्ति यांचा शोध राधाकमल मुकर्जींनी घेतला आहे व अत्यंत पांडित्यपूर्ण तसेंच मानवतावादी रीतीनें थोर आनंदकुमार स्वामींनीहि तो घेतला आहे.

९. उपसंहार : पश्चिमेशी आलेल्या संबंधामुळे भारतांत पुन: बुद्धीवरील विश्वास नव्याने निर्माण झाला आणि प्रत्येक मानवी व्यक्तीला सामर्थ्य देणाऱ्या ख्रिश्चन एकेश्वरवादानें प्रेरित झालेला नैतिक मानवतावाद उदय पावला. या दोन परिवर्तनकारी शक्तींनी प्रभावित होऊन भारतीय विचारवंतांनी आधुनिक ज्ञानाचे सर्व मार्ग चोखाळले आहेत, आणि भारतीय जीवन-मार्ग बदलून टाकणाऱ्या दूरगामी समाजसुधारणांना प्रारंभ केला आहे. अनेक बाबतींत केवळ ध्येय साध्य झाल्यानें या दोन शक्तींचा वेग नाहीसा झाला आहे. मिळविलेल्या विजयामुळे साध्य करावयाची नवीन ध्येये दिसेनाशीं होतात आणि त्या दृष्टीअभावी प्रबोधन-काळांतील स्फूर्तिदाते आणि त्यांच्या तोडीचीं उत्साहप्रेरक माणसें निर्माण होण्यांत अडथळे येतात; परंतु भक्कम पाया घातला गेला आहे आणि व्यापक व विविध दृष्टींनी युक्त असा बुद्धिजीवी वर्ग तत्त्वज्ञानासहित सर्व क्षेत्रांत गंभीर निश्चयाने आणि उद्याच्या काळास शोधणाऱ्या क्षमतेने कार्यरत झाला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : रामतीर्थ : *कलेक्टेड वर्क्स*, ३ खं. (बनारस, १९५७); शर्मा एस. आर. : *स्वामी रामतीर्थ*, अनु. वा. शि. आपटे (मुंबई, १९६५); लेडबीटर, सी. डब्ल्यू. : *ए टेक्स्ट-बुक ऑफ थिऑसफी* (मद्रास, १९१२); राधाकृष्णन, एस. व मूरहेड, जे. टी., संपा. : *कॉंटपोररी इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९३६; आ. २, १९५२); भट्टाचार्य, के. : *रीसेंट इंडियन फिलॉसफी*, खं. १ (कलकत्ता, १९६३); नरवणे, व्ही. एस. : *मॉडर्न इंडियन थॉट, ए फिलॉसॉफिकल सर्व्हे* (बॉम्बे, १९६४); मित्र एस. : *रीसर्जंट इंडिया* (बॉम्बे, १९६३); राजु पी. टी. : *आयडिॲलिस्टिक थॉट ऑफ इंडिया* (लंडन, १९५३).

आर. व्ही. डस्मेट

तत्त्वज्ञान-भारतीय दृष्टिकोण : भारतीय विचारधारेला 'तत्त्वज्ञान' ही संज्ञा लावली असतां त्यामध्ये स्थूलमानाने, मनुष्यापासून तो कनिष्ठ कक्षेंतील प्राणिमात्र, वनस्पति व अचेतन वस्तु आणि ज्येष्ठ कक्षेंतील आध्यात्मिक व आधिदैविक गोष्टी – या सर्वांच्या अस्तित्वाचें गूढ उकलण्याचे भारतीय विचारवंतांचे सर्व प्रयत्न समाविष्ट होतात असें मानतां येईल; तथापि व्यवहारविषयक क्षेत्रासंबंधीचें सैद्धान्तिक विवेचन आपणांस आपल्या विचारकक्षेंतून वगळतां येईल. उदा. – अर्थशास्त्र, कामशास्त्र (कामसूत्र), धर्मशास्त्र, ब्राह्मणग्रंथ, वेदांगें, कल्पसूत्रें, तंत्र अथवा आगमग्रंथ, संगीत, काव्य, नृत्य व नाटयविषयक सौंदर्यमीमांसा (नाटयशास्त्र, काव्यालंकारसूत्र इत्यादि), वैद्यकशास्त्र, रसायनशास्त्र, गणित व खगोलशास्त्र. अर्थात् या शास्त्रांतील काही अपवादात्मक वैचारिक भाग वगळलेला आहे. या सर्व शास्त्रांवरून भारतीय मन हें बह्वंशी व्यवहारप्रवण असल्याची साक्ष पटते.

'तत्त्वज्ञान, सर्वसामान्य' ('फिलॉसफी, जनरल') या आमच्या लेखामध्ये, भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या विकासांत ज्या निरनिराळ्या अवस्था आहेत त्यांचा अन्वयार्थ व आशय यांच्या ऐतिहासिक रूपरेषेचा समावेश होत असल्याने त्या लेखाचा संदर्भ येथे देतां येईल. ही ऐतिहासिक पार्श्वभूमि गृहीत धरून, भारतीय तत्त्वज्ञानाचा मूलभूत दृष्टिकोण, ते हाताळण्याचे मार्ग व त्याचें सारभूत कार्य यांचें प्रतिपादन आम्ही करणार आहोंत. त्यायोगें भारतीय तत्त्वज्ञानाची अभिनव अपूर्वता उल्लेखनीय ठरावी.

मूलभूत दृष्टिकोण : (१) भारतीय तत्त्वज्ञान हें धर्माधिष्ठित असून 'अंतिम ध्येय' हे जें त्याचें सारभूत तत्त्व आहे, त्यावर तें जवळजवळ निरपवाद रीतीनें केंद्रित झालें आहे, आणि त्या तत्त्वापासून तें सतत नव-नवीन प्रेरणा व सामर्थ्य प्राप्त करून घेत असतें. या तत्त्वज्ञानाच्या प्रारंभीं ऋग्वेदांतील विश्वोत्पत्तिविषयक सूक्तें असून, नंतर ब्राह्मणग्रंथांतील बंधुता-पद्धतीनें तें संपन्न झालें आहे. पुढे उपनिषदांतून दिव्य दृष्टीनें ज्याचा शोध घेतला जातो, त्या मोक्षप्रद अशा ब्रह्मज्ञानाच्या जिज्ञासेंत त्याची परिणति होते. कर्मकांड व यज्ञयाग-विषयक ब्राह्मणधर्मांतून अवतीर्ण झालेल्या तत्त्वज्ञानाच्या या प्रथम आविष्काराला, विशुद्धता व अनासक्ति यांचें सम्यक् आचरण, तसेंच कर्म व संसार यांपासून विरक्त राहून मोक्षप्राप्तीचा घेतलेला जो अढळ ध्यास त्यांतून उत्पन्न झालेला श्रमण-धर्माचा प्रवाह येऊन मिळतो. जैनधर्म व बौद्धधर्म यांमधील तीव्र बंडखोर तत्त्वांशी झालेल्या या संघर्षामधून जो तणाव निर्माण झाला त्याचा प्रथम नियतपरिपाक भगवद्गीतेंत प्रकट झालेला आहे. या ग्रंथाच्या लेखकानें श्रमणांच्या नीतिधर्माचा वर्णधर्माशीं व कर्मकांडाशीं संयोग साधला आहे. यामध्ये यज्ञाच्याऐवजी पूजाविधिहि चालतो असें म्हटलें आहे. तसेंच उपनिषदांतील निरुपाधिक ब्रह्मात्मभावाला गीतेंत वत्सल भगवान् कृष्णाच्या भक्तिधर्माद्वारे मूर्त रूप दिलें आहे. अशा प्रकारें कृष्णानें निष्काम कर्मयोग, ज्ञानयोग व भक्तियोग असा त्रिविध मार्ग प्रतिपादन केला आहे. हा समन्वय त्यांत विस्तृत भर टाकून रामायण-महाभारतासारखी आर्षकाव्यें आणि नंतरचे पुराणग्रंथ या धार्मिक वाङ्मयाने लोकप्रिय केला आहे. हें सर्व वाङ्मय समाजाच्या धार्मिक जीवनांत महत्त्वाची कामगिरी बजावतें. विशेषत: महायान बौद्धधर्माच्या प्रभावी विचारसरणीमुळे सनातन ब्राह्मणधर्माच्या अनेकदा विरुद्ध अशा तत्त्वज्ञानाचा त्यांत विकास होत गेला. म्हणून प्रामुख्याने वेद, ब्राह्मणग्रंथ, उपनिषदें व भगवद्गीता यांच्या आधारें ब्राह्मणधर्माचा सुसंगत विकास षड्दर्शनांत झाला. भक्तिसंप्रदाय व शैवपंथ यांच्या पूर्ण विकासांतून नव-नवीन तात्त्विक भेदांना चालना मिळत गेली. यांत पुष्कळदा वेदान्त व सांख्य या मतांचा संयोग झालेला आहे. भारतीय नवजीवनकालाच्या उष:कालाबरोबर ख्रिस्ती धर्मासारखे नूतन धार्मिक प्रवाह व इतर धर्मनिरपेक्ष पाश्चात्त्य मतप्रवाह यांच्याद्वारे भारतांत आधुनिक धार्मिक चळवळी आणि तात्त्विक मतें यांचा उदय झालेला आहे.

(२) अनुभूतिनिष्ठ साक्षात्कार हें भारतीय तत्त्वज्ञानाचें उद्दिष्ट आहे. त्यामुळेच तें सैद्धान्तिक आहे असें म्हणण्यापेक्षा व्यावहारिक आहे असें म्हणणे योग्य होईल. शक्ति प्राप्त करून घेण्यासाठी विद्येचा शोध तर ब्राह्मणग्रंथांतून अगोदरच घेतलेला आहे. अपूर्ण ज्ञानाचें निरसन करून पूर्ण ज्ञानाच्याद्वारे, तसेंच विश्वाचें मूलकारण व आत्मा यांच्या

परिणामांचें नव्हे, तर खुद्द त्यांच्या स्वतःच्या ज्ञानाद्वारे ब्रह्मीभाव संपादन करणें हें उपनिषदांमध्ये उद्दिष्ट मानलें आहे. बौद्धधर्मात विषय व विषयी यांच्या शून्यानुभूतीत परिणत होणारा सर्व अभिधेय वस्तूंचा उपशम (निर्वाण) हें ध्यान-धारणादि मार्गाचें साध्य मानण्यांत आलें आहे. जैनमत, सांख्य व योग-दर्शनें, तसेंच न्याय-वैशेषिक दर्शनांतदेखील ज्ञानाच्या साहाय्याने जीव, पुरुष अथवा आत्मा यांचें कैवल्य हा उद्देश सांगितला आहे. या स्थितींत सर्वज्ञ पदार्थ किंवा विशुद्ध चित्-तत्त्व किंवा ज्ञान व इतर गुणविरहित आध्यात्मिक सत्ता या दृष्टीने आत्मा आपलें मूळ सत्य स्वरूप प्राप्त करून घेतो. शंकराचार्यांच्या मतें जिज्ञासेची परिणति प्रत्यक्ष ब्रह्मात्मभावांत होते. आनंद असें जिचे योग्य वर्णन केलें आहे अशी ही पूर्णावस्था होय. वेदान्ताच्या अन्य संप्रदायांमध्ये ज्ञान व भक्ति यांतून परमेश्वराशी संपूर्ण तादात्म्य अनुभविणें हें उद्दिष्ट सांगितलें आहे. मीमांसेचें लक्ष जरी धर्मावर केंद्रित झालेलें असलें तरी या सर्वसामान्य प्रवृत्तीपासून ती मुक्त नाही; आणि मोक्षाला (अपवर्गाला) उपासना ही अनुकूल असल्याचें प्रशस्तिपत्र कुमारिल भट्टांनीहि स्पष्टपणें दिलें आहे. मात्र मोक्ष हा पूर्णतः भावात्मक आनंद आहे, असा त्यांचा अभिप्राय दिसत नाही. आणखी असें की, आध्यात्मिक-विकास-मार्गामध्ये भारतीय तत्त्वज्ञानाने प्रयोगशीलतेचा अवलंब केला आहे. त्यांत प्रायः योगाचरणाचें सुसंघटित विवरण केलें असून, आध्यात्मिक साधनेची प्रक्रिया म्हणून त्याचा आविष्कार केला आहे. काही दर्शनांतून मात्र या साधनेवर वर्णविषयक पात्रतेची मर्यादा पडलेली आहे; परंतु ही गोष्ट बाजूला ठेवली तरी, साधारणतः त्या योगसिद्धीसाठी बौद्धिक व नैतिक पात्रता असणें आवश्यक आहे. उदा.—शंकराचार्यांनी सांगितलेलें साधन-चतुष्टय आणि शास्त्रोपदेश हा निदिध्यासनाने स्वतःशीं तद्रूप होणें, यासाठी सुतराम् आवश्यक आहे.

(३) भारतीय तत्त्वज्ञान हें सामान्यतः परंपरावादी व पुष्कळदा शब्दप्रामाण्यवादी असतें. उपनिषदांचा कालखंड हा निश्चितच तात्त्विक क्षेत्रांतील आद्य निष्ठा, विचार-स्वातंत्र्य आणि जिज्ञासा व दिव्य दृष्टि यांसंबंधी दाखविलेलें धाडस यांकरिता उल्लेखनीय ठरतो; परंतु उपनिषदांतील विचारवंतांनादेखील प्राचीन श्लोक व सुभाषितें उद्धृत करणें आवडतें; अथवा उत्तरकालीन उपनिषदांतील विचारवंतांना अगोदरच्या शिकवणुकीचें सार देऊन त्याचें संकलन करणें आवडतें. बौद्ध व जैनधर्मात बुद्धाचा किंवा जिनाचा उपदेश हा प्रमादातीत धर्म ठरतो. इकडे हिंदुधर्माचा विकास क्रमशः प्रमादातीत श्रुतींच्या आणि तदंगभूत पण विवाद्य असलेल्या स्मृतींच्या आधाराने होत गेलेला आहे. दर्शनांची उभारणी प्रमाणभूत अशा सूत्रांवर किंवा कारिकांवर झालेली असून, त्यांवर भाष्यें व वृत्ति लिहिल्या गेल्या. एखाद्या विशिष्ट दर्शनांत जेव्हा अंतर्गत भेद उत्पन्न होत असत, तेव्हा मूळ आधारग्रंथांच्या आत्यंतिक एकनिष्ठतेच्या नांवाखाली याचें समर्थन केलें जात असे. आधुनिक कालखंडदेखील (ब्राह्मो व आर्य समाज ह्या) मूळ पंथांना, (रामकृष्ण किंवा गांधी यांच्या) उपदेशाला, (विवेकानंद, अरविंद व राधाकृष्णन यांच्यादेखील) मार्गदर्शक शिकवणुकीला एकनिष्ठ राहण्याच्या प्रवृत्तीपासून अलिप्त नाही. मात्र वैचारिक तत्त्वज्ञान हें बहुंशीं प्रामाण्यवादापासून मुक्त आहे. 'आग्रही सिद्धान्त' हा शब्द जर आपण मूळच्या चांगल्या अर्थाने समजलो, म्हणजे असें की—आग्रही सिद्धान्त हें एक सुविहित तत्त्व किंवा मत असून, त्यास विरोध न करतां एक ज्ञानबीज व मार्गदर्शक दीपस्तंभ म्हणून त्याचा स्वीकार करावयाचा असें मानलें असतां, भारतीय तत्त्वज्ञान हें बहुंशी आग्रही आहे असें विधान आपणांस मान्य करावेंच लागेल; तथापि अंधश्रद्धामूलक असा एक अप्रमाणित उपदेश असा या शब्दाचा निंदाव्यंजक अर्थ समजल्यास मात्र, भारतीय तत्त्वज्ञान हें मुळीच आग्रही नाही; कारण अगदी प्रमाणभूत अशा तत्त्वांविषयी-देखील विवेचक समीक्षा व आध्यात्मिक परिशीलन यांच्या आवश्यकतेचें त्यांत नेहमी आवाहन केलें जातें. अर्थात् केवळ याच कारणामुळे त्याच्या प्रत्येक परंपरागत संप्रदायामध्ये इतका समृद्ध व वैविध्यपूर्ण विकास व्यक्त झालेला आढळतो.

(४) भारतीय तत्त्वज्ञान हे मूल्यमापनात्मक आहे. वाटेल त्या प्रकारचें सत्यान्वेषण तें करीत नाही, तर ज्यायोगे मानवाला परिपूर्णता प्राप्त होऊन त्याचा उद्धार होईल असें सत्यान्वेषण तें करतें. नीर-क्षीर-विवेक करूं शकणाऱ्या भारतीय लोककथेतील हंसाप्रमाणे भारतीय तत्त्वज्ञान हें कठोपनिषद् (२.२) यांत म्हटल्याप्रमाणे 'प्रेया'पेक्षा 'श्रेय' अधिक पसंत करते आणि अपराविद्या नव्हे तर पराविद्येला ध्येय मानतें. नित्यानित्यवस्तुविवेक साधण्याचा भारतीय तत्त्वज्ञान प्रयत्न करतें. अशा रीतीनें असत्पासून सत्, मायेपासून सत्य, सान्तापासून अनन्त, अल्पापासून भूमन्, कार्यापासून कारण, विषयापासून विषयिन् देह व अनात्म्यापासून आत्मन्, लघूपासून गुरु, गौणापासून मुख्य इत्यादि प्रकारांतील भेद भारतीय तत्त्वज्ञान विशद करतें. त्याच्या जडवादी विचारसरणीमध्येंदेखील तें केवळ सत्ताशास्त्रापेक्षा जीवन-विषयक प्रज्ञा आत्मसात् करण्याचा अधिक प्रयत्न करतें.

ॲरिस्टॉटलप्रमाणे भारतीय तत्त्वज्ञान असें मानतें की, सत्ताशास्त्र या दृष्टीने त्याचा संबंध परमोच्च सत्तांशीं — म्हणजे अंतिम कारणें व चिन्मय सत्ता आणि सर्वांहून अधिक दैवी सत्ता यांच्याशी — असला पाहिजे. प्लेटोप्रमाणे केवळ कूटस्थ-नित्यामध्येच तें पारमार्थिक सत्याचा शोध घेतें आणि वेदान्त तर केवळ या तत्त्वालाच खऱ्या अर्थाने 'परमार्थतः सत्' असें संबोधतो. केवळ हेच तत्त्व साधें, अव्याकृत, स्वतंत्र, कूटस्थ, परिपूर्ण व दैवी आहे. 'परिपूर्ण' असल्यामुळे केवळ तेंच तत्त्व विविध, परतंत्र व विकारशील विश्वाचें सर्वस्वी मूलकारण होऊं शकतें. कारणांबद्दल मीमांसा करीत असतांना भारतीय तत्त्वज्ञान हें उपादान अथवा आत्मन् म्हणून म्हटल्या गेलेल्या आन्तरिक कारणाला प्राधान्य देतें. हे आन्तरिक कारण आपल्या कार्यापेक्षा नेहमीच महत्तर व सूक्ष्मतर असल्याने त्यांना प्रभावीपणें व्यापून सातत्याने त्यांमध्ये राहतें. (तुलनेसाठी पहा : 'कठोपनिषद्', ३.१०-११ यांवरील शांकरभाष्य).

या क्रमान्वित व मूल्यमापनात्मक दृष्टिकोणामुळे भारतीय तत्त्वज्ञान हें अपार दुःखवादाने भरलेलें आहे अशी समजूत होण्याची शक्यता आहे. हा दुःखवाद बौद्धांच्या शून्यवादांत अपरिहार्य वाटतो, तर धर्मनिरपेक्ष मनाच्या मनुष्याला त्याची अविश्ववादी मायावादाशी सांगड घालणें प्रायः अशक्य वाटतें. वस्तुतः अंतिम तत्त्व हें भावात्मक पूर्ण (तत्त्व) आहे, अभावात्मक शून्य नाही, अशी हिंदुधर्माची दृढ श्रद्धा असल्याने परिणामीं त्याने बौद्धधर्माचें भारतांतून जवळजवळ संपूर्णपणें उच्चाटन केलें; तसेंच

अनेक वेदान्त्यांनी मायावादांतील अविश्ववाद एकतर सोडून दिला किंवा दुसरें म्हणजे त्याचें स्वरूप मोठ्या प्रमाणांत बदललें. याखेरीज उपनिषदे, गीता आणि स्वत: शंकराचार्य यांनी काय केलें की, लौकिक सत्ये, मूल्यें आणि कार्यासक्ति यांना त्यांनी कनिष्ठ कक्षेंत आणून ठेविले. मात्र या गोष्टींची त्यांच्या स्वत:च्या व्यावहारिक दशेतील वैधता आणि कार्यक्षमता त्यानी नाकारली नाही. तसेंच या गोष्टींची अनित्यता व मानवाच्या अंतिम ध्येयाच्या दृष्टीने त्यांनी अपर्याप्तता ठामपणें प्रतिपादन करतांना या प्रकारें त्यांना मान्यता देणें म्हणजे अवास्तवपणें दु:खवादी बनणे नसून, मूल्याचें सुज्ञपणे योग्य ते वर्गीकरण करणें होय. इतके सांगितल्यावर आपणांस हें मान्य करावें लागेल की, आधुनिक भारतीयाच्या मनांतील ऐहिक मूल्यांविषयीची समस्या मोठी विकट झालेली आहे. त्या सुज्ञतेविषयी त्यांचा अनेकदा विपरीत ग्रह झालेला आढळतो; आणि आपल्या भौतिक समृद्धीमधील न्यूनतेच्या जाणिवेमुळे पाश्चात्याच्या ऐहिक मूल्याधिष्ठित विचारसरणीकडे ते आकृष्ट होतात.

साधनपद्धति : (१) ब्राह्मणग्रंथांमध्ये स्थूलविश्ववाद व सूक्ष्मविश्ववाद यांचा अतिदेश म्हणून, तसेंच यज्ञक्षेत्रातील देव व इतर घटक यांच्या शक्तीचा आणि ज्येष्ठकनिष्ठतेचा क्रम ठरविण्यासाठी म्हणून, बंधुतापद्धतीचा उद्‌भव झाला. छंद, मंत्र, संख्या, ऋतु, हविर्द्रव्य, सहचारिव्यक्ति,मित्रगण इत्यादि या देवतेच्या सर्वसामान्य बंधूंव्यतिरिक्त त्या देवतेचा अन्य दोन लोकांतील कोणत्याहि एखाद्या सूक्ष्म पदार्थाशी संबंध येतो किंवा काय याचा विचार होऊन तो पदार्थ त्या देवतेशीं रूप, तनु, विभूति, नाम, निदान किंवा तत्सदृश एखादा पर्याय या नात्याने एकरूप असल्याचें दाखविण्यांत येऊं लागलें. उपनिषदांमध्ये या पद्धतीमुळेच यज्ञीय ब्रह्माची विश्वोत्पत्तीचें 'परब्रह्म' व मनुष्याचें आध्यात्मिक 'ब्रह्म' यांच्याशी सरूपता प्रतिपादन करून त्यांचें तादात्म्य सांगितलें आहे. रनू व इतर श्रेष्ठ संस्कृत पंडित आपणांस असें सांगतात की, उपनिषद् हा शब्दच मुळी 'जवळ-जवळ बसणें' (उप + नि + सद्) म्हणजे संबंध, सरूपता या अर्थानें वापरला जातो. याला केनोपनिषद् (खंड ४) या उताऱ्याने स्पष्टपणें पुष्टि मिळते. म्हणून हीच पद्धति यज्ञाला मनोमय स्वरूप देण्यास व तदनुषंगाने मानव व त्याचें विश्व यांचा अंत:शोध घेण्यास कारणीभूत होते. यामुळेच भारतीय तत्त्वज्ञानांतील प्रारंभिक सत्यान्वेषण घडून आल्याचें दिसतें. 'तत्त्वमसि' आणि यासारख्या इतर अभेदपर वाक्यांचें आकलन ज्या पार्श्वभूमीवर होणें आवश्यक आहे ती पार्श्वभूमि यामुळे पुरविली गेली आहे.

(२) मीमासा अथवा विवरणात्मक पद्धति हें भारतीय तत्त्वज्ञानांतील पुष्कळशा भागाचें खास वैशिष्ट्य आहे. एखाद्या मान्यवर गुरूपासून मिळविलेल्या उपदेशाचा किंवा आप्तवचनाचा (शब्दाचा) प्रमाणभूत म्हणून स्वीकार करणें हें मीमांसेंत गृहीत धरलें जातें. असें शब्दज्ञान, विशेषत: श्रुतिज्ञान हे नंतर बृहदारण्यकोपनिषद् २.४.५ यांत याज्ञवल्क्याने मैत्रेयीला सांगितल्याप्रमाणे, साक्षात्काराप्रत नेणाऱ्या श्रवण, मनन व निदिध्यासन या त्रिविध प्रक्रियेचा विषय केलें जाते. तसेच बुद्धोपदेश हादेखील नंतर बौद्धधर्मांत यासारख्याच सांगितलेल्या श्रुत, चिंता व भावना यांचा विषय केला जातो.

श्रवण म्हणजे मीमांसाशास्त्राच्या परंपरागत ज्ञानांत पारंगत असलेल्या गुरूंच्या मार्गदर्शनाखाली मीमांसेंतील सुसंगत अशा नियमांच्या विधिवाक्यांच्या साहाय्यानें संहितेचा सत्य अर्थ निश्चित करणे होय.

मननामध्ये तात्त्विक चिंतनाचा पूर्ण आविष्कार झालेला असतो. अनुभूति व तर्क यांच्या प्रकाशांत, तसेच प्रमाणभूत अशा सर्व उपदेशाशीं एकवाक्यता होईल अशा रीतीनें, सर्वांत अधिक योग्य निरूपण निवडतां यावे यासाठी मननामध्ये क्रमाने सर्व संभाव्य निरूपणांचा विचार केलेला असतो. या निरूपणांतून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व शंका व आक्षेप यांच्याशी सामना द्यावा लागून येथे त्यांचें तौलनिक बलाबल काळजीपूर्वक पाहिले जातें. एवढ्यावरच न थांबतां मननामध्ये मूलभूत विमर्शतत्त्वें व तर्कशास्त्राचे नियम यांच्याशी मिळती-जुळती अशी शंकांची व आक्षेपांची उत्तरें समाधानकारक रीतीने दिली जातात. मनन हें मुख्यत्वेंकरून विवेकज्ञानाचें परिशीलन होय. ते सूक्ष्मत: विश्लेषणात्मक व पूर्णत. विवेचक असतें. सर्व अयथार्थ ज्ञानाचा निरास करून यथार्थज्ञानाचा साक्षात्कार घडवून आणणे हा त्याचा उद्देश आहे. यांतून भाष्यें, वृत्ति व त्यांवरील टीका या स्वरूपाचें प्रचंड वाङ्मय उदयाला आलें. इतिहासाने उसंत न खातां उपस्थित केलेल्या नव-नवीन मताचें किंवा नव्याने मांडलेल्या आक्षेपांचें खंडन करण्याच्या निमित्तानें हें सर्व भाष्यवाङमय अविरतपणें सांप्रदायिक ग्रंथांचें पठन व निरूपण यांचा पुन: नव्या जोमाने विचार करावयास लावतें.

निदिध्यासन हें मननाद्वारे साध्य होणाऱ्या तर्कप्रवण मनाचा उपशम गृहीत धरतें. या शांत अवस्थेंत सत्य आपले प्रामाण्य प्रकाशित करूं शकतें आणि त्या वेळी संशयमुक्त झालेल्या, तसेंच साधनमार्गानें राग व वासना यांतून मुक्त झालेल्या बुद्धीला वाढत्या प्रमाणांत व्याप्त करतें. योगशास्त्रांतील तंत्राला अनुसरून साक्षात्काराची स्थिति सिद्ध होईपर्यंत ज्ञान व धारणा यांचा अभ्यास करणें आवश्यक असतें.

(३) पांडित्यप्रधान पद्धति ही मननापेक्षा प्रामाण्याच्या बाबतीत अधिक वरचढ आहे. यांत पुढील घटकांचा अंतर्भाव होतो : (अ) यथार्थ ज्ञानाच्या साधनांचा (प्रमाणांचा) निश्चय करणे. (ब) सर्व मानवी ज्ञानाच्या आद्य तत्त्वांचा पुरस्कार करणें. उदा.—तादात्म्य, व्याघात, संविधान, कार्यकारणभाव आणि पूर्णावस्था याविषयींची तत्त्वें. (क) अचूक व्याख्या, यथार्थ वर्गीकरण, काटेकोर तर्क यांबद्दलची कळकळ व पिढ्यानुपिढ्या पारंपरिक व उत्तम प्रकारें पारखलेल्या पारिभाषिक शब्दांचे भांडार जतन करून ठेवणें. (ड) परस्परविरोधी विविध पक्षांच्या गुणावगुणांविषयी प्रामाणिकपणे वादविवाद करण्यासाठी सुसंघटित वादसभा आयोजित करणें. (इ) अनुभवाचा पाठपुरावा करणें आणि घरगुती उदाहरणें, उपमा व रूपक-कथा यांचा सहजगत्या उपयोग करणें. (फ) सत्यज्ञान साध्य करण्यासाठी एवढेंच नव्हे तर विवरणात्मक पद्धतीने व परिणामी साक्षी किंवा अंतर्यामी याच्या कृपाप्रसादाने अपौरुषेय शब्दांचें सत्यज्ञान साध्य करण्यासाठी मानवी शक्तीवर पथ्यकर असा विश्वास ठेवणे.

(४) वैचारिक विश्लेषणाची पद्धति : जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति या तीन अवस्थांचा साक्षी असलेला ज्ञाता हें या पद्धतीचें कार्यक्षेत्र आहे; तथापि यांत वस्तुनिष्ठ विचारांचें क्षेत्र एवढ्याच दृष्टीनें विश्वाचा समावेश होत नाही, तर बंधुतेचा सिद्धान्त सूचित करतो. त्यास अनुसरून, त्याच शक्ति सारख्याच प्रभावानें वैश्विक व मानसशास्त्रीय

पातळीवर कार्यान्वित होत असतात. यात निरुपाधिक परब्रह्माचा अंतर्भाव होतो. याचें कारण असे की, परब्रह्म हें ज्ञातृत्वयुक्त विषय व त्याचे सर्व विकार यांचे मूळ उगमस्थान आणि अत साक्षी असल्याचे आढळून येईल. खरोखर हे वैचारिक विश्लेषण विवर्ताकडून मूळ अधिष्ठानाकडे, परिणामाकडून त्यांच्या प्राकृतिक कारणांकडे आणि चैतन्यवृत्तीकडून विशुद्ध चैतन्याकडे जातें.

(५) लक्षणापद्धति अथवा पदाचा गौण किंवा लक्ष्य अर्थ स्वीकारणे. विशेषतः अखंडार्थक वाक्यात या पद्धतीचा उपयोग केला असेल तेव्हा अशा वाक्यांत पदाच्या मुख्यार्थाचा उघड-उघड बाध होतो; कारण मुख्यार्थ स्वीकारल्याने भेदात्मक द्वैत व विषयाच्या बाबतीत आंतरिक संलग्नता गृहीत धरावी लागेल; परंतु विषय तर निरुपाधिक व अखंडैकरस असा मानणें आवश्यक आहे. प्रस्तुत पद्धतीचा उपयोग विशेषतः शंकराचार्य व त्याचे अनुयायी यांनी श्रुतीतील ब्रह्म व आत्मा यांचा अभेद किंवा लक्षण वर्णन करणाऱ्या महावाक्याचे निरुपण करतांना अवलंबिला आहे. (तुलनेसाठी प्रामुख्याने 'तैत्तिरीय उपनिषद्‌भाष्य', २.१ पहा.) त्याचे रामानुजाचार्यासारखे जे प्रतिपक्षी, त्याना ही पद्धति पूर्णपणें ठाऊक होती. (कारण हा अलंकारशास्त्रातील सामान्यत. अतिपरिचित विषय आहे) तथापि अधिक शब्दशः अर्थ लावण्याच्या नावाखाली त्यांनी या पद्धतीला डावललें आहे.

उल्लेखनीय कार्य : 'सत्ताशास्त्र, भारतीय तत्त्वज्ञान' व 'धर्मतत्त्वज्ञान, भारतीय तत्त्वज्ञान' या विषयावरील आमचे लेख भारतांतील तत्त्वचिंतनाचे कार्य अधिक विस्तृत प्रमाणांत विशद करतील. प्रस्तुत ठिकाणी आम्ही त्यांतील काही उल्लेखनीय कार्याकडे लक्ष वेधू इच्छितों. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे जे मूलभूत दृष्टिकोण व साधनपद्धति आहेत त्यामुळेच विशेषतः हे परिणाम घडून आल्याचें दिसते. (१) सत्य हे अनेकान्त असल्याची जाणीव आणि एका क्षेत्रांत प्राप्त झालेल्या सिद्धीला दुसऱ्या क्षेत्रातील सिद्धीची जोड देणे आवश्यक आहे यावद्दलची जाणीव. (२) कोणत्याहि ठिकाणच्या तत्त्वज्ञानामध्ये विचारांत घेतलेल्या जवळजवळ सर्व संभाव्य मतांचा नंतरच्या काळांत घेतलेला मागोवा. जसे—जडवाद आणि चिद्‌वाद, ईश्वरवाद आणि निरीश्वरवाद, वास्तववाद आणि अविश्वावाद, संशयवाद आणि अवधारणावाद, विशुद्ध बुद्धिवाद आणि शब्दप्रामाण्यवाद, परमाणुवाद आणि प्रकृति-परिणामवाद, अनुभववाद आणि अतीतत्ववाद इत्यादि. ईश्वरसत्तावादाच्या बाबतीत, ईश्वर हा एक किंवा अनेक आहे, निर्गुण किंवा सगुण आहे, अखंड किंवा विशिष्ट आहे, पृथगात्मक किंवा सर्वात्मक आहे, विश्वोत्पादक कारण किंवा श्रेष्ठ पूर्णतेचा केवळ एक आदर्श आहे, अव्यक्त निरुपाधिक तत्त्व किंवा प्रेमळ भगवान् आहे, इत्यादि निरनिराळ्या दृष्टिकोणांतून ईश्वराचा विचार करणें. (३) आध्यात्मिक आत्मविकासात तत्त्वज्ञानाचें विलीनीकरण करणें आणि तत्त्वज्ञान हा मोक्षप्राप्तीचा मार्ग आहे अशी भावना बाळगणें. म्हणूनच तत्त्वज्ञानाच्या परिशीलनास वाहून घेण्याला आत्यंतिक महत्त्व प्राप्त झाले आहे; आणि यामुळेच गूढवादापेक्षा तत्त्वज्ञानाला शेवटी गौण स्थान लाभलेले आहे आणि मानव नव्हे तर ईश्वर हा सकल पदार्थाचा मानदंड आहे अशी जाणीव निर्माण झालेली आहे. (४) मूल्यमापनात्मक निर्णय : यांत विश्व आणि मानवी अनुभूति यांचा सापेक्ष संबंध, तर्कशास्त्र, प्रयत्न व कर्मकांडांतील विधि यांवर पडणाऱ्या मर्यादा, संन्यास अथवा निष्काम कर्माची आवश्यकता, जीवात्म्याच्या अतीत असलेला परमात्मा, कर्मापेक्षा चिंतनांची श्रेष्ठता या गोष्टी सांगितलेल्या आहेत. (५) असें असूनहि सामाजिक कर्मयोग, भक्ति व समाज-सेवा या प्राधान्येंकरून आधुनिक काळात व्यक्त केलेल्या गोष्टींविषयी दर्शविलेला प्रांजलपणा, हा प्रामुख्याने भगवद्‌गीतेच्या शिकवणुकीचा परिपाक होय. रूढ समाजधारणेचे उन्नयन करून मार्गदर्शन करण्यासाठी तिचा अंतर्वेध घेण्याची तयारी आणि म्हणूनच विद्येविषयी सर्वसामान्य लोकांना नितान्त आदर असे. खरोखर ब्रह्मविद्या ही सर्व शास्त्रांचा मूलाधार मानण्यांत आलेली आहे ('सर्वविद्याप्रतिष्ठा', मुंडकोपनिषद्, १.१.१); आणि तत्त्वज्ञान हे "सर्व शास्त्रांचा प्रदीप, सर्व कर्मांच्या सिद्धीचा उपाय आणि सर्व (कर्तव्य-)धर्मांचा आश्रय आहे" (कौटिल्य) असे मानले आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : राधाकृष्णन, एस. : *इंडियन फिलॉसफी, खं. १* (लंडन, १९२३, सुधा. आ. १९२९); बेलवलकर, एस. के. व रानडे, आर. डी. : *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. २– दि क्रिएटिव्ह पीरियड* (पुणें, १९२७); महादेवन, टी. एम. पी. : *हिंदुइझम* (पतियाळा, १९६९); दत्त, के. जी. : *हिंदु कल्चर*, सुधा. आ. ३ (मुंबई, १९५१); नारायण, डी. : *हिंदु कॅरॅक्टर* (मुंबई, १९५७); बानर्जी, एस. : *दि बेसिक बिलीफ्स ऑफ हिंदुइझम* (कलकत्ता, १९३९); वेराडे, फादर : *इंडियन माइंड* (मंगलोर, १९६२); चतर्जी, एस. सी. : *दि फंडामेंटल्स ऑफ हिंदुइझम* (कलकत्ता, १९५०); भट्टाचार्य, ह., संपा. : *दि कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया*, खं. ३, आ. २ (कलकत्ता, १९५३); रनू, एल. संपा. : *हिंदुइझम* (न्यूयॉर्क १९६१).

आर. व्ही. डस्मेट

तत्त्वज्ञान, मराठींतील : **मराठी वाङ्मय आणि तत्त्वज्ञान** : मराठी भाषेमधील तत्त्वज्ञानविचार हा मराठी वाङ्मयाइतकाच प्राचीन आहे. मराठीतील आद्यग्रंथ म्हणून ज्याची प्रसिद्धि आहे तो मुकुंदराजांचा विवेकसिंधु शके १११० मध्ये लिहिला गेला असावा असे मानलें जातें; आणि तो ग्रंथ तत्त्वज्ञानविषयक आहे. विवेकसिंधु हा ग्रंथ काव्यस्वरूप आहे हे खरे, पण त्यांत साहित्याच्या सौंदर्यापेक्षा तत्त्वज्ञानविचाराला महत्त्व आहे. विवेकसिंधूनंतर शंभर वर्षातच भावार्थदीपिकेसारखा काव्य व तत्त्वज्ञान या दोहोंचा सारखाच आविष्कार करणारा लोकोत्तर ग्रंथ मराठीत लिहिला गेला. मुकुंदराज–ज्ञानेश्वरांसारखे ग्रंथकार तत्त्वज्ञानविचाराकडे वळले याला एक महत्त्वाचें कारण आहे. संस्कृतमधील अध्यात्मविचार सर्वसामान्य माणसाला उपलब्ध करून द्यावा आणि 'इये मराठीचिये नगरी। ब्रह्मविद्येचा सुकाळु' करावा ही त्या काळच्या ग्रंथकारांची प्रमुख प्रेरणा होती; किंबहुना ती त्या काळाचीच एक गरज होती. ही गरज पुरी करण्याच्या निमित्ताने जे काही लिहिले ते गेलें तत्त्वज्ञानविचाराला जवळ येणारे होते हें स्वाभाविक आहे. मराठी भाषेतील अगदी प्रारंभींच्या ग्रंथामध्ये तत्त्वज्ञानविचाराला मिळालेले हें स्थान इंग्रजी अंमल येण्याच्या काळापर्यंत म्हणजे सुमारे सहाशे वर्षे टिकून राहिले. या काळांत लिहिल्या गेलेल्या वाङ्मयाचा एक फार मोठा भाग आख्यानकाव्ये किंवा कथाकाव्ये याचा आहे या कथाप्रधान काव्याचा तत्त्वज्ञानाशी काही संबंध नाही. पण तरीदेखील त्यांतील कथा, रामायण, महाभारत आदि पुराणांतून घेतलेल्या आणि ईश्वरी

अवतार किंवा भक्त यांची चरित्रे गाणाऱ्या आहेत आणि त्यांच्या रचनेमागील प्रेरणाहि पारमार्थिक आहे, परंतु प्रस्तुत विचाराच्या दृष्टीने ते कथाप्रधान वाङमय ध्यानात घेण्याचे काही कारण नाही. मराठी वाङमयातील दुसरा फार महत्त्वाचा भाग म्हणजे ज्याला 'संतकाव्य' म्हटले जाते तो होय. या संतकाव्यात काही ग्रंथ तत्त्वज्ञानाचें प्रत्यक्ष विवेचन किंवा स्पष्टीकरण करणारे असे आहेत, पण संतकाव्य म्हणून ज्याची सर्वत्र विशेषेकरून प्रसिद्धि आहे ते वाङमय याहून थोडे निराळ्या स्वरूपाचे आहे मोक्ष हे परमसाध्य मानून ज्यांनी आपल्या जीवनाची तशी आखणी केली अशा संतांना पारमार्थिक वाटचाल करताना आलेल्या अनुभवाचे वर्णन करणारे जे वाङमय आहे ते संतकाव्य म्हणून प्राधान्याने ओळखले जाते. ज्ञानेश्वर, नामदेव, तुकाराम आदि संतांचे अभंग हे अशा प्रकारच्या वाङमयाचे उत्तम उदाहरण होय. या अभंगातून तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्ताचे स्पष्टीकरण आढळणार नाही; तथापि त्यांत वर्णन केलेल्या अनुभवाच्या पाठीशी काहीएक तत्त्वज्ञानविचार ठामपणे उभा आहे हें आपल्याला जाणवल्यावाचून राहत नाही; पण हें खरे असले तरी मराठी भाषेमधील तत्त्वज्ञानविचारांचा आढावा घेतेवेळी अशा संतकाव्यापेक्षा ज्यात आध्यात्मिक सिद्धान्ताचे विवरण करण्यावर भर दिलेला आहे अशा ग्रंथांचेच अवलोकन मुख्यतः करावयास हवे. मुकुंदराजाचा विवेकसिंधु लिहिला गेला तेथपासून आतापर्यंत मराठी वाङमयाचा एकूण काळ साडेसातशे वर्षांचा होतो या प्रदीर्घ काळाचे दोन विभाग स्वाभाविकपणे पडतात या देशात इंग्रजी अमल सुरू झाल्यानंतर आधुनिक पाश्चिमात्य विद्येचा प्रवेश झाला आणि त्यामुळे येथील शास्त्रे, साहित्य, कला आदींना एक वेगळे वळण मिळाले. इंग्रजी अमल सुरू होण्यापूर्वीची सहाशे वर्षे हा जुन्या मराठी वाङमयाचा कालखंड आणि इंग्रजी राजवट येथे प्रस्थापित झाली तेथपासून आजपर्यंतचा सुमारे दीडशे वर्षांचा तो अर्वाचीन मराठी वाङमयाचा कालखंड होय असें म्हणता येते मराठीतील तत्त्वज्ञानविचाराचा प्रस्तुत आढावा घेताना या दोन कालखंडांतील वाङमयाचे अवलोकन वेगवेगळे करणे सोयीचे आहे. जुन्या मराठी वाङमयातील तत्त्वज्ञानविचार हा प्रामुख्याने धर्माशी निगडित होता, तर अर्वाचीन काळातील तत्त्वज्ञानविचारास सामाजिक, राजकीय, आर्थिक इत्यादि विचारांची जोड मिळालेली आहे, हा त्या दोहोंतील एक महत्त्वाचा भेद आहे. म्हणून इंग्रजी राजवटीनंतरच्या काळातील तत्त्वज्ञानविचाराचा आढावा घेणारा डॉ. एम आर लेदर्ले यांचा लेख या लेखानंतर स्वतंत्र पुरवणीवजा घातला आहे इंग्रजी अमलापूर्वीच्या सहाशे वर्षांतील तत्त्वज्ञानविचाराचा व त्या परंपरेशी बऱ्याच प्रमाणात जुळणाऱ्या अशा त्यानंतरच्या कालखंडांतील विचारांचा आढावा या लेखात घेतलेला आहे.

संस्कृत ग्रंथांवरील टीकापर लेखन : 'शके ११०० ते शके १७४० पावेतो जवळजवळ सातशे महाराष्ट्रीय संतकवि झाले आहेत, असा उल्लेख श्री. गो का चांदोरकर यांनी आपल्या 'महाराष्ट्रीय संत–कवि–काव्यसूची' मध्ये केला आहे (पृष्ठ ८). पण या सर्वच संतांची रचना तत्त्वज्ञानविचाराचे अवलोकन करणारी आहे असे नाही. शके १११० पासूनच्या सहाशे वर्षांच्या कालखंडांत तत्त्वज्ञानविचार व्यक्त करणारे जे ग्रंथ किंवा छोटी-मोठी प्रकरणे लिहिली गेली त्यांची संख्या तीनशेच्या आसपास भरते. यातील सुमारें शंभर प्रकरणे अद्याप अप्रकाशित आहेत. या अप्रकाशित प्रकरणांचा भाग बाजूला ठेवला व तत्त्वज्ञानविषयक विचार व्यक्त करणाऱ्या मराठीतील उपलब्ध अशा ग्रंथांकडे एक धावती नजर टाकली तर असे दिसून येते की, त्यामध्ये गीता, योगवासिष्ठ किंवा भागवत अशा एखाद्या संस्कृत ग्रंथावरील टीकारूप असे लेखन बरेच आहे सर्वांत अधिक टीकाग्रंथ भगवद्गीतेवर झाले आहेत तीस-एकतीस टीका आणि सहा समश्लोकी अनुवाद एवढे हे लेखन आहे. त्यानंतर इतर गीतांवरील टीकांचा क्रम येतो. हे ग्रंथ सतरा आहेत. पैकी गणेशगीतेवर पाच, गुरुगीतेवर पांच, तर शिवगीता व अवधूतगीता यावर प्रत्येकी दोन टीका आहेत आणि कपिलगीता, अनुगीता व अष्टावक्रगीता यांच्यावर एकेक टीका लिहिली गेली आहे. शिवगीता, गणेशगीता इत्यादि गीता भगवद्गीतेच्या अनुकरणाने लिहिल्या गेल्या आहेत आणि तत्त्वज्ञानविचाराच्या दृष्टीने त्यांच्यांत विशेषत्वाने निराळे असे काही आढळत नाही, हें ध्यानांत घेऊन या सर्व गीताग्रंथांचा एकच वर्ग मानला, तर त्यावरील मराठीतील एकूण टीकाग्रंथ अठ्ठेचाळीस आहेत तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने मराठीमध्ये असलेले गीताग्रंथांचे महत्त्व यामुळे स्पष्ट होते या दृष्टीने विचार करतां भागवत हे गीताग्रंथांच्या किंबहुना भगवद्गीतेच्या निकट येते. भागवताच्या एकादशस्कंधावर चार तर चतुःश्लोकी भागवतावर तीन टीका आहेत. भागवतानंतर योगवासिष्ठाचा क्रम येतो. त्यावर मराठीत छोटीमोठी प्रकरणे एकूण नऊ लिहिली गेली आहेत. केनोपनिषदावर दोन तर ईशावास्योपनिषदावर एक टीका असून, एकंदरीत औपनिषदिक तत्त्वज्ञानावर आधारलेली प्रकरणे दोन आहेत; म्हणजे उपनिषदांवरील टीकाग्रंथ मराठीत एकूण पाच आहेत. प्राचीन काळांतील उपनिषदांपेक्षा त्या मानाने अलीकडच्या काळांत झालेल्या शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव मराठीत अधिक दिसतो. शंकराचार्यांच्या एकूण आठ ग्रंथांवर मराठीत बारा टीकापर ग्रंथ झाले आहेत. इतर संस्कृत ग्रंथांवरील टीका तीन आहेत व त्यातील एक ग्रंथ जैन तत्त्वज्ञानावरील आहे. संस्कृत ग्रंथांवरील या मराठी टीकांची संख्या एकूण त्र्यायशी भरते आणि ज्या ग्रंथांवर या टीका आहेत त्यांची संख्या चोवीस आहे. तत्त्वज्ञानविषयक संस्कृत वाङमय केवढे अफाट आहे ते ध्यानांत घेतले तर ही संख्या विशेष आहे असे म्हणवत नाही. संस्कृत ग्रंथांचे समश्लोकी अनुवाद एकूण अकरा झाले आहेत. त्याशिवाय सोळाव्या शतकात लिंगायत पंथावरील दोन कानडी ग्रंथांचे अनुवाद मराठीत झाले आहेत, त्यांचा उल्लेख करावयास हवा. त्यानंतर मराठी ग्रंथांवरील टीकापर लेखनाकडे वळलें तर अनुभवामृतावर सात व दासबोधावर दोन टीका झाल्या आहेत. महानुभाव-पंथातील टीकापर ग्रंथांचा वर्ग सर्वस्वी स्वतंत्रच मानावा लागतो.

तत्त्वज्ञानविषयक इतर ग्रंथ आणि स्फुट प्रकरणें : तत्त्वज्ञानविषयक टीकापर ग्रंथ ज्या मानाने आढळतात त्या मानाने तत्त्वज्ञानातील सर्व प्रश्नांचा सविस्तर परामर्श घेणारे ग्रंथ मराठीत फार कमी आढळतात. मराठीतील आद्यग्रंथ म्हणून ज्याची ख्याति आहे तो मुकुंदराजाचा विवेकसिंधु कोणत्याहि ग्रंथावरील टीका नसून स्वतंत्र ग्रंथ आहे. भावार्थदीपिका या गीताटीकेइतकेच अनुभवामृत या ग्रंथासाठी ज्ञानेश्वर प्रसिद्ध आहेत. ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेले तत्त्वज्ञान त्यांच्या या ग्रंथात भावार्थदीपिकेपेक्षा अधिक स्पष्टपणे आढळते असें अभ्यासकाचे मत आहे. ज्ञानेश्वरांच्या चांगदेवपासष्टीची रचना काही विशिष्ट

प्रसंगाच्या निमित्ताने झालेली असल्याने त्यांतील विवेचनास एक मर्यादा पडलेली आहे. महानुभाव पंथामध्ये धर्मग्रंथ म्हणून मान्यता पावलेला सिद्धान्तसूत्रपाठ हा ग्रंथ केसोवासांनी लीळाचरित्रांतून चक्रधरांची निरनिराळी वचने निवडून त्यावरून तयार केला. या दृष्टीने तो सकलन स्वरूपाचा होय; पण त्यामध्ये व्यक्त झालेलें चक्रधरांचें तत्त्वज्ञान हे त्यांचें स्वत.चें असल्याने तें स्वतंत्रच म्हणावयास हवे. पधराव्या शतकाच्या अखेरीस त्र्यंबक कवीने लिहिलेला 'बाल्बोध' किंवा 'बालावबोध' आणि जनार्दनस्वामीचे गुरुबंधु शेखमहंमद यांनी शके १५६७ मध्ये लिहिलेला 'योगसंग्राम' हे दोन ग्रथ योगशास्त्रविषयक आहेत सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात समर्थ रामदासस्वामींनी 'दासबोध' या आपल्या स्वतंत्र ग्रंथाची रचना केली. त्याच्याआधी त्यानी लिहिलेली जुना दासबोध, पूर्वारंभ, आत्माराम, पंचसमासी, सप्तसमासी, चतुर्थमान, मानपंचक, चौदा ओवीशते, अध्यात्मसार इत्यादि प्रकरणे स्वतत्रच आहेत. वामनपंडित हे समर्थांचे समकालीन होत. शके १५९५ मध्ये त्यांनी लिहिलेला 'निगमसार' हा ओवीबद्ध ग्रथ आणि त्यानंतरचा 'कर्मतत्त्व' हा श्लोकबद्ध ग्रथ, हे दोन्ही स्वतत्र असून, त्या दोहोंत मिळून त्यांचे तत्त्वज्ञानविषयक बहुतेक सर्व सिद्धान्त आलेले आहेत. याशिवाय तत्त्वमाला, राजयोग, चित्सुधा, प्रियसुधा, चरमगुरुमजरी इत्यादि त्याची स्फुट प्रकरणें आहेत. सोळाव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमाराम सत्यामलनाथांनी लिहिलेल्या सिद्धान्तरहस्य या अभंगबद्ध ग्रथात वेदान्तविषयाचें स्पष्टीकरण फार उत्तम प्रकारे केलेले आहे. सोळाव्या शतकाप्रमाणेच सतराव्या शतकांतील ग्रंथरचनाहि समृद्ध आहे. सुप्रसिद्ध कवि श्रीधर याचे वडील ब्रह्मानंद यांनी आपल्या मुलाच्या प्रश्नांची उत्तरें देण्याच्या निमित्ताने 'आत्मप्रकाश' या नावाचा ग्रथ शके १६०३ मध्ये लिहिला असून, श्रीधरांनीहि 'वेदान्तसूर्य' या नावाचा ग्रंथ लिहिला आहे. गोमंतकीय कवि पूर्णप्रकाशानंदनाथ यांचा 'पूर्णप्रबोध–चद्रोदय' हा ग्रंथ दोन भागांत असून त्यांना अन्वय व व्यतिरेक असे म्हटलेले आहे. शिवदर्पण या नांवाच्या पूर्णप्रकाशानंदनाथांच्या शिवगीतेवरील टीकेचा आधार घेऊन, त्यांच्या शिष्यपरंपरेंतील व्यंकट या गोव्यातील कवीनी पंचपयानुभव हा ग्रंथ शके १६८९ मध्ये लिहिला आहे आणि त्याचेहि अन्वय व व्यतिरेक असेच दोन भाग त्यानी केले आहेत. सतराव्या शतकांतील सर्वांत मोठे ग्रंथकार म्हणजे मूळ सावंतवाडीचे, पण पुढे उज्जयिनीस वास्तव्य केलेले, सोहिरोबानाथ अंबिये हे होत. महदनभवेश्वरी, सिद्धान्तसंहिता, अक्षयबोध, पूर्णाक्षरी व अद्वयानद अशी त्यांची ग्रंथसंपत्ति आहे. देहाच्या रचनेवर यांनी एक बखर लिहिली असून ती 'सोहिरोबाची बखर' या नांवाने प्रसिद्ध आहे. याच शतकाच्या अखेरीस नगर जिल्ह्यांत हरिबुवा या नांवाचे ग्रंथकार होऊन गेले. त्यांनी शके १६९० मध्ये प्रथम 'हरिबोध' आणि पुढे शके १६९५ मध्ये त्याच विषयाचें अधिक सविस्तर विवरण करण्यासाठी 'ज्ञानसागर' हा ग्रंथ लिहिला आहे. जनार्दनस्वामी व एकनाथ यांच्या परपरेतील मराठवाड्यातील कवि गोपाळनाथ यांचा 'सिरोमणी' या नावाचा ग्रंथ आहे. ब्रह्मानंद, श्रीधर, पूर्णप्रकाशानंदनाथ, व्यंकट, सोहिरोबानाथ, हरिबुवा आणि गोपाळनाथ हे सतराव्या शतकांतील प्रमुख ग्रथकार होत. अठराव्या शतकांत महत्त्वाचे ग्रंथकार तीन झाले : मराठवाड्यातील हसराज किंवा नारायणतीर्थ, नारो भिकाजी पारखी ऊर्फ मौनीस्वामी आणि नारायणबोवा जालवणकर. हंसराजांच्या 'कथाकल्पलता' या ग्रंथात वेदान्तविषयक रूपकें असून, त्याची इतर रचना विपुल पण टीकापर आहे. नारायणबोवा जालवणकरांचा 'सप्तसागर' हा ग्रंथ मुमुक्षूच्या विविध अवस्था ध्यानात घेऊन लिहिलेला आहे, तर मौनीस्वामींच्या नावावर लघुबोध, स्वात्मबोध, पंचीकरण व समाधिप्रकरण असे चार ग्रंथ आहेत. याचे हे ग्रथ लिहिले जात असतानाच महाराष्ट्रांत इग्रजी राजवट स्थिर झालेली होती आणि मराठी वाङ्मयाचा हा जुना कालखंड संपलेला होता.

या सहाशे वर्षांच्या कालखंडामध्ये छोटीं छोटीं वेदान्तपर स्फुटप्रकरणे कैक लिहिलीं गेली आहेत. त्याची संख्या सुमारें एकशेंपचवीसपर्यंत असून ती लिहिणारे लेखक जवळजवळ पन्नास आहेत. सामान्यत: ही प्रकरणे ओवीबद्ध असतात, क्वचित् ती श्लोकबद्ध असतात. त्याचा विस्तार बेताचा असतो. पाऊणशें-शंभर ते अडीचशे-तीनशें ओव्या किंवा तीस-चाळीस श्लोकांपासून शंभर-सव्वाशें श्लोकांपर्यंत हा विस्तार आढळतो. कोणत्याहि एखाद्या ग्रंथावरील टीकेची ही प्रकरणे नाहीत, या अर्थाने ती स्वतंत्र आहेत असे म्हणावयास हवे; पण त्यांत काही स्वतंत्र विचार किंवा दृष्टिकोण आढळतो असे नाही. अद्वैत, जीवाचें किंवा ब्रह्माचे स्वरूप, भक्ति किंवा वैराग्य अशा एखाद्या विषयाचें विवेचन करावे आणि ते करताना आपल्या पंथामध्ये मान्य असलेल्या ग्रंथांतील विचारसरणीचें अनुकरण करावे, अशी या स्फुट प्रकरणाच्या लेखकाची प्रवृत्ति सामान्यत: असते. विवेकसिंधु, भावार्थ-दीपिका, एकनाथी भागवत किंवा दासबोध यांचें स्थूलमानाने ज्यांत अनुकरण केलेले आहे अशी कित्येक प्रकरणे आढळतात. एकनाथ, रामदास किंवा वामनपंडित याच्या सर्वमान्य ग्रंथांतून जें तत्त्वज्ञान आलेले आहे, तेंच त्यांच्या स्फुट प्रकरणांतून पुनरुक्त झालेलें आढळतें. सिद्धान्त किंवा विवेचनपद्धति याबाबत कोणतेंहि निराळेंपण आढळत नसल्यामुळे एकंदर तत्त्वज्ञानविषयक वाङ्मयात या प्रकरणांना वेगळें असें काही महत्त्व प्राप्त झालेले नाही; त्या त्या संप्रदायांच्या मर्यादेंत व त्या-त्या कालापुरती त्यांना जी काही थोडीफार मान्यता मिळाली असेल तेवढीच. आज या सर्व प्रकरणांचें महत्त्व केवळ ऐतिहासिक दृष्टीने आहे.

एक धावता दृष्टिक्षेप : बाराव्या शतकापासून अठराव्या शतकापर्यंतच्या मराठींतील तत्त्वज्ञानविषयक वाङ्मयामध्ये ज्या महत्त्वाच्या घटना कालक्रमानुसार घडल्या त्याची धावती नोंद करावयाची झाल्यास ती पुढीलप्रमाणे करतां येईल : बाराव्या शतकाच्या प्रारंभी मुकुंदराजाचा विवेकसिंधु हा ग्रंथ लिहिला गेला आणि मराठीतील तत्त्वज्ञानविषयक लेखनाला प्रारंभ झाला. त्याच शतकाच्या उत्तरार्धात चक्रधरांचें लीळाचरित्र घडलें आणि त्यांच्या उक्तीवर आधारलेला सिद्धान्तसूत्रपाठ हा महानुभाव पंथाचा धर्मग्रंथ तेराव्या शतकाच्या प्रारंभी सिद्ध झाला. त्यानंतर दहा वर्षांच्या आंत ज्ञानेश्वराची 'भावार्थदीपिका' अवतीर्ण झाली व तिच्यामागोमाग 'अनुभवामृता'ची रचना झाली. तेराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात चक्रधरांच्या वचनाचें सकलन करण्याचें व त्यांचा अन्वय लावण्याचें काम त्याच्या अनुयायांनी केलें आणि त्यावरील निरनिराळ्या आम्नायांतील लेखकांच्या टीका, भाष्यें, प्रबंध अशा वाङ्मयाची रचना त्याच्या पुढच्या म्हणजे चौदाव्या शतकांत

झाली. मुसलमानांचा परकी अमल आल्यामुळे असो किंवा अन्य काही कारणाने असो, तेराव्या शतकाच्या मध्यापासून तों पंधराव्या शतकाच्या जवळजवळ अखेरीपर्यंतच्या अडीचशे वर्षांच्या अवधीत ग्रंथलेखनाच्या दृष्टीने महत्त्वाची अशी आणखी कोणतीहि हालचाल महाराष्ट्रात झाली नाही. सोळाव्या शतकाच्या प्रारंभी एकनाथांनी भावार्थ-दीपिकेची शुद्ध प्रत तयार केली आणि पंधराव्या शतकाच्या अखेरीस भागवताच्या एकादशस्कंधावरील आपली प्रसिद्ध टीका लिहिली. सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत समर्थ रामदास दासबोधाची रचना करीत होते आणि त्यांच्या समकालीन वामनपंडितानी सतराव्या शतकाच्या प्रारंभी यथार्थदीपिकेची रचना केली. सतराव्या शतकांत तंजावरकडील मराठी कवींनी तत्त्वज्ञानपर वाङमयात बरीच भर घातली व त्याच वेळी महाराष्ट्रात सोहिरोबानाथ अंबिये यानी आपले ग्रंथ लिहिले. समर्थ रामदास व वामनपंडित याच्यानतर तत्त्वज्ञानविषयात प्रभावी व्यक्तिमत्त्वाचा ग्रंथकार मराठीत झाला नाही आणि सतराव्या-अठराव्या शतकांतील लेखकांचे ग्रंथ हे केवळ ऐतिहासिक दृष्टयाच महत्त्वाचे राहिले. हंसराज, नारायणबोवा जालवणकर व मौनीस्वामी हे अठराव्या शतकातील लेखक होत आणि यांनी आपले सारे लेखन पूर्वसूरींच्या छायेमध्येच केले त्याच्या लेखनाबरोबर मराठी तत्त्वज्ञान-विषयक लेखनाचा जुना कालखंड मागे पडतो आणि अर्वाचीन काल-खंडास प्रारंभ होतो, असे म्हणतां येतें.

जुन्या मराठीतील तत्त्वज्ञानपर वाङ्मय लिहिण्यामध्ये भिन्नभिन्न संप्रदाय आणि पंथ याचा हातभार कसा लागला आहे हें पाहणे उद्बोधक ठरेल. जैन आणि लिंगायत पंथातील लेखक एवढ्या प्रदीर्घ काला-वधीच्या मानाने फार थोडे झाले. लिंगायत पंथाचे दोन तर जैन पंथाचे तीन लेखक आढळतात शांतलिंग आणि ब्रह्मदास हे लिंगायत पंथाचे ग्रंथकार पंधराव्या व सोळाव्या शतकांतील आहेत; तर पं. मेघराज, वीरदास व सूक्तिमुक्तावलीचे लेखक हे तिघे जैनपंथी ग्रंथकार सतराव्या शतकातील आहेत. सोळाव्या शतकातील हुसेन अंबर व शेख महंमद आणि सतराव्या शतकातील शहामुनी हे तीन ग्रंथकार मुसलमान असून सोळाव्या शतकातील मृत्युंजय हे आधीचे मुसलमान असावेत, असा तर्क करण्यास जागा आहे. महानुभाव आणि नाथपंथ या दोन पंथांतील लेखक मराठीच्या प्रारंभकालापासून आढळून येतात आणि या पंथातील लेखकांनी मराठी तत्त्वज्ञान-वाङमय चांगले समृद्ध केले आहे. नाथ-पंथातील लेखक मुकुंदराज-ज्ञानेश्वरापासून अठराव्या शतकांतील कृष्णविठ्ठलापर्यंत तर महानुभाव पंथांतील लेखक सतराव्या शतकांतील गोविंदमुनी जामोदकरापर्यंत आहेत. आनंद संप्रदायाची परंपरा पंधराव्या शतकातील सहजानंदांपासून सतराव्या शतकातील हरि-दासांपर्यंत दिसते, तर समर्थ संप्रदायांतील लेखक सोळाव्या शतकापासून अठराव्या शतकापर्यंत आढळतात. यांशिवाय चैतन्यसंप्रदाय, वारकरी संप्रदाय, सिद्धसंप्रदाय, दत्तसंप्रदाय असे आणखीहि काही संप्रदाय महाराष्ट्रांत होते; पण त्यांचा स्वतंत्रपणे निर्देश करावा अशी तत्त्वज्ञान-विषयक रचना त्यांच्यापैकी कोणी केलेली आढळत नाही. या भिन्नभिन्न संप्रदायांशिवाय परंपरागत वैदिकधर्माचें तत्त्वज्ञान सांगणारे जे एकनाथ, वामन आदि लेखक आहेत त्याचा समावेश भागवतसंप्रदायी या एका नांवाखाली केला तरी चालण्यासारखे आहे. भागवतसंप्रदाय हा शब्द मराठी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने इतका व्यापक आहे की, नाथपंथांतील ज्ञानेश्वर, आनंदसंप्रदायांतील दासोपंत व कृष्णदयार्णव किंवा समर्थ-संप्रदायाचे प्रवर्तक रामदास या सर्वांचा समावेश त्यांत करता येतो.

तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथाचें गद्य आणि पद्य असे एक वर्गीकरण सहज सुचण्यासारखें आहे; पण जुन्या मराठीत शेकडा पांचदेखील ग्रंथ गद्य आढळत नाहीत तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा असा गद्य ग्रंथ एकच आणि तो म्हणजे केसोबासानी संकलित केलेला 'सिद्धान्तसूत्रपाठ.' महानुभाव पंथाने ही गद्य लेखनाची प्रथा चांगलीच जोपासली होती असे म्हणावयास हवे, कारण त्या पंथांतील बारापंधरा लेखकानी अनेक गद्य ग्रंथ लिहिलेले आहेत. तत्त्वज्ञानविषयक लेखनामध्ये विचारांचा रेखीवपणा व तर्कशुद्धता येण्यास गद्य अधिक अनुकूल असते. महानुभाव पंथाच्या लेखकानी अगदी आरंभीच्या काळांत पत्करलेले हें गद्याचें वाहन तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथासाठी पुढे मराठीत सर्वत्र अवलंबिलें गेले असते, तर विवेचनपद्धतीच्या दृष्टीने आढळणारे काही दोष कमी होण्यास त्याचे फार मोठें साहाय्य झाले असते.

अर्वाचीन मराठींतील तत्त्वज्ञानविषयक लेखन : १८१८ मध्ये महाराष्ट्रात इंग्रजी राजवट स्थापन झाल्यानंतरची गेली दीडशे वर्षे, हा प्रस्तुत विचाराच्या दृष्टीने दुसरा कालखंड होय. या कालखंडां-तहि जुन्या पद्धतीने रचना करणारे नारायणबोवा जालवणकर किंवा मौनीस्वामी याच्यासारखे लेखक होते व त्याचा निर्देश मागे केला आहे. त्यापेक्षा थोड्या वेगळ्या पद्धतीने केल्या गेलेल्या लेखनाचा निर्देश येथे करावयाचा आहे. या कालखंडांतील लेखनांचा अगदी प्रथम ध्यानांत येण्यासारखा विशेष म्हणजे हे लेखन गद्य आहे. किंबहुना तत्त्वज्ञान-विषयक पद्यबद्ध लेखन हा भाग या कालखंडांत अपवादात्मकच मानावा लागेल. या कालखंडाच्या पहिल्या पन्नास-साठ वर्षांत नुकत्याच ओढव-लेल्या पारतंत्र्यामुळे महाराष्ट्रामध्ये कोणत्याच क्षेत्रांत नाव घेण्या-सारखी घटना घडली नाही आणि तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रामध्ये तेच झालें. वेद, गीता, पुराणे, नीतिबोध अशा विषयावर प्राथमिक स्वरूपाची व केवळ माहितीपर अशी पन्नाससाठ पुस्तकें या काळांत मराठीमध्ये लिहिली गेली. त्यानंतरच्या गेल्या नव्वद-शंभर वर्षांच्या अवधीत मात्र तत्त्वज्ञान आणि धर्म या विषयावर शेकडो पुस्तके मराठीत प्रसिद्ध झाली आहेत, असे श्री. शंकर गणेश दाते यांच्या 'मराठी ग्रंथसूची' वरून आढळून येते. यांतील बराच मोठा भाग वेद, उपनिषदे, षड्दर्शने, स्मृति, पुराणे, भाष्यग्रंथ आदि प्राचीन संस्कृत ग्रंथांमधील विचारांची माहिती देणाऱ्या वाङमयाचा आहे. मराठी भाषेच्या जन्मापासून सहाशे वर्षांच्या दीर्घ कालावधीत अशा प्रकारचे माहितीपर वाङमयहि उपलब्ध नव्हतें, या दृष्टीने ही घटना महत्त्वाची आहे आणि तिचें श्रेय अर्थातच मुद्रण-कलेला द्यावयास हवें. ज्ञानेश्वरापासून गुलाबराव महाराजापर्यंतच्या महाराष्ट्रीय संताच्या वाङमयाचें दर्शन घडविणारे लेखनहि बरेंच झालेले आहे. बौद्ध, जैन, लिंगायत अशी भारतातील अवैदिक मते आणि पारशी, ख्रिस्ती, इस्लाम असे परकीय धर्म याच्याविषयी सांगोपांग माहिती देणारे ग्रंथ किंवा पाश्चिमात्य देशांत अलीकडच्या काळामध्ये तत्त्वज्ञान-विषयक जे अनेक नवीन विचारप्रवाह निर्माण झाले आहेत त्याचा परिचय करून देणारें वाङमय त्या मानाने अल्प आहे. तत्त्वज्ञाना-विषयी काही नवीन दृष्टिकोण मांडणाऱ्या ग्रंथांचा उल्लेख करावयाचा झाला, तर तो लो. टिळक याच्या गीतारहस्याचाच करावा लागेल. प्रार्थनासमाज किंवा ब्राह्मोसमाज यांसारख्या अर्वाचीन काळांतील

नवीन धार्मिक चळवळीचा परिणाम होऊन न्या. रानडे, डॉ. भांडारकर आणि विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी जें लेखन केलें त्याचा निर्देश करण्यासारखा आहे. या कालखंडाचा विशेष म्हणून आणखी एक गोष्ट अशी सांगतां येईल की, नीतिविषयक प्रश्नांचा धर्मापासून अलग असा स्वतंत्र ऊहापोह करण्याची प्रवृत्ति दिसूं लागली. पाश्चिमात्य व पौर्वात्य विचारांचा तौलनिक परामर्श घेऊन नीतिशास्त्रविषयक स्वतंत्र दृष्टिकोण मांडण्याचा एक प्रयत्न या दृष्टीने प्रा. वा. म. जोशी यांच्या 'नीतिशास्त्र-प्रवेश' या ग्रंथाचा उल्लेख करावयास हवा. या दिशेने डोळ्यात भरावी अशी प्रगति अद्यापि झालेली नाही, हेंमात्र तितकेंच खरे आहे.

मराठी वाङमयाच्या प्रारंभकालापासून आतापर्यंत तत्त्वज्ञानविषयक असे जें लेखन मराठींत झाले त्याचा धावता आढावा येथवर घेतला. तत्त्वज्ञानांतील निरनिराळ्या प्रश्नांविषयी मराठीमध्ये कोणकोणते विचार व्यक्त केले गेले ते पाहणें अधिक महत्त्वाचे आहे. आता तिकडे वळावयास हवें.

ब्रह्म आणि माया : वैदिक तत्त्वज्ञानामध्ये व्यक्त झालेले ब्रह्म आणि माया यांच्या स्वरूपाविषयीचे सारे सिद्धान्त मराठी तत्त्वज्ञानविचारांत जसेच्या तसे आलेले आहेत. सांख्यांची प्रकृतिपुरुषव्यवस्था, त्यांतील निरीश्वरवाद व द्वैतवाद काढून टाकून वेदान्ताने उचलली आहे आणि वेदान्तामधून प्रामुख्याने शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्याद्वारा ती मराठीत आली आहे. ब्रह्म हे विश्वाचें मूलतत्त्व असून, तें स्वरूपतः निर्गुण, निराकार, अनंत, अविकारी, अविनाशी असें आहे. या निर्गुण ब्रह्माचा निर्देश करतांना ज्ञानेश्वरांनी अनेक स्थळी शून्य, महाशून्य किंवा वस्तु हे शब्द योजिले आहेत. शून्य हा शब्द मूळ बौद्ध तत्त्वज्ञानांतील असून, तेथून तो योगवासिष्ठ, काश्मिरी शैव संप्रदाय व नाथपंथ यांच्याद्वारा ज्ञानेश्वरांपर्यंत आला आहे, असें डॉ. पेंडसे यांनी दाखविलें आहे. शून्य किंवा महाशून्य हे शब्द ज्ञानेश्वरांनंतरचे ग्रंथकार सहसा योजित नाहीत. वस्तु हा शब्द मात्र निर्गुण ब्रह्म या अर्थाने रामदास-वामनांनी-देखील योजिलेला आहे. या ब्रह्माच्या ठायी 'मी ब्रह्म' असे पहिले स्फुरण होतें, तीच माया होय. या मायेच्यायोगे तें निर्गुण ब्रह्म सगुण होतें. निर्गुणाच्या ठायीं आविर्भूत होणारी ही अनादि व शुद्धसत्त्वस्वरूप माया आणि जीवाच्या ठायीं असणारी अविद्यारूप व त्रिगुणात्मक माया असे मायेच्या स्वरूपाचें द्विविध वर्णन मुकुंदराजांपासून सर्वांनी केलें आहे. सगुण ब्रह्म व शुद्ध माया यांनाच ज्ञानेश्वरांनी काही स्थळी शिव आणि शक्ति असें काश्मिरी शैवपंथाच्या परिभाषेने म्हटले असून, एकनाथ व रामदास यांच्या ग्रंथातूनहि शिव आणि शक्तियांचे उल्लेख येतात. ही शुद्ध माया हीच ईश्वरी शक्ति होय आणि नाना रूपांनी विकार पावूनहि आपल्या मूळ निर्गुणत्वास बाध न येऊं देणें हें त्या शक्तीचें वैशिष्टच होय, असे वामनपंडितांनी म्हटलें असून, त्याचेच त्यांनी सगुण भगवंताचा ऐश्वरयोग म्हणून वर्णन केलें आहे. माया हा निर्गुण ब्रह्मावरील विवर्त असून, अखेर तत्त्वत. ती नाहीच व जें काही आहे तें एकलें एक ब्रह्मच आहे, असा त्या दोहोंचा अद्वैतसंबंध महानुभावांचा अपवाद सोडल्यास सर्वांनी माडला आहे. इतर तपशिलाचे काही फरक असले तरी माया ही ईश्वराची आदिशक्ति असून, अन्यथाज्ञान उत्पन्न करून जीवांना मोहविणारी अविद्या तीच आहे, ही मायेविषयीची कल्पना महानुभाव तत्त्वज्ञानांतहि आढळते. त्यांच्या व्यवस्थेप्रमाणे चार नित्य व स्वतन्त्र वस्तूंपैकी नित्यबद्ध अशा ज्या देवता आहेत त्यांतील सर्वांच्या पलीकडची व अनंतब्रह्माण्डव्यापिनी ती माया होय. चार नित्य वस्तूंपैकी परमेश्वर हा नित्यमुक्त होय. तो माया, ब्रह्म व ईश्वर अशा तीन अंशाचा बनलेला आहे. त्यांपैकी ब्रह्म हे निर्धर्म, माया सधर्म व ईश्वर हा निर्धर्म व सधर्म आहे आणि मायेपलीकडचें ब्रह्म तर ब्रह्मापलीकडचा ईश्वर आहे. सत् म्हणजे ब्रह्म, चित् म्हणजे माया आणि आनंद म्हणजे ईश्वर असून या तिहींनी बनलेला तो सच्चिदानंदरूप परमेश्वर होय. ईश्वर आणि परमेश्वर या दोहोंतहि महानुभावांनी भेद मानिलेला आहे. वेदान्तांतील निर्गुण, सगुण व माया या तिहींशी या व्यवस्थेचें बरेंच साम्य आहे; पण सूक्ष्म असा भेदहि आहे आणि तो भेद तत्त्वज्ञानदृष्ट्या महत्त्वाचा आहे. निर्गुण व सगुण ब्रह्माचे तपशीलवार विवेचन एकनाथ, रामदास व वामनपंडित यांनी केलें आहे. रामदासांनी अंतरात्मा म्हणून ज्याचें विशेष वर्णन केले आहे व ज्याची उपासना करण्यास सांगितलें आहे, तो अंतरात्मा म्हणजे तत्त्वत. हें सगुण ब्रह्मच आहे. निर्गुणाच्या ठायीं प्रचीतीचाहि धर्म नाही, तर सगुणाच्या ठायी आपण ब्रह्म अशी प्रचीति आहे व त्यामुळे आनंद आहे, यावर भर देऊन सगुणाचें श्रेष्ठत्व तात्त्विक दृष्ट्या प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न वामनानी विशेषत्वाने केला आहे. मुकुंदराज आणि ज्ञानेश्वर यानी ब्रह्म व माया यांबद्दलचे मूल सिद्धान्त जागोजाग सांगितले आहेत, पण सगुण-निर्गुण ही परिभाषा त्यांनी सर्वत्र योजिलेली नाही. नामदेव-तुकारामासारखे इतर संत सगुणनिर्गुणाच्या विवेचनांत विशेष न शिरतां हे सिद्धान्त पत्करूनच पुढे जातात आणि 'सगुणनिर्गुण एकु गोविंदु रे।' या अनुभवावर अधिक भर देतात.

जीव, जगत् आणि परमेश्वर : ब्रह्मास सत्ता आहे, मायेस सत्ता नाही आणि स्वरूपत. निर्धर्म असल्याने ब्रह्माच्या ठायी कर्तृत्व हा धर्म नाही, तर सधर्मता हाच विशेष असल्याने मायेच्या ठायी कर्तृत्वाचा धर्म आहे. ब्रह्माची सत्ता व मायेचें कर्तृत्व या दोहोंच्या संमीलनांतून या विश्वाचा सारा पसारा उदयास येतो. अनादि शुद्ध मायेच्यायोगे निर्गुणाचें सगुण होतें हाच विश्वाचा प्रारभ होय. सगुण ब्रह्म म्हणजेच परमेश्वर असून, या विश्वाची उत्पत्ति, स्थिति व संहार करणारा तो आहे. जीवांना त्यांच्या कर्मानुसार फले देणारा, तसेंच त्यांना ज्ञान व मोक्ष देणारा आणि त्यांच्या उद्धारार्थ अवतार धारण करणारा तोच सगुण परमेश्वर आहे. माया हा परब्रह्मावरील विवर्त मानलेला असल्यामुळे त्या मायेंतून निर्माण होणारें हें विश्व तत्त्वतः सत्य की मिथ्या हा तत्त्वज्ञानांतील एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. मराठी संतांच्या उद्‌गारांत 'हे होये जाये हे भ्रांति। म्हणौनिया ।।', 'तैसे असतेंपण आहाच। नाहिं होइजे हें साच।' ('भावार्थदीपिका', २.१०२, ८.३०) किंवा 'अरे जे जालेंचि नाही। त्याची वार्ता पुससी कायी।' ('दासबोध', ८.३.१) अशी गौडपादाचार्यांच्या अजातवादाची छाया काही वेळां दिसते. विश्व हें तत्त्वतः कोणत्या स्वरूपाचें आहे, याचें विवरण करताना 'तैसें आदिअंती ब्रह्मचि असे। मध्ये प्रपंचाकार भासे। परी सर्वही ब्रह्म असें। वेदी बोलिजे ।।' ('विवेकसिंधु', ७.५७) असे मुकुंदराजांनी म्हटलें आहे आणि उदकतरंग, तंतुपट, मृत्तिकाघट, सुवर्णअलंकार आदि दृष्टान्त घेऊन हा सिद्धान्त पुढे सर्वांनी मांडला असून, वामनांनी विशेषत्वाने पुरस्कारिलेल्या अन्वयज्ञानाचाहि अर्थ तोच आहे; पण आदिअंती सारे ब्रह्म आहे असें म्हटलें तरी, मध्ये स्थितिकाळी भासमान होणारा विश्वाकार हा मिथ्या कीं सत्य हा प्रश्न शिल्लक उरतोच. या संदर्भात ज्ञानेश्वरांनी मांडलेला 'म्हणोनि जग असिकी वस्तुप्रभा।' ('अनुभवामृत', २८९) यांतील

स्फूर्तिवाद किंवा चिद्विलासवाद प्रसिद्ध आहे. विश्व निर्माण होणें हा त्या ब्रह्माचा विलास आहे असें मानले, तर तो विलास जीमधून उत्पन्न होतो ती माया तत्त्वत: मिथ्या मानतां येणार नाही. ती मिथ्या मानल्याने व विश्व हें लटकें मानल्याने एकंदर विचारामध्ये काहीशी विसंगति उत्पन्न झाल्याशिवाय राहत नाही. या विसंगतीतून वाट काढण्याचा प्रयत्न वामनांनी केला आहे, असे दिसतें. 'बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।' किंवा 'प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादि उभावपि ।' ('गीता', ७.१०, १३.१९) अशा वचनांचा आधार घेऊन, निर्गुणाचें सगुण होणें व सगुणातून विश्व उदयास येणें हा वस्तुभाव आहे आणि प्रतिदिनी मध्यान्ही सूर्यकिरणांच्या ठायी मृगजल भासमान होऊन सायान्हीं तें लय पावावें, त्याप्रमाणे सृष्टिकाल प्राप्त झाल्यावर निर्गुणाच्या ठायी माया प्रकट होते व प्रलयकाल आल्यावर ती तेथे लय पावते. मायेचे हे उदयलय पुन पुन्हा होत राहतात आणि त्याबरोबरच विश्वाची उत्पत्ति व नाश हीदेखील वारवार होत राहतात, असा वामनांनी सिद्धान्त केला आहे. ही सारी सगुणब्रह्माची लीला असल्याने ही जाणून घेणें याला त्यांनी सगुणज्ञान हें नांव दिले आहे आणि हे ज्ञान प्राप्त झाले की, माया मिथ्या मानून तिचा त्याग करावा लागत नाही, असे पुढे म्हटलें आहे. वामनांचा हा सगुणज्ञानाचा सिद्धान्त तत्त्वत: ज्ञानेश्वरांचा चिद्विलासवादच असून, माया मिथ्या मानल्यामुळे उत्पन्न होणारी सूक्ष्म विसगति काढून टाकण्याचा त्यामध्ये प्रयत्न केला आहे, हा त्यातील विशेष आहे. ज्ञानेश्वरांनीहि मायात्मक जगत् हें सत्य मानलें आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न प्रा. शं. वा दांडेकर व पाडुरंग शर्मा यांनी केला आहे, पण तो चुकीचा आहे, असें डॉ. पेंडसे यांनी आपल्या ग्रंथांत सविस्तर दाखविले आहे ('श्रीज्ञानेश्वराचे तत्त्वज्ञान', पृष्ठे २८५–२८७, ३२१). ज्ञानेश्वर आपल्या नेहमीच्या पद्धतीनुसार विवेचनाच्या तपशिलात शिरत नाहीत. वामनानी मात्र आपल्या सिद्धान्तांचें सूक्ष्म तपशिलांसह स्पष्टीकरण केलें आहे आणि तत्त्वज्ञानांतील इतर सिद्धांतांशी त्याचा संबंध जोडून दाखविला आहे. इतर संतांच्या ग्रंथामध्ये मायात्मक विश्व हें आभासात्मक अतएव मिथ्या आहे, असेंच वर्णन करण्याकडे कल असून, अर्वाचीन काळातील लो. टिळकाचाहि सिद्धान्त तोच आहे. महानुभाव तत्त्वज्ञानांत प्रपंच ही नित्य वस्तु मानिलेली असल्याने ती मिथ्या मानण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. पंचमहाभूतें, सत्त्व, रज व तम या तिहीनी बनणारी अष्टधा प्रकृति म्हणजे कारणप्रपच असून, त्यापासून हा सारा कार्यप्रपंच विस्तारलेला आहे, असें त्यानी मानलेले आहे.

ईश्वराच्या ठायी विद्यारूप व शुद्धसत्त्वस्वरूप अशी असणारी माया जीवाच्या ठायी अविद्यारूप व त्रिगुणात्मक होते. बिंबस्वरूप सगुण ब्रह्माचे प्रकृतीच्या ठायी पडणारे प्रतिबिंब म्हणजे जीवात्मा होय. या देहातील कर्ता आणि भोक्ता हाच असून बंध व मोक्ष हे यालाच घडतात. जीवाचे हे प्रतिबिंबस्वरूप ज्ञानेश्वराना मान्य आहे, पण जीव हा समुद्रावरील तरंगाप्रमाणे आहे, असाहि उल्लेख एके ठिकाणी त्यांनी केला आहे ('भावार्थदीपिका', १५, ३४४–४५). जीवाचें हे प्रतिबिंबस्वरूप एकनाथानी भागवताच्या आधारे मांडले असून, वामनांनी तो सिद्धान्त खंडनमंडनपूर्वक सविस्तर प्रतिपादला आहे. जीवस्वरूपाविषयीचा हा सिद्धान्तच मराठीत सामान्यपणे सर्वांनी स्वीकारला आहे. सामान्यपणें असें म्हणण्याचें कारण एवढेच की, प्रत्येक ग्रंथामध्ये या विषयाचें विवेचन तपशीलवार केलेलें असतेंच असे नाही. महानुभाव तत्त्वज्ञानानुसार जीव ही बद्धमुक्त अशी स्वतंत्र व नित्य वस्तु असून, हे जीव अनेक आहेत. घटादि भेदाने एकच आकाश अनेकधा दिसतें, तसा एकच ईश्वर नाना जीवरूपांनी दिसतो व तो प्रतिबिंबस्वरूप आहे, हे सिद्धान्त महानुभाव तत्त्वज्ञानांत मान्य केलेले नाहीत. मूळाविद्या, अज्ञान, अन्यथाज्ञान, जीवत्व व आदिमल अशा 'पांचपिशीं'नी किंवा अनादि अविद्येच्या काजळीने युक्त असे हे जीव अनंत आहेत. विकार, विकल्प, मतित्रय असे जीवाच्या ठिकाणी असलेले आणखीहि दोष महानुभावांनी सांगितले आहेत. जीव बद्ध असला तरी मुक्त होण्याची पात्रता त्याच्या ठायीं असल्याने त्याला बद्धमुक्त असे त्यांनी म्हटले आहे.

पिंडब्रह्मांडांतील तत्त्वें : पिंड आणि ब्रह्मांड यांतील तत्त्वे हा विषय जीव आणि जगत् यांच्या तात्त्विक स्वरूपाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा ठरतो. पंचमहाभूतें, पंचकर्मेंद्रियें, पंचज्ञानेंद्रियें, त्यांचे पांच विषय आणि मन, अहकार, बुद्धि किंवा महत् आणि अव्यक्त अशी एकूण चोवीस तत्त्वें पिंडांतील मानिलेलीं असून त्यांच्यापलीकडे असलेला पंचविसावा तो पुरुष होय. ब्रह्मांडांतहि अशाच प्रकारची तत्त्वें मानिलेली आहेत. सांख्यदर्शनाने सांगितलेली ही तत्त्वें वेदान्तदर्शनाने अद्वैतसिद्धान्त व परब्रह्मतत्त्व याची त्यांत भर घालून पत्करलेली आहेत. मराठीमध्ये या तत्त्वांचा स्वीकार केला गेला आहेच, पण यावरोवर आणखीहि काही तत्त्वांचा उल्लेख मराठी ग्रंथांमधून केलेला आढळून येतो. ज्ञानेश्वरांनी वरील तत्त्वांत पंचकर्मेंद्रियांचे पांच विषय, सुख, दु:ख, द्वेष, संघात, इच्छा, चेतना व धृति अशी आणखी बारा तत्त्वे घालून, एकूण छत्तीस तत्त्वे मानिलीं आहेत आणि यापलीकडचा 'मी जाणें सदतीसावा । पुरुषु विशेषु फुडा ।।' ('भावार्थदीपिका', ११.३०४) असे म्हटले आहे; पण ही तत्त्वसंख्या अमुकच मानावी असा ज्ञानेश्वराचा आग्रह नसून 'सत्तिसां सत्ततिसावें । चोविसं पंचविसावें । तिहिं पुरौनि स्वभावे । चतुर्थ जे ।।' ('भावार्थदीपिका', १४.२२२) यामध्ये सर्व प्रकृतितत्त्वांच्या पलीकडचा तो पुरुष किंवा आत्मा असा आपला मुख्य सिद्धान्त त्यांनी सांगितला आहे. तत्त्वसंख्येचा हा तपशील समर्थांनी याहून वाढविलेला आहे. पिंडाच्या देहांतील बत्तीस, त्याशिवाय स्थूलसूक्ष्मदेहांतील पन्नास, कारण व महाकारण देहांतील अज्ञान व ज्ञान अशी एकूण चौऱ्यायशी तत्त्वें त्यांनी सांगितली आहेत. पिंड व ब्रह्मांड या दोहोंचे चार देह त्यांनी मानले आहेत. ही व्यवस्था समर्थांनी विवेकसिंधूवरून घेतलेली दिसते; पण मुकुंदराजानी महामाया हा पिंडाचा पांचवा तर महाकारण-महामाया हा ब्रह्मांडाचा पांचवा देह वर्णिला असून, या प्रत्येक देहाच्या चार अवस्था, चार स्थाने, चार भोग, चार गुण, चार मात्रा, प्रणवाचे चार चरण अशी इतरहि सामग्री सांगितली आहे. वामनांनी वेदान्तांतील सर्वसंमत अशी पंचवीस तत्त्वे मानिली असून, तो पचविसावा जीवात्मा ज्याचे प्रतिबिंब तो बिंबात्मा म्हणजे सव्विसावें तत्त्व सगुण ब्रह्म होय असे म्हटले आहे. हे सगुण ब्रह्म म्हणजेच भगवान् श्रीकृष्ण असा वामनांचा महत्त्वाचा सिद्धान्त असून, अशाच प्रकारें चित्ताची नारायण, तर अहंकाराची रुद्र अशा त्या त्या तत्त्वांच्या अभिमानी देवता मुकुंदराज, एकनाथ, रामदास आदीनीहि सांगितल्या आहेत. उपनिषदांपासून चालत आलेल्या मूळ तत्त्वविचारास हा दैवतविचार जोडून घेण्याचा प्रयत्न महाभारत, भागवत आदि पुराणांतून झाला व भक्तिमार्गास अधिक अनुकूल म्हणून तेथून तो मराठीने उचलला; परंतु

तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने हा भाग महत्त्वाचा नाही, उलट शुद्ध तत्त्वज्ञानविचार त्यामुळे काही वेळां बाजूला पडतो किंवा शबल होतो असें आढळून येतें. विश्वाची उभारणी होतेवेळीं ही सर्व तत्त्वें एकामागून एक निर्माण होतात व संहारणीच्या वेळी एकांत एक उलट क्रमाने विलीन होतात, अशी स्थूलमानाने सर्वत्र कल्पना आहे. जड सृष्टीची ही उभारणी होताना पंचमहाभूताचा परस्परानुप्रवेश कसा होतो, हा विषय पंचीकरण या नांवाने प्रथम मुकुंदराजांनी विवेकसिधूंत सांगितला आणि गेल्या शतकांतील मौनीस्वामीच्या या विषयावरील प्रकरणापर्यंत मराठीत त्यावर अनेक स्वतंत्र प्रकरणें लिहिली गेलीं आहेत. आप, तेज व पृथ्वी या तीन तत्त्वांच्या मिश्रणाने म्हणजे त्रिवृत्करणाने ही सृष्टि कशी उत्पन्न होते त्याचें वर्णन प्राचीन छांदोग्य उपनिषदांत केले असून, तीच प्रक्रिया पुढे वेदान्तसूत्रांतहि स्पष्ट केली आहे त्यानंतरच्या काळांत तिहीऐवजी पाच महाभूतें निश्चित झाल्यावर त्रिवृत्करणाच्या अनुकरणाने हें पंचीकरण महाभारत आदि पुराणांतून वर्णिलें गेले आणि तेच तेथून मराठींत आलें आहे. हा सारा तत्त्वविचार आणखीहि तपशिलाने केला जातो. अपरापरा हे प्रकृतीचे किंवा द्रव्यशक्ति, क्रियाशक्ति, ज्ञानशक्ति हे मायेच्या शक्तीचे; सात्त्विक, राजस, तामस हे अहंकाराचे; किंवा जागृती, स्वप्न, सुषुप्ति, तुर्या हे देहांतील अवस्थाचे, असे भिन्नभिन्न प्रकार सांगितले जातात. गीतेंत ज्याला क्षराक्षरविचार आणि क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार असें म्हटलें आहे त्याखाली हा सारा तत्त्वविचार येतो आणि मराठीत अनेक छोटयामोठया प्रकरणातून तो स्पष्ट केला गेला आहे. निरनिराळ्या ग्रथांतून यावावत व्यक्त केल्या गेलेल्या विचारांमध्ये तत्त्वांची संख्या, त्यांचें वर्गीकरण व परिभाषा याबावत कमीअधिक भेद आढळून येतो; पण हे सारे मतभेद एकंदर तत्त्वज्ञानविचाराच्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचे नाहीत. सारांशाने सांगावयाचें तर असे म्हणता येईल की, सांख्यानी सांगितलेला तत्त्वविचार आणि त्यांत वेदान्ताने घातलेली ईश्वरवाद व अद्वैतसिद्धान्त याची भर, ही मराठी तत्त्वज्ञानविचारात स्वीकारिली गेली आणि भक्तिमार्गास जुळेल अशा प्रकारची भागवत आदि पुराणांनी त्याला दिलेली जोड मराठीने उचलली. महानुभाव तत्त्वज्ञानात जीव आणि प्रपंच या दोन अनादि वस्तूंचा विचार करताना हा तत्त्वविचार आलेला आहे; पण त्यांची याबावतची परिभाषा व मांडणी ही अगदी भिन्न आहे, हें याच्या आधीच्या दोन परिच्छेदांत त्यांचे जे सिद्धान्त दिले आहेत, त्यांवरून स्पष्ट होईल.

अद्वैतसिद्धान्त : मराठीमध्ये अद्वैतसिद्धान्त अगदी प्रारंभापासून सांगितला गेला आहे. जीव, जगत् आणि परमेश्वर या तिहींचें ऐक्य मुकुंदराजांनी 'तत्त्वमसि' या महावाक्याच्या आधारें स्पष्ट केलें आहे आणि ज्ञानेश्वरांपासून टिळकांपर्यंत सर्वांनी हे अद्वैत स्वीकारलेलें आहे. मराठीतील तत्त्वज्ञानपर अशा कितीतरी स्फुट प्रकरणांचा विषय अद्वैत हा आहे. विवर्त हा अधिष्ठानाशीं एकरूप असतो या न्यायाने शुद्ध मायेचें ब्रह्माशी, कार्य हे कारणाशी एकरूप असतें या न्यायाने प्रकृतीपासूनची पुढील पिंडब्रह्मांडांतील सर्व तत्त्वें मूळ प्रकृतीशी व तिच्याद्वारे ब्रह्माशी आणि प्रतिबिंब बिंबाशी एकरूप असतें, या न्यायाने जीवाचें ईश्वराशीं एकरूपत्व असतें, असा युक्तिवाद सर्वसामान्यपणे याविषयी आढळून येतो. शंकराचार्यांचा विवर्तवाद व रामानुजांचा गुणपरिणामवाद हे दोन्हीहि मराठी तत्त्वज्ञानांत स्वीकारले गेले आहेत. ज्ञानेश्वरांनी हे अद्वैत स्वानुभवाच्या आधारे आणि काव्यपूर्ण उपमादृष्टान्तांनी फुलवून मांडले आहे, तर एकनाथांनी बराचसा त्याचाच अनुवाद केला आहे. व्यतिरेकापेक्षा अन्वयाने अद्वैत अधिक समजतें किंबहुना अन्वय समजल्याशिवाय पुरे अद्वैत बाणत नाही, असें वामनांनी म्हटले आहे आणि द्वैतपक्षाचें जागोजाग खंडन केलें आहे. युक्तिवादाच्या आधारे द्वैतमताचें खंडन करण्याचा प्रयत्न वामनांव्यतिरिक्त आणखी कोणीं केलेला दिसत नाही मराठीतील इतर सर्व संतांच्या उद्गारांतून अद्वैताचा धागा सर्वत्र आढळून येतो. याला अपवाद केवळ महानुभाव तत्त्वज्ञानाचा आहे. जीव, देवता, प्रपंच आणि परमेश्वर या चार स्वतंत्र व नित्य वस्तु असून, त्या अनुक्रमें बद्धमुक्त, नित्यबद्ध, जड व नित्यमुक्त आहेत आणि यांतील कोणत्याहि वस्तूचे दुसरीशी ऐक्य होत नाही असा त्यांचा महत्त्वाचा सिद्धान्त आहे. सांख्य तत्त्वज्ञानांत पुरुष आणि प्रकृति अशी सचेतन व अचेतन पदार्थांची दोन स्वतंत्र मूलतत्त्वें मानिली आहेत, महानुभावांनी ती दोन न मानतां एकूण चार तत्त्वे मानिली आहेत, हा फरक ध्यानांत घेतला तर त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें वर्णन केवळ द्वैतवादी या शब्दाने पुरेसें होत नाही, असें म्हणावें लागते. जीव व परमेश्वर या दोहोंपुरतेंच बोलावयाचें तर जीव विषम व परमेश्वर सम असून, त्या दोघांमधील 'स्वामिभृत्यसंबंध हा अनादीचा' (विचार १२४) आहे. परमेश्वर हा सेव्य तर जीव हा सेवक आहे, असा महानुभावाचा सिद्धान्त आहे. विवर्तवाद किंवा परिणामवाद, हे अद्वैत प्रस्थापित करण्याचे शंकराचार्य व रामानुज याचे मार्ग चुकीचे आहेत असें भास्करभट्ट बोरीकर व पं. विश्वनाथ बाळापूरकर यांनी आपल्या ग्रंथांतून खंडनमंडनपूर्वक दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे महानुभावांचे सारे ग्रंथ तेराव्या शतकाच्या अखेरीस सांकेतिक लिपीत बंद होऊन इतरांना अप्राप्य झाल्यामुळे द्वैतवादाचें हें समर्थन त्यांच्या पंथापुरतेंच राहिलें आणि मराठीतील पुढच्या एकूण तत्त्वज्ञानविचारावर केवळ अद्वैतसिद्धान्ताचाच पगडा राहिला

कर्म : वैदिक तत्त्वज्ञानातील कर्मविषयक सारे सिद्धान्त मराठींत जसेच्या तसे स्वीकारलेले आहेत. बहुतेक सर्व ग्रंथातून कर्म, ज्ञान व भक्ति या तीन विषयाचें विवेचन आलेले असतें; पण त्यामध्ये कर्माला सर्वांत गौण स्थान दिलेलें आढळतें. कर्मचक्र म्हणजेच हा जन्ममरणरूप संसार व या कर्मचक्रांतून सुटणें म्हणजेच भवचक्रांतून सुटणे, अशी कर्माविषयीची तात्त्विक कल्पना असल्याने कर्माला असें गौण स्थान प्राप्त होणें, हें स्वाभाविक आहे. कर्म केल्याविना एक क्षणभरहि कोणी राहूं शकत नाही व केल्या कर्माचें फळ भोगावेच लागतें, हे सिद्धान्त सर्वत्र येतात. नित्य, नैमित्तिक व निषिद्ध; किंवा संचित, क्रियमाण व प्रारब्ध, त्याचप्रमाणे काम्य व निष्काम ही कर्मविषयक परिभाषा सर्वत्र योजिली जाते. महानुभावात ही परिभाषा थोडी वेगळी आहे. मानसिक, वाचिक व कायिक; किंवा आगंतुक, अनारब्ध व प्रारब्ध असें वर्गीकरण त्यांनी केले आहे, तसेंच दैवरहाटीच्या क्रिया व कर्मरहाटीच्या क्रिया असाहि एक भेद त्यांनी मानला आहे; पण असा थोडासा फरक असला तरी कर्मविचाराचा त्यांचा एकूण गाभा वरीलप्रमाणेच आहे. आद्यमळ किंवा मळकर्म ही त्यांची कल्पना वैदिक तत्त्वज्ञानांतील अविद्येशीं व कर्मांतच संसारपाशाचें मूळ आहे याच्याशीं जुळती आहे. एका कर्माचें फळ भोगत असतांनाच दुसरा भोग तयार होत असतो, हेंहि त्यांनी सांगितलेलें आहे. कोणी कोणतें कर्म आचरावें व कोणतें आचरूं नये, याबावत वेदांचा

अधिकार प्रमाण मानलेला आढळतो. पण असें सर्वत्र म्हटलेले असलें तरी वेदोक्त किंवा वेदांमध्ये सांगितलेलें म्हणजे नेमकें काय याची तात्त्विक चिकित्सा मराठीत कोठेहि झालेली आढळत नाही आणि अखेर कर्म कोणते व अकर्म कोणते हें ठरवितांना गीतेंत वर्णिलेल्या चातुर्वर्ण्यानुसार प्राप्त होणाऱ्या कर्मापलीकडे मराठीतील एतद्विषयक विवेचन गेलेले दिसत नाही. वर्णाबरोबर आश्रमाचीहि कल्पना सर्वमान्य झाली असून अखेर विहित कर्म म्हणजे वेदोक्त वर्णाश्रमधर्म असाच अर्थ सर्वांनी सांगितलेला आहे. गीतेंत येणाऱ्या नित्यकर्म, नियतकर्म, स्वकर्म, स्वधर्म, स्वभावज कर्म अशा निरनिराळ्या शब्दांचा अर्थ वेदोक्त वर्णाश्रमधर्म असाच ज्ञानेश्वर, एकनाथ, वामन आदींनी केला आहे. नीतिशास्त्राच्या दृष्टिकोणातून कर्माकर्माचा विचार जुन्या मराठीत कोठेहि झालेला नाही. वास्तविक पाहतां ज्ञान व भक्ति यांचा संबंध केवळ पारमार्थिक जीवनाशीं असला तरी कर्माचा संबंध ऐहिक जीवनाशीं येतो; पण ऐहिक दृष्टिकोणांतून केलेला आणि त्याच वेळी *तत्त्वज्ञानावर अधिष्ठित असा* कर्मविचार कोठेहि झालेला दिसत नाही. धर्म आणि नीति या दोन्ही गोष्टी एकरूप मानल्या गेल्या आहेत आणि जे धर्मास अनुसरून ते नीतीचे व जें धर्मबाह्य ते अनीतीचे हीच कल्पना सर्वत्र आहे. निषिद्धाप्रमाणेच काम्य कर्मांचा निषेधहि सर्वत्र केलेला आहे. नित्यकर्म फलाशा टाकून करावें असें सर्वत्र सांगितलेलें असलें तरी निष्काम कर्माचा पुरस्कार खऱ्या अर्थानें अर्वाचीन काळांतील लो. टिळकांच्या गीतारहस्यापर्यंत कोठेहि आढळत नाही. मुकुंदराजांनी कर्माचें विशेष विवेचन केलेलें नाही. ज्ञानेश्वर हे अनाग्रही वृत्तीचे आहेत आणि ज्ञानोत्तर कर्मयोग व कर्मत्याग या दोहोंचीहि महती त्यांनी त्या-त्या स्थळीं सांगितली आहे. वामनपंडितांनी ज्ञानोत्तर कर्मत्यागाचा पुरस्कार आग्रहानें व तात्त्विक भूमिकेवरून केला आहे. इतर सर्व संताचा कलसुद्धा कर्मत्यागाकडे आहे. प्रयत्नवादाचा खडखडीत पुरस्कार करूनहि समर्थांच्या दासबोधांत ज्ञानी पुरुषानें आचरावयाच्या निष्काम कर्माचें तात्त्विक भूमिकेवरून केलेलें समर्थन आढळत नाही. नैष्कर्म्य म्हणजे ज्ञान ही कल्पना अनेक ठिकाणीं येते, हें या संदर्भांत ध्यानांत घेण्यासारखें आहे. जीवन्मुक्त पुरुषाचीं वर्णनें विवेकसिंधूपासून सर्व ग्रंथांत आढळतात; पण असा पुरुष कोणतें कर्म आचरतो किंवा त्यानें कोणतें कर्म आचरावें याचें विवरण येत नाही. किंबहुना जीवन्मुक्तांची जीवन्मुक्तावस्था आणि त्याचें देहधारण हा त्यांच्या प्रारब्धभोगाचा भाग आहे, असें एकनाथ-वामनादिकांनी म्हटलेलें आहे. ज्ञानी पुरुषानें सामान्य जनांच्या उद्धारार्थ भजनमार्ग स्पष्ट करावा एवढें मात्र काहीं स्थळीं आवर्जून म्हटलेलें आढळतें. शंकराचार्यांचा कर्मसंन्यासवाद व बौद्धजैनांचें तत्त्वज्ञान यांच्या प्रभावामुळे मराठीतील संताच्या ग्रंथांतून एकंदरीत कर्मत्यागाकडे कल राहिला. चतुर्थाश्रमरूप संन्यासाचा पुरस्कार बौद्ध, जैन, लिंगायत किंवा महानुभाव व नाथपंथी आदींनी जसा केला, तसा मात्र वैदिक परंपरेतील भागवतधर्मी संतांनी केलेला नाही. किंबहुना सुलभ असा भक्तिमार्ग पत्करल्यावर गृहस्थाश्रमाची कर्तव्यें टाकण्याचें व घर सोडून अरण्यांत जाण्याचें कारण नाही असाच उल्लेख सर्वांनी केला आहे. पण अशा प्रकारें प्रपंचांत राहण्यास त्यांनी अनुमति दिलेली असली तरी स्त्रीपुरुष ही 'विषाचीं पात्रें' असून या प्रपंचांतून झडझडून बाहेर निघावयास हवें, हाच त्यांचा अखेरचा अभिप्राय आहे. एवंच, देहधारी पुरुषास कर्म सुटत नाही आणि अज्ञानी पुरुषाचें कर्म त्याला बंधन करतें. मुमुक्षूनें आचरिलेलें निष्काम नियत कर्म त्याच्या चित्तशुद्धीस कारण होतें तर ज्ञानी पुरुषांचें कर्म हें प्रारब्धक्षयार्थ असतें, असा कर्माबद्दलचा मराठी तत्त्वज्ञानांतील अभिप्राय आहे.

ज्ञान : वेदोक्त विहितकर्माच्या आचरणानें चित्तशुद्धि होते व ज्ञानाचा अधिकार प्राप्त होतो. या चित्तशुद्धीच्या जोडीला वैराग्याचाहि उल्लेख येतो आणि वैराग्य उत्पन्न होण्याच्या दृष्टीनें सत्संगाचें महत्त्व सांगितलें जातें. हें ज्ञान म्हणजे सृष्टींतील पदार्थमात्रांचें ज्ञान नव्हे, तर आत्मज्ञान होय आणि हें गुरुरूपानें साक्षात् परमेश्वर देतो. कर्मानें ज्ञान प्राप्त होत नाही, तर स्वधर्माचरणरूप भजन घडल्यानें परमेश्वर संतुष्ट होऊन ज्ञान देतो, असा विचार एकनाथ, वामन आदींनी कटाक्षानें मांडलेला आढळतो. महानुभाव तत्त्वज्ञानातहि ज्ञानप्राप्ति ही ईश्वरी कृपेची गोष्ट मानलेली आहे. अनादि संसारपाशांतून जीवांना सोडविणें हें परमेश्वराच्याच हातीं आहे, अशी कल्पना यामध्ये अभिप्रेत आहे. जीवाच्या स्वरूपात कालविलेलें अनादि अविद्येचें युक्तत्व हें इतकें दृढ असतें की, एका परमेश्वरावाचून कोणीहि ती अविद्या दूर करूं शकत नाही, असा महानुभावांचा सिद्धान्तच आहे. मोक्ष मिळविणें हें जीवाच्या हातीं नाही असा याचा अप्रत्यक्ष अर्थ होतो आणि जीवाच्या आत्मस्वातंत्र्याशीं याचा काहीसा विरोध उत्पन्न होतो; पण या विरोधाचा परिहार करण्याचा प्रयत्न अगदीं अलीकडच्या काळांतील लो. टिळक किंवा डॉ. रानडे सोडल्यास जुन्या मराठी ग्रंथांत कोठें केलेला आढळत नाही. ज्ञानप्राप्तीच्या दृष्टीनें गुरूची महती सर्वत्र वर्णिलेली आढळते. कित्येक ग्रंथांतून सद्गुरूचा महिमा वर्णन करणें हा एकूण विवेचनांतील एक महत्त्वाचा भाग असतो. विवेकसिंधु आणि दासबोध हे ग्रंथ गुरुशिष्यसंवादरूप आहेत. ज्ञानेश्वर, एकनाथ, वामन आदींनी गुरुभक्तीचें महत्त्व जागोजाग वर्णन केलें आहे. आपल्या ग्रंथांमधून गुरुपरंपरा देण्याची पद्धत किंवा स्वतःच्या नांवाच्यामागें किंवा पुढें गुरूचें नांव लावण्याची प्रथा या गोष्टी गुरुविषयींचा असीम आदरभाव दर्शविणाऱ्या आहेत. गुरु आणि ईश्वर हे एकरूप मानून गुरूचें स्तवन केलेलें कित्येक ग्रंथांतून आढळतें. गुरु जें ज्ञान देतो तें नित्यानित्यविवेकाच्या स्वरूपाचें असतें. देह हा नाशवंत तर आत्मा हा अविनाशी होय, जड हें अनित्य तर ब्रह्म हें नित्य होय, हा या आत्मज्ञानविचारांतील मध्यवर्ती सिद्धान्त होय. विवेकसिंधु आणि दासबोध यांमध्ये हें विवेचन 'तत्त्वमसि', 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' किंवा 'अहं ब्रह्मास्मि' अशा महावाक्यांच्या आश्रयानें केलेलें आहे, तर वामनाच्या निगमसारामध्ये सत्, चित् आणि आनंद किंवा 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' यांतील लक्षणाचा आधार घेतलेला आहे. टीकापर ग्रंथांमध्ये हें विवेचन त्या-त्या मूळ ग्रंथांच्या आधारें केलेलें असतें. तैत्तिरीय उपनिषदामधील अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय आणि आनंदमय या पंचकोशांचा उल्लेख आत्मस्वरूपाचें स्पष्टीकरण करताना अनेक ठिकाणीं केलेला आढळतो. वेदान्तविषयक संस्कृत ग्रंथांतून ज्ञानाचें हें विवरण व्यतिरेक व अन्वय अशा दोन्ही पद्धतींनी केलेलें असतें. जुन्या मराठी ग्रंथांतून या परिभाषेची प्रत्यक्ष योजना विशेषत्वानें केलेली आढळत नाही; तथापि विवेकसिंधु, अनुभवामृत, दासबोध यांतील विवेचनाच्यामागें अन्वयव्यतिरेकाची कल्पना उभी आहे, असें डॉ. पेंडसे आदि अभ्यासकांनी दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. सतराव्या शतकांतील

पूर्णप्रकाशानदनाथ व व्यंकट यांनी आपल्या पूर्णप्रवोधचंद्रोदय व पंचभ्यानुभव या ग्रंथांचे अन्वय व व्यतिरेक असे दोन भागच केले आहेत. या परिभाषेची योजना अत्यंत पद्धतशीरपणे व व्यापकपणे करण्याचा प्रयत्न वामनपंडितानी केला आहे. व्यतिरेकज्ञान व अन्वयज्ञान असे ज्ञानाचे दोन प्रकार त्यांनी केले असून आधी व्यतिरेक, मग अन्वय आणि त्यानंतर खरा व्यतिरेक प्राप्त होतो, असा त्याचा क्रमहि त्यांनी स्पष्ट केला आहे. वामनानी निर्गुणज्ञान व सगुणज्ञान असेहि ज्ञानाचे दोन प्रकार केले असून, त्यापैकी सगुणज्ञान हे त्यांनी श्रेष्ठ ठरविलें आहे. ज्ञानाच्या वर्गीकरणाच्या वावतीत निर्गुण-सगुणाची परिभाषा अशा प्रकारें आणखी कोणी वापरलेली आढळत नाही. गीतेमध्ये काही स्थळी ज्ञानावरोवर विज्ञानाचा उल्लेख आलेला असल्यामुळे मराठी ग्रंथांतून विज्ञानाचेहि विवेचन येते. ज्ञानेश्वर अशा शब्दाचे अर्थ सर्व स्थळी कटाक्षाने स्पष्ट करतात असे नाही, पण विज्ञान म्हणजे त्रिगुणात्मक विश्वाचें ज्ञान व ते कोडचाप्रमाणे टाकून देण्यासारखे होय, असा उल्लेख त्यानी एका ठिकाणी केला आहे ('भावार्थदीपिका', ९.४३–४६). याउलट ज्ञान म्हणजे केवळ शब्दज्ञान तर विज्ञान म्हणजे त्याचा अनुभव किंवा प्रतीति असा अर्थ मुकुदराज, एकनाथ व रामदास यांनी केला आहे. वामनहि विज्ञानाचा सवध अनुभवात्मक ज्ञानाशी जोडतात, पण ते त्याचा अर्थ सगुणज्ञान असाहि करतात आणि त्यांची सगुणज्ञानाची कल्पना इतरांहून काहीशी भिन्न आहे. विज्ञान व अन्वयज्ञान एकरूप होत असेहि त्यांनी मानलेले आहे; पण विवेचनाच्या दृष्टीने असलेले असे हे तपशिलाचे काही फरक आढळले तरी एकंदर मराठी तत्त्वज्ञानातील ज्ञानाच्या विवेचनाचा गाभा अद्वैतावर आधारलेलें आत्मज्ञान हा आहे. मोक्ष हा ज्ञानानेच प्राप्त होतो. कर्मानें चित्तशुद्धि झाल्यावर हे ज्ञान परमेश्वर गुरुरूपाने देतो आणि हे ज्ञान म्हणजे नित्यानित्यवस्तुविवेक करणारे आत्मज्ञान होय, हे मराठीतील ज्ञानविपयक प्रमुख विचार होत.

महानुभाव तत्त्वज्ञानांतहि ज्ञान हेंच मोचक मानलेले असून 'ब्रह्मविद्या तो जीवाचा मोक्षमार्गु' (विचारमालिका १९३) असें म्हटलेले आहे. ज्ञानाचा अधिकार परमेश्वराच्या भजनानेच प्राप्त होतो असा त्यांचा सिद्धान्त आहे. हें ज्ञान परमेश्वर देतो म्हणजे परमेश्वराचा व्यक्त असा अवतार देतो कारण 'अव्यक्ती व्यापारू नाही' (विचारमालिका १६). शब्द, अपरोक्ष, सामान्य व विशेप असे ज्ञानाचे चार प्रकार असून ते उत्तरोत्तर श्रेष्ठ दर्जाचे आहेत. परा, पश्यंती, मध्यमा आणि वैखरी या वाणीच्या चार प्रकारापैकी सर्वश्रेष्ठ अशा परा वाणीच्याद्वारे परमेश्वर हे ज्ञान देतो. जीव, देवता, प्रपंच व परमेश्वर या चार स्वतंत्र व नित्य वस्तूचें यथार्थ स्वरूप स्पष्ट करणे म्हणजे ज्ञान होय आणि 'हा ईश्वर व त्याहून वेगळा असा मी जीव, हा ईश्वर माझा स्वामी असून मी जीव त्याचा सेवक आहे' असें जीवाला पटवून देणे व तशी त्याला प्रचीति आणून देणें हे ज्ञानाचे कार्य होय (विचार १२४, विचारमालिका ९). सर्वात श्रेष्ठ असें विशेप ज्ञान प्राप्त झाल्यावर तो ज्ञानिया चहू पदार्थाचे अशेषविशेप अत्यंत स्पष्टपणे पाहूं शकतो आणि या ज्ञानांत काही विशिष्ट क्रियांचें आचरण त्याच्या हातून झाल्यावर त्याला मोक्ष प्राप्त होतो, असा महानुभावाचा सिद्धान्त आहे. भक्ताच्या वावतीतील ही ज्ञानप्राप्तीची प्रक्रिया थोडचा वेगळचा परिभाषेने व्यक्त केलेली असते. परमेश्वर भक्ताला दृप्टिद्वारे प्रेम देतो, त्या प्रेमामुळे विकार, विकल्प व स्वभाव हे त्याचे तीनहि दोप तत्काळ नाहीसे होतात आणि प्रेमदान करणारी परमेश्वरमूर्ति हेंच आपले साध्यसाधन होय, अशी प्रतीति त्याला होते. महानुभावांच्या ज्ञानविपयक विचारात सर्वत्र द्वैताचें माहात्म्य आहे हा उल्लेख करणे अवश्य आहे.

योग : मराठी तत्त्वज्ञानविचारात योगाचा विचार आरंभी नाथपंथामुळे आलेला आहे. या योगास 'हटयोग' असे क्वचित् काही स्थळी सवोधलेलें असलेंतरी प्राधान्याने हा पातजलयोगसूत्रातील अष्टागयोग आहे. मुकुदराज हे नाथपंथी होते व मुकुंदराजयोगी किवा मुकुंदयोगिराजु असे त्यांच्या नांवाचे जे उल्लेख काही स्थळी येतात त्यांमध्ये योगी हा शब्द आलेला आहे, तथापि त्यानी आपल्या ग्रथात या योगाचा विशेप पुरस्कार केलेला नाही. उलट 'नलगे वेदशास्त्राचा पांग। अभ्यासावा न लगे अष्टांग॥' ('विवेकसिधु', ११.११७ असाच उल्लेख त्यानी केलेला आहे. मुकुंदराजांनी आपल्या तत्त्वज्ञानाला उद्देशून राजयोग हा शब्द योजिलेला आढळतो; पण या राजयोगाचा नाथपंथीयांतील योगाशी काही सवध नसून, प्रपचव्यवहार करीत असताना जनकाप्रमाणे जीवन्मुक्ताचे पूर्ण सुख भोगतां येणें याला त्यांनी राजयोग म्हटलें आहे. मुकुंदराजांप्रमाणेच ज्ञानेश्वरहि नाथपंथी होते आणि मूळ गीतेचा तसा अभिप्राय नसतांनाहि भावार्थदीपिकेमध्ये गीतेच्या सहाव्या अध्यायावरील टीकेत त्यानी कुडलिनीच्या जागृतीचें विस्ताराने वर्णन केले आहे. शांकरवेदान्ताप्रमाणे नाथपथी तत्त्वज्ञानाचा प्रवाहहि ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानामध्ये वलवान् होता आणि खडनमंडनाच्या खटाटोपात न शिरता सर्व प्रवाहाचा समन्वय साधून ते आपले विचार मांडीत असतात; पण असा समन्वय केला तरी योगाचा मार्ग कठीण असून सामान्य जनाना तो झेपण्यासारखा नाही, हें ध्यानात घेऊन ज्ञानेश्वरांनी भक्तीच्या सुलभ साधनाचा पुरस्कार अधिक केला आहे. एकनाथांनी भागवतावरील आपल्या टीकेत मोक्षाची साधने सांगतांना कर्म, ज्ञान व भक्ति याच्यावरोवर ध्यान या साधनाचा जो उल्लेख केला आहे, तो योगाचा आहे आणि त्याला त्यानी ध्यानयोग असेहि म्हटलेले आहे. त्यानी या योगमार्गाची उज्ज्वल वर्णनेहि केलेली नाहीत. उलट अष्टागयोग अतिशय कठीण आहे, असेंच त्यांनी म्हटलेलें आहे. वामनपंडितानी योग या शब्दाने व्यक्त होणाऱ्या भिन्नभिन्न अर्थांचा उल्लेख केला आहे. कुडलिनीजागृतीचा प्रयत्न हा हठयोगाशी संवधित आहे असे त्याचें मत असून, हे हठयोगी ज्ञानप्राप्तीनंतर त्याच्या परिपाकाचा प्रयत्न न करतां प्राण ब्रह्मरंध्री नेण्याचा खटाटोप करतात आणि त्यामुळे क्रममुक्तीस पात्र रतात, असा अभिप्राय त्यानी व्यक्त केला आहे. पतंजलिप्रणीत अष्टांगयोग हा मात्र ज्ञानावर अधिष्ठित असा मोक्षप्राप्तीचा मार्ग आहे, असें त्याचें मत आहे. वामनांनी मांडलेला ऐश्वरयोगाचा सिद्धान्त सगुणब्रह्माचें स्वरूप व विश्वाची उत्पत्ति याच्याशी निगडित असून तो त्यांचा एक अगदी स्वतंत्र असा विचार आहे, पण योगाच्या प्रस्तुत विचाराशी त्याचा काही संबंध नाही. वामनांना अभिप्रेत असलेला प्रमुख योग या सर्वाहून निराळा आहे. गुरूकडून ज्ञान प्राप्त झाल्यावर त्याची प्रत्यक्ष प्रतीति येण्यासाठी जो अभ्यास करावयाचा त्याला त्यांनी योग म्हटलें आहे चित्ताचा आणि चैतन्याचा सदैव योग असणे हे त्यांच्या दृष्टीने योगाचें स्वरूप आहे साधकाचे चित्त जेथे जेथे जाईल तेथे तेथे त्याला एका चैतन्याचा म्हणजे ब्रह्माचा प्रत्यय येणें, हा चित्तचैतन्यसयोगरूप योग होय. हा साधल्याशिवाय म्हणजे योगसिद्धि झाल्याशिवाय ज्ञान प्राप्त

झालेले असले तरी मोक्ष लाभत नाही असा वामनांचा सिद्धान्त आहे. म्हणजे मोक्षप्राप्तीच्या दृष्टीने योग ही ज्ञानप्राप्तीनंतरची एक आवश्यक पायरी आहे 'ज्ञानाच्या दृढतेकारणें' साधन लागते, असा उल्लेख मुकुंदराजांनीहि केला आहे. अद्वैतसाक्षात्काराच्या क्षणी योगी 'साधन-हतियारू' खाली ठेवतो, असे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केले आहे त्यामध्ये साक्षात्कारपूर्व साधनाचाच निर्देश त्यांनी केला आहे. एकनाथांनी ज्ञानाचे शब्दज्ञान व अपरोक्षज्ञान असे दोन प्रकार करून अपरोक्ष-ज्ञानाचा संबंध प्रत्यक्ष अनुभवाशी जोडला आहे व त्यासाठी लागणाऱ्या साधनाचा सविस्तर उल्लेख केला आहे. तेव्हा वामनांनी मांडलेली ज्ञानोत्तर अभ्यासाची कल्पना नवी नाही; पण त्यालाच योग हे नांव देऊन तो विचार एकूण तत्त्वज्ञानविचारामध्ये त्यांनी अत्यंत सुसंगतपणें बसवून दाखविला आहे, हा त्यांचा विशेष आहे चित्तचैतन्यसंयोग हा नेमका शब्द योजिलेला नसलातरी शंकराचार्य, रामानुज, शंकरानंद, वेंकटनाथ, मधुसूदन यांच्या ग्रंथांतून त्या आशयाचे उल्लेख आलेले आहेत. ज्ञानामधील अन्वयव्यतिरेकाचीच परिभाषा पुढे उचलून वामनांनी या योगाचे अन्वययोग व व्यतिरेकयोग असे दोन प्रकार केले आहेत. वामनांना अभिप्रेत असलेले ज्ञानोत्तर भक्तीचे स्वरूप या चित्तचैतन्यसंयोगरूप योगाशी म्हणजे चराचर विश्वामध्ये सर्वत्र एक सगुण भगवंत पाहण्याशी निगडित झालेले आहे वामनांनी या योगाची केलेली ही सर्वंकष मांडणी सर्वथैव स्वतंत्र असून, मराठी तत्त्वज्ञानविचारातील तें एक महत्त्वाचे वैशिष्टच ठरावे इतकी ती मोलाची आहे. वामनानंतर योगाविषयी स्वतंत्र असा विचार लो. टिळकांनी मांडला आहे. योग म्हणजे कर्मयोग असा अर्थ गीतेमध्ये असल्याचा सिद्धान्त त्यांनी गीतारहस्यात केला आहे, पण सहाव्या अध्यायांत विशेषेकरून व अन्यत्रहि कित्येक स्थळीं हा अर्थ घेता येत नाही,हे त्यांना मान्य करावे लागले आहे. वामनांचे योगविषयक विवेचन टिळकांच्या दृष्टीखालून बारकाईने गेले असते तर त्यांच्या विवेचनाची दिशा काहीशी निराळी झाली असती असें वाटल्यावाचून राहत नाही तेव्हा योग या शब्दाच्या आधारें अष्टांगयोग, चित्तचैतन्य-संयोगरूप योग आणि निष्काम कर्मयोग अशा एकूण तीन प्रमुख कल्पना मराठीत मांडल्या गेल्या आहेत, असे म्हणणें प्राप्त होते. अष्टांगयोग हा अर्थ नाथपंथामुळे व ज्ञानेश्वरांपासून आला. या योगाचे विवरण करणारे गोरक्ष-अमर-संवाद आणि गोरक्षगीता असे दोन प्राचीन ग्रंथ गोरख-नाथाच्या नावावर सांगितले जातात; पण त्यांचे कर्तृत्व संशयित आहे. त्यातील विचाराचे ज्ञानेश्वरांच्या विचारांशी असलेले साम्य पांगारकरांनी दाखविले आहे ('मराठी वाङमयाचा इतिहास', खंड १, पृष्ठे ४९०–४९१). भक्तिमार्गाचे माहात्म्य वाढत गेले तसे अष्टांगयोगाचें महत्त्व उत्तरकालीन मराठी ग्रंथांतून कमी होत गेले. पारमार्थिक वाट-चालीवरील रूपकाकरिता अधूनमधून त्यातील परिभाषा योजिली जाते एवढेच. महानुभाव पंथात नाथपंथाप्रमाणे सर्वस्वत्यागरूप संन्यासाला महत्त्व आहे आणि ज्ञानोत्तर मोक्षप्राप्तीसाठी करावयाच्या अभ्यासाचा उल्लेखहि ज्ञानी पुरुषाने ईश्वराचे अनुसरण करावयास हवें, या त्यांच्या विचारांत स्पष्टपणें दिसतो, पण अष्टांगयोगाला त्यांच्या मार्गात विशेष महत्त्व नाही. उलट ईश्वराला सर्वभावाने अनुसरलेल्या ज्ञानी पुरुषाने विकल्परूप व व्यवहाररूप कर्मांबरोबर ज्या द्वादश धर्मांचा त्याग करावयाचा असतो, त्यामध्ये त्यांनी हठयोग आणि आगम यांचाहि अंतर्भाव केला आहे

भक्ति : कर्मापेक्षा ज्ञानाला आणि ज्ञानापेक्षा भक्तीला मराठी तत्त्वज्ञानविचारात अधिक महत्त्व आहे. भक्तीला हें स्थान विवेकसिंधू-पासूनच मिळालेले आहे. त्याच्या उत्तरार्धाच्या दहाव्या प्रकरणाच्या अखेरीस गुरूकडून ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर 'मज ब्रह्मत्त्वाचिये नाही चाड। तुझे भजनी अत्यंत कोड। भजनेवीण गोड। काई नाही॥' ('विवेकसिंधु', १७.३६) असे उद्गार शिष्याने काढले आहेत. 'तत्त्वमसि' या महावाक्याचे विवरण याच्याआधी विस्ताराने झालेलें आहे हे ध्यानांत घेण्यासारखे आहे विहितकर्माचे आचरण निष्काम बुद्धीने करावे व असे निष्कामकर्महि ईश्वरार्पण करावे, ही सर्वत्र येणारी कल्पना भक्तीशी जुळणारी आहे. मोक्ष हे मानवी जीवनाचे परम साध्य मानलेले आहे व तो ज्ञानाने प्राप्त होतो; पण म्हणून मराठी ग्रंथांतील ही भक्ति ज्ञानप्राप्तीशी थांबत नाही, तर ती त्याच्याहि पलीकडे जाते. ज्ञान प्राप्त होण्यापूर्वीची भक्ति ज्ञानप्राप्तीसाठी केली जाते तेव्हा ती सकाम व साधनरूप होय; पण ज्ञान प्राप्त झाल्यावर मोक्ष हाताशी आला असतांना त्याची चाड न धरितां केवळ भक्तिसुखासाठीच जी केली ती ज्ञानोत्तर भक्ति होय, ती साधनरूप न राहता तिला साध्याचे रूप प्राप्त होतें आणि सर्वत्र मराठी ग्रंथांतून हिचा जयजयकार झालेला आहे. ज्ञानेश्वर, एकनाथ आदि संतांनी विशद केलेले या भक्तीचे स्वरूप ज्ञानाशी इतके मिळतेजुळते आहे की, हिला भक्ति न म्हणता ज्ञानच कां म्हणू नये, असा प्रश्न कोणालाहि पडावा. पुन्हा ही भक्ति अद्वैताधिष्ठित आहे; अद्वैत आणि भक्ति यांमधील परस्पर-विरोध उघडउघड दिसणारा आहे; पण भक्तीची व्याख्याच विशिष्ट प्रकारें करून हा विरोध मराठी संतांनी काढून टाकला आहे. हे करतांना त्यांना गीता व भागवत यांचा फार मोठा आधार मिळाला आहे गीतेंतील ज्ञानी पुरुषाची चतुर्थी भक्ति किंवा ब्रह्मभूत पुरुषास लाभणारी परा भक्ति ती हीच भक्ति आहे. 'पैं माझिये सहज स्थिती। भक्ति नांव॥' ('भावार्थदीपिका', १८.१११३) असें हिचें स्पष्टीकरण ज्ञानेश्वरांनी केले असून, हिलाच ज्ञानी पुरुष स्वसंवित्ति तर शैव शक्ति म्हणतात असे त्यांनी पुढे म्हटले आहे सर्व भूतांच्या ठिकाणी भगवद्भाव पाहणे ही भागवतांतील भक्तीची कल्पनाहि मराठीत स्वीकारिली गेली असून, तिचाच पडसाद 'जें जें भेटे भूत। ते तें मानिजे भगवंत।' ('भावार्थदीपिका', १०.११८) या ज्ञानेश्वरांच्या उद्गारात उमटलेला आहे. 'निःशेष मावळल्या अहंकृती। भूतें निजात्मरूपें दिसती। माझ्या स्वरूपाची सहज स्थिती। ते माझी मुख्य भक्ति उद्धवा॥' ('एकनाथी भागवत', १९.२६८) यामध्ये एकनाथांनी तोच आशय व्यक्त केला असून, ज्ञानेश्वर-एकनाथांचीच छाया नामदेव-तुकारामांच्या अभंगवाणीत सर्वत्र आहे. या भक्तीला अध्यात्मशास्त्राची बैठक देण्याचें काम वामनपंडितांनी यथार्थदीपिकेंत केले आहे. ज्ञानविचारामधील अन्वयज्ञान व सगुणज्ञान यांच्याशी तर योगातील ऐश्वरयोग व चित्तचैतन्यसंयोग यांच्याशी या भक्तीचा मेळ घालून अखेर 'अपरोक्षसाक्षात्काराहीवरी अनादि भक्तिपद हे आहे॥' ('यथार्थदीपिका', ७.१८७) असा सिद्धान्त करताना, अनादि शुद्ध-मायायोगे प्रतिकल्पारंभी आविर्भूत होणाऱ्या सगुणब्रह्माच्या निराकार व अनंत अशा स्वरूपाशी वामनांनी या भक्तिकल्पनेचा मेळ घातला आहे. ही भक्ति सगुणाचीच घडू शकते व निर्गुणाच्या बाबतीत भक्ति हा शब्द योजता येत नाही, असा गीतेच्या आधाराने वामनांनी सिद्धान्त केला असून, ज्ञानेश्वर व एकनाथ यांनी त्याचे आवर्जून विवेचन केलेले नसले

तरी त्यांचा अभिप्राय तोच आहे आणि इतर संतांच्या उद्‌गारांतहि तीच कल्पना अनुस्यूत आहे. मुकुंदराजांनी मात्र 'मग निर्गुणी भक्ति प्रेमळ। शुद्ध आपैसें होय ॥' ('विवेकसिंधु', १.९६) असा निर्गुणाच्या संदर्भात भक्ति हा शब्द योजिला असून समर्थांनीहि तशा प्रकारचा उल्लेख केलेला आढळतो. सगुण व निर्गुण हा भेद त्यांच्या मनांत तितका स्पष्ट नसावा असें यावरून अनुमान होतें. मुकुंदराजांनी भक्तीचें तपशीलवार विवेचन केलेले नाही आणि 'येथे बोलिला जो विशद। भक्तिमार्ग ॥' ('दासबोध', १.१.२) असे दासबोधाच्या प्रारंभी म्हटलेलें असलें, तरी समर्थांनी तिचें तात्त्विक विवेचन विशेष केलेले नाही. भागवताच्या अनुकरणाने मराठींत सर्वत्र येणारें नवविधा भक्तीचें विवेचनच त्यांनी विस्ताराने केलें आहे. महानुभावांची तत्त्वज्ञानाची परिभाषा संपूर्णपणे निराळी आहे आणि द्वैतावर त्याचा भर आहे; तरीपण 'ज्ञानापसि प्रेम उत्तम' (विचारमालिका ३०) असाच त्यांचा सिद्धान्त आहे. ज्ञानमार्ग हा परमेश्वराचा बहिर्याग तर भक्तिमार्ग हा अन्तर्याग आहे. ज्ञानमार्ग कष्टप्रद आहे तसा भक्तिमार्ग नाही; कारण भक्तास परमेश्वराचें साहाय्य असतें. ज्ञान प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास आपल्या ठिकाणचे विकल्प, विचार आदि दोष प्रयत्नपूर्वक घालवावे लागतात, तर भक्ताच्या ठायीं असलेली अविद्या ईश्वरी कृपेमुळे आपोआप नष्ट होते, इत्यादि जे विचार महानुभाव तत्त्वज्ञानांत व्यक्त केले आहेत, त्यांवरून त्यांनी भक्तीला दिलेले श्रेष्ठत्व स्पष्ट होतें. मराठीतील भक्तिसिद्धान्तावर नारदभक्तिसूत्रांची काही प्रमाणात तर गीता व भागवत यांची प्राधान्याने छाया आहे. निरनिराळ्या सतांनी केलेल्या नवविधा भक्तीच्या स्पष्टीकरणांत काही स्थळी थोडा फरक दिसतो. एकनाथांनी अर्चनभक्तीचे, रामदासांनी आत्मनिवेदनाचे, तर वामनानी स्मरणाचे महत्त्व अधिक वर्णिलें आहे असें आढळतें; पण एकूण भक्तिविषयक विचारांच्या दृष्टीने हे फरक महत्त्वाचे नाहीत. ज्ञानोत्तर आमरणान्त निष्कामकर्माचरण हेंच गीतेचें अखेरचें तात्पर्य आहे असे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन करतांना शेवटचा गोड घास म्हणून भक्तीचा विचार लो. टिळकाना गीतारहस्यांत करावा लागला; यावरून किवा डॉ. रा. द. रानडे याच्या तत्त्वज्ञानविषयक लेखनावरून भक्तीचा प्रभाव अगदी आजच्या कालापर्यंतच्या महाराष्ट्रावर राहिलेला आहे हे स्पष्ट होतें.

मोक्षमार्ग आणि मोक्षस्वरूप : मराठी तत्त्वज्ञानांत भक्तीला महत्त्व दिलेलें असलें तरी ज्ञानाशिवाय मोक्ष नाही हा सिद्धान्त सर्वमान्य झालेला आहे. ज्ञानप्राप्तीसाठी चित्तशुद्धि व वैराग्य या गोष्टी आवश्यक मानिलेल्या आहेत. चित्तशुद्धि होण्यासाठी ईश्वरार्पणपूर्वक निष्काम विहितकर्माचरण सांगितलेलें असून वैराग्य उत्पन्न होण्याच्या दृष्टीने सत्संगाचें माहात्म्य वर्णन केलेलें आहे. अशा प्रकारें ईश्वरार्पणपूर्वक विहितकर्माचरण, त्यायोगे चित्तशुद्धि, त्यानंतर सद्‌गुरूची भेट व ज्ञानप्राप्ति या मोक्षमार्गावरील आरंभींच्या पायऱ्या होत असें म्हणणें प्राप्त होतें. गुरुकडून ज्ञान प्राप्त झाल्यावर तें अनुभवाला येण्यासाठी अनेक साधनें सांगितलीं आहेत. कर्म, ज्ञान, योग व भक्ति ही चार साधने ज्ञानेश्वर भावार्थदीपिकेत सांगतात व या सर्वांचा समन्वय त्यांना अभिप्रेत आहे ('श्रीज्ञानेश्वराचें तत्त्वज्ञान', पृष्ठ २१७). एकनाथ हींच साधने सांगतात, फक्त योग या शब्दाऐवजी ध्यान हा शब्द ते योजितात. ज्ञान अनुभवाला येणें किंवा तें परिपक्व होणें याला वामन 'योगसिद्धि' म्हणतात व त्यासाठी अष्टांगयोग, निर्गुण उपासना किंवा ज्ञानमार्ग व सगुण भक्ति असे मार्ग ते गीतेच्या आधाराने सांगतात. ज्ञानोत्तर मोक्षसाधनांचा विचार मुकुंदराजांनीहि केला आहे. साधकास मोक्ष प्राप्त होण्यापूर्वी ज्ञानाचा अनुभव येण्याच्या दृष्टीने विक्षेपता, गतायाता, संश्लिष्टता आणि सुलीनता अशा चार अवस्थांतून जावें लागतें आणि मग त्या योगिराजास पूर्णता प्राप्त होते, असें वर्णन मुकुंदराजांनी केले आहे. रामदासांनी अनेक मोक्षमार्गांचा उल्लेख केलेला आहे पण त्यांचे स्पष्टीकरण केलेले नाही. ज्ञानप्राप्तीनंतर मोक्ष मिळण्यासाठी परमेश्वराचें अनुसरण महानुभाव तत्त्वज्ञानांत आवश्यक मानिले आहे आणि ज्ञानी पुरुष कित्येक असले तरी ईश्वरास सर्वस्वाने अनुसरलेला एखादाच असतो असे म्हटलें आहे.

सलोकता, समीपता, सरूपता व सायुज्यता अशा मोक्षाच्या चार अवस्था मुकुंदराजांनी सागितल्या आहेत आणि या चारी बंधनस्वरूप असून या सर्वाच्यापलीकडे मोक्षाची अंतिम अवस्था आहे असे त्यांचें मत आहे. ज्ञानेश्वरापासून पुढील सर्व संतांनी या चारी मुक्ति मानिल्या आहेत आणि भगवंताच्या स्वरूपीं अद्वैतभावाने समरस होऊन जाणारी सायुज्यता ही सर्वांनी श्रेष्ठ मानिलेली आहे. निर्गुण उपासनेने मिळणारा तो निर्गुण मोक्ष, तर सगुण उपासनेने मिळणारा तो सगुण मोक्ष असा स्पष्ट भेद वामनांनी केला असून, मोक्षसुखाचा अनुभव असल्याने सगुण मोक्ष हा निर्गुण मोक्षाहून श्रेष्ठ होय असे प्रतिपादन त्यांनी केले आहे. देहपातानंतर तत्काल प्राप्त होणारी ती सद्योमुक्ति, तर काही कालानंतर प्राप्त होणारी ती क्रममुक्ति असे मुक्तीचे आणखीहि प्रकार मानिलेले आहेत. कर्मयोग्याच्या सदर्भात ज्ञानेश्वरांनी क्रममुक्तीचा उल्लेख केला आहे पुण्यकर्में करणारे पुरुष सत्यलोकापर्यंत पोचतात व तेथील भोग भोगत असतांना ज्याची त्याविषयीची आसक्ति कायम राहते ते मृत्युलोकी पुन्हा जन्म घेतात; पण त्या भोगांबद्दल ज्यांना खती उत्पन्न होते त्यांना ब्रह्मदेवाबरोबर क्रममुक्ति प्राप्त होते असें एकनाथांनी म्हटले आहे. वामनानी हठयोगी पुरुषास क्रममुक्ति प्राप्त होते असा सिद्धान्त करून, त्या योग्याने प्राण ब्रह्मरंध्री नेऊन देहत्याग केल्यावर प्रलयकाल होईतों मोक्षासाठी त्याला वाट पाहावी लागते असें अधिक स्पष्टीकरण केले आहे महानुभाव तत्त्वज्ञानाप्रमाणे परमेश्वर हा मोक्षदाता असल्याने व जीव हा स्वत.च्या सामर्थ्यावर मोक्ष मिळविण्यास असमर्थ असल्याने, मोक्षप्राप्ति या अर्थाने उद्धरण हा शब्द योजिला जातो ज्ञानी आणि भक्त या दोघांच्या उद्धरणामध्ये त्यानी फरक मानिलेला आहे. ईश्वराला अनुसरलेला असा जो ज्ञानी पुरुष त्याच्या जीवस्वरूपी असलेल्या अनादि अविद्येचा परमेश्वर आपल्या कृपाशक्तीने छेद करतो आणि हा छेद झाल्यावर त्या मूळ अविद्येमुळे कार्याला येणारी अज्ञान, अन्यथाज्ञान, आद्यमळ व जीवत्व ही चार आणि मूळ अविद्या धरून होणारी 'पाचपिशी' क्रमाक्रमाने आपोआप तुटून पडते. जीवाची अविद्या छेदल्यानंतर तो जीव 'कैवल्य' बनतो आणि हे जीवकैवल्य परकैवल्यात रममाण होतें. 'एकु जीवकैवल्य : एकु परकैवल्य : जीवकैवल्य ते परकैवल्यी रमे :' (विचार १३१); पण या व्यापारांतहि जीव व ब्रह्म या दोहोंचें स्वतंत्रत्व कधीहि नष्ट होत नाही; म्हणजेच त्या दोहोंमधील द्वैत कायम राहते. परकैवल्य म्हणजे ब्रह्म हें स्वस्वरूपी रमते तर जीव हा ब्रह्माच्या स्वरूपांत रमतो. या स्थानाला पोचलेला जीव निरतर ब्रह्मानंद भोगतो आणि

हेंच त्याचें कायमचे उद्धरण होय, असा महानुभावांचा सिद्धान्त आहे. ईश्वराकडून ज्ञानियाला ब्रह्मानंद मिळणे म्हणजे त्याने त्याला पाठीशी घालणे होय, पण भक्ताला मात्र तो पोटाशी धरतो, त्यामुळे भक्ताचा आनंद मोठा असतो. ज्ञानी पुरुषास योग्यतानाशानतर परमेश्वर अनुभव-ज्ञानाचा मोक्ष देतो, तर भक्तास 'रति' म्हणजे ज्यायोगे त्याला ईश्वर-स्वरूपाच्या आनदाचा उपभोग घेतां येईल, असे 'रमण करते द्वार' देतो (लक्षणस्थळ, उद्धरण ५९), त्यामुळे ज्ञानी साध्यानदात पूर्ण बुडून जातो तर भक्त हा सावध राहून त्या आनदाचा उपभोग घेतो, असें ज्ञानी आणि भक्त याना मिळणाऱ्या मोक्षाचे वेगवेगळे स्वरूप महानुभावानी वर्णिलें आहे.

जीवन्मुक्तीचे उल्लेख मराठी ग्रंथांमध्ये मुकुंदराजाच्यापासून टिळकाच्यापर्यंत सर्वांनी केले आहेत. गीतेवरील टीकाग्रंथातून किंवा अन्यत्र ज्ञानी, योगी, भक्त, साक्षात्कारी, स्थितप्रज्ञ, त्रिगुणातीत इत्यादींची जी वर्णने येतात ती सारी जीवन्मुक्तांची असतात. ज्ञानोत्तर आमरणान्त आपलें कर्तव्यकर्म निष्कामबुद्धीने करीत राहणारा कर्मयोगी हा जीवन्मुक्तच होय, असा टिळकाचा अभिप्राय आहे.

मराठींतील तत्त्वज्ञानविचार, विशेष आणि मर्यादा : बाराव्या शतकापासून तो आजपर्यंतच्या साडेसातशे-आठशे वर्षांच्या अवधीत मराठीमध्ये तत्त्वज्ञानविषयक जे एकंदर वाङ्मय लिहिले गेलें व त्यामध्ये जे निरनिराळे विचार मांडले गेले त्यांचा धावता आढावा येथवर घेतला. मुकुंदराजांनी विवेकसिंधु हा पहिला मराठी ग्रंथ लिहिला तेव्हा तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रामध्ये अनेक विचारधारा अस्तित्वांत होत्या आणि त्यांपैकी काहींचा परिणाम मराठी तत्त्वज्ञानविचारावर झाल्याचें आपणास प्रारंभापासून आढळून येते. उपनिषदावर आधारलेल्या शांकर तत्त्वज्ञानाचा धागा मुकुंदराजाच्या विचारामध्ये सर्वांत महत्त्वाचा आहे हे स्पष्ट आहे; पण त्याचबरोबर नाथपंथाची विचारसरणि, काश्मिरी शैवपंथातील स्पंद व प्रत्यभिज्ञा ह्या दोन शाखांचें तत्त्वज्ञान, दक्षिणेकडील नायनार-अळ्वार शैवपंथांतील सगुणभक्तीचा सिद्धान्त आणि रामानुजांचे भक्तिविषयक विचार या सर्वांचा परिणाम मुकुंदराजांच्या विचारावर झालेला आहे, असें प्रा कृ. पां. कुलकर्णी यांनी म्हटलें आहे ('विवेकसिंधु', प्रस्तावना, पृष्ठे ८४–८५). ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानामध्ये उपनिषदे, गीता, गौडपादकारिका, योगवासिष्ठ, शांकर तत्त्वज्ञान, काश्मिरी शैवसंप्रदाय व नाथपंथाचें तत्त्वज्ञान अशा सप्तसिंधूचे ओघ एकत्र आले आहेत, असे डॉ. पेंडसे यांनी म्हटलें आहे ('श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान', पृष्ठ ४५१). मुकुंदराज व ज्ञानेश्वर हे शंभर वर्षांच्या अंतराने होऊन गेलेले मराठीमधील तत्त्वज्ञानविषयांतील अगदी प्रारंभीचे ग्रंथकार होत. ह्या दोघांचीहि गुरुपरंपरा नाथसंप्रदायाची पण थोडीशी भिन्न होती. दोघांच्याहि विचारांवर शांकर तत्त्वज्ञानाचा मोठा परिणाम झालेला होता आणि त्या दोघानीहि अद्वैतसिद्धान्ताचे प्रतिपादन केले आहे. मुकुंदराजांवर ज्याचा परिणाम झाला असें प्रा. कृ. पां. कुलकर्णी, म्हणतात त्यांपैकी नाथसंप्रदायाचा विशेष वेगळा असा काही ठसा त्याच्या ग्रंथांत दिसत नाही आणि काश्मिरी शैवसंप्रदाय, नायनार-अळ्वार पंथ व रामानुजसंप्रदाय ह्या तिहींचाहि परिणाम प्रागुख्याने भक्तीबाबत आहे असें ते म्हणतात, पण त्या मानाने भक्तिविषयक विवेचनास विवेकसिंधूमध्ये प्राधान्य मिळालेले दिसत नाही. उपनिषदांतील वचनाचा आधार घेऊन शंकराचार्यांच्या पद्धतीने केलेले अद्वैताचें प्रतिपादन हाच त्यातील प्रमुख विषय आहे. अध्यात्मातील हे सिद्धान्त मराठीमध्ये प्रथमच व्यवस्थितपणे माडून दाखविले हेंच मुकुंदराजांचे खरें कार्य आहे ज्ञानेश्वरांच्या ग्रंथांत नाथसप्रदायाचा ठसा शून्यवाद आणि कुडलिनीजागृतीचे विशेष विस्ताराने वर्णन एवढ्यापुरता आहे, इतर तत्त्वज्ञानविषयक विचारावर तो विशेषत्वाने नाही. उपनिषदे, गीता, गौडपादकारिका व योगवासिष्ठ यांतील एकूण अध्यात्मविचार ज्ञानेश्वरांनी अखेर शंकरांना अनुसरूनच माडलेला आहे हे ध्यानांत घेतले, तर तत्त्वज्ञानविषयक विचारप्रणालीच्या दृष्टीने एक शंकरांचा उल्लेख केल्यावर इतर ग्रंथांचा निराळा निर्देश करण्याचें तादृश कारण राहत नाही शांकर तत्त्वज्ञान, त्यात गीतेच्या आधाराने घातलेली भक्तीची भर व नाथपथांतील योगमार्ग असे तत्त्वज्ञानविचाराचे प्रमुख घटक ज्ञानेश्वराच्या वाङ्मयांत दिसतात असेंच अखेरीस म्हणणे प्राप्त होते. ज्ञानेश्वरानंतर सुमारे अडीचशे वर्षे तत्त्वज्ञानविषयक महत्त्वाचा ग्रंथ मराठींत लिहिला गेला नाही आणि तेवढ्या कालांत ज्ञानेश्वरांना मराठींत एवढे मोठें स्थान प्राप्त झालें होते की, त्यानंतरच्या बहुतेक ग्रंथकारावर ज्ञानेश्वरीची छाया दिसून येते. एकनाथांनी आपले तत्त्वज्ञानविषयक विचार ज्ञानेश्वरांच्या अनुकरणानेच व्यक्त केले; फक्त गीतेऐवजी त्यांनी टीका लिहिण्यासाठी भागवत एकादशस्कंधाची निवड केली एवढेंच. नाथपथांतून आलेला योगविचार 'ध्यान' या नांवाने एकनाथी भागवतांत आलेला आहे; पण त्यांच्या प्रतिपादनांत ज्ञानेश्वरांचा जिव्हाळा नाही आणि एकनाथांनी त्या विचारास भक्ति किंवा ज्ञान यांच्याइतके महत्त्व दिलेले नाही. ज्ञानेश्वरांचे अनुकरण केल्याने एकनाथांचा अध्यात्मविचार शाकर तत्त्वज्ञानाच्या पद्धतीनेच राहिला, फक्त भागवताचा आधार घेतल्याने भक्तीचा रंग अधिक गडद झाला. समर्थांनी तत्त्वज्ञानविषयक सर्व प्रश्नांचा परामर्श दासबोधांत घेतलेला नसला तरी त्यानी अद्वैत व भक्ति यांचें विवेचन भरपूर केलें आहे आणि नवविधा भक्तीच्या विवेचनास तर एक संपूर्ण दशक दिला आहे. वामनानी ज्ञानेश्वरांवर काही स्थळी व निर्गुणाच्या निमित्ताने शंकराचार्यांवर अनेक स्थळी टीका केली असली, तरी अद्वैतसिद्धान्त व सगुणभक्ति हेच त्याचे प्रतिपादनाचे प्रमुख विषय होते. ते त्यांनी थोड्या निराळ्या पद्धतीने माडले एवढेंच. कुंडलिनीजागृतीस 'हठयोग' हे नांव देऊन वामनांनी त्याला गौण ठरविले आणि अष्टांगयोगाला त्यांनी मान्यता दिली; पण भक्तीइतके महत्त्व दिले नाही. उपनिषदादि ग्रंथांतून निरनिराळ्या वचनांचे आधार आपल्या विवेचनामध्ये वामनांनी जागोजाग घेतलेले असले आणि गीतेवर टीका लिहिलेली असली तरी त्याच्या प्रतिपादनावर भागवताची छाया फार मोठी आहे. गीतेतील श्लोकांचा अर्थहि त्यांनी काही स्थळी भागवताच्या अनुसरणाने लावलेला आहे. अशा प्रकारें ज्या भागवताचा परिणाम भक्तीच्या नवविध प्रकारांचा केवळ निर्देश करण्यापुरता मुकुंदराजांवर होता आणि ज्ञानेश्वरांवर तो परिणाम एवढा बेताचा होता की, त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत आढळणाऱ्या प्रमुख सात प्रवाहांमध्ये भागवताचा अन्तर्भाव करावयास हवा अशीहि आवश्यकता डॉ. पेंडसे यांना वाटली नाही, त्या भागवताचा एकंदर प्रभाव एकनाथांनी एकादशस्कंधावर स्वतंत्र टीका लिहिल्यामुळे व वामनांनी त्याचा बऱ्याच स्थळी आधार घेतल्यामुळे, विवेकसिंधूपासून यथार्थदीपिकेच्या काळापर्यंत कितीतरी पटींनी वाढला. नाथपंथाच्याद्वारा आरंभीच्या काळांत निर्माण

झालेला अष्टांगयोगाचा प्रभाव त्या मानाने उत्तरोत्तर कमी होत गेला. मुकुंदराज व ज्ञानेश्वर यांच्या दृष्टीने तत्त्वज्ञानाचे एक प्रभावी प्रवक्ते म्हणून शंकराचार्यांना जें स्थान होतें तेच एकनाथाच्या काळांत ज्ञानेश्वरांना आणि रामदासाच्या काळात ज्ञानेश्वर-एकनाथाना मराठीत प्राप्त झाले आणि त्यामुळे त्यांच्या पुढच्या काळांत लिहिल्या गेलेल्या तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथामध्ये अध्यात्मांतील प्रश्नाचें विवरण करतांना शंकर-रामानुज आदि आचार्यांकडे किंवा त्यांच्या पूर्वीच्या उपनिषदादि श्रुतिग्रंथांकडे न वळतां ज्ञानेश्वर-एकनाथांच्या अनुकरणाने आपले त्याविषयीचे सिद्धान्त माडण्याची प्रथा रूढ होऊन गेली. रामदास-वामनानतरच्या काळांत मराठीत अद्वैत व भक्ति ह्या दोन विषयाचाच ऊहापोह केला गेला. त्यांच्यापूर्वीच्या काळांतदेखील या प्रवाहाला अपवाद असा एकच आढळतो व तो म्हणजे महानुभावाच्या द्वैतावर आधारलेल्या तत्त्वज्ञानाचा; पण त्यानी भक्ति सागितली आहेच. मुकुंद-राजानतर व ज्ञानेश्वरांच्यापूर्वी महानुभावांचें हें तत्त्वज्ञान महाराष्ट्रात जन्माला आले आणि त्याचा पुरस्कार करणारी पुष्कळ ग्रंथरचनाहि झाली; पण ती निर्माण झाल्यापासून केवळ शभर वर्षांच्या आंतच त्या तत्त्वज्ञानाचे दरवाजे इतराना बंद झाल्याने पुढच्या काळातील मराठी तत्त्वज्ञानविचारावर त्यांच्या द्वैतवादी विचारसरणीचा कोणताहि दृश्य असा परिणाम झाला नाही आणि सर्वत्र एक अद्वैताचीच छाप राहिली. एकंदरींत प्राचीन काळच्या उपनिषदांपासून तों शंकर-रामानुज आदीच्या भाष्यग्रंथांपर्यंत तत्त्वज्ञानविचारांची एक अत्यंत समृद्ध अशी परंपरा पाठीशी असून आणि तीमध्ये नाना आचार्यांनी नाना मते व विचार प्रगट केले असून, अखेर त्यांतील अद्वैत व भक्ति हे दोनच विचार मराठीत टिकून राहिले. तत्त्वज्ञानांतील इतर अनेक विचारधारा एकतर उपेक्षित राहिल्या किवा त्यांचा विचार अधूनमधून कोणी केला असला तरी त्या मूळ धरूं शकल्या नाहीत. त्याचप्रमाणे तत्त्वज्ञानविषयक अनेकानेक ग्रंथ सस्कृतमध्ये झाले असून अखेर त्यांपैकी गीता व भागवत ह्या दोन ग्रंथांचाच प्रभाव मराठीत राहिला आणि इतर ग्रंथांचा परामर्श घेण्याची प्रवृत्तीदेखील उत्तरोत्तर कमी होत गेली असे आढळून येते. इंग्रजी अमला-नंतर अर्वाचीन काळामध्ये मराठीत जें तत्त्वज्ञानविषयक लेखन झाले त्यातहि सर्वत्र अद्वैताचेंच मडन झालेले आहे. त्याच्या विवेचनाची सारी दिशाहि एक टिळकांच्या गीतारहस्याचा काही प्रमाणांत असलेला अपवाद सोडला तर जुन्या पद्धतीची राहिली आहे. टिळकांनी आपल्या विवेचनांत प्राचीन संस्कृत ग्रंथाचा व आधुनिक पाश्चिमात्य विचाराचा परामर्श घेतलेला आहे. अद्वैतापेक्षा कर्मविषयक विवेचनांत टिळकांचा प्रभाव फार मोठा राहिला आणि त्यांच्यानतरच्या काळामध्ये तत्त्वज्ञाना-बद्दल व विशेषतः गीतेबद्दल लिहिताना निष्कामकर्माचे महत्त्व कोणाला डावलतां आलेलें नाही; पण हे खरे असलें तरी भक्तीचा विचार मराठीमध्ये पूर्वीइतकाच आजहि प्रभावी आहे हें अव्वल इग्रजीतील मौनीस्वामी आदीचे लेखन, न्या. रानडे यांचे धर्मविषयक विचार किंवा संत गुलाबराव महाराज यांचें तत्त्वज्ञान यांवरून स्पष्ट दिसते.

मराठी तत्त्वज्ञानविचाराच्या सातशे-आठशे वर्षांच्या वाटचाली-तील आणखीहि काही विशेष जातांजातां सहज सांगण्यासारखे आहेत. सामान्य जनांना दुर्लभ झालेला संस्कृतमधील अध्यात्मविचार मराठीत आणला, निवृत्तीचा पुरस्कार केला तरी संन्यास सार्वत्रिक केला नाही, सगुण आणि निर्गुण किवा हरि आणि हर या दोहोंच्या उपासनाचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न केला, शैव आणि वैष्णव या दोन मतांत उत्तरेकडे आणि त्याहून अधिक प्रमाणात दक्षिणेकडे जे शत्रुत्व उत्पन्न झाले होतें ते मराठीत येऊं दिलें नाही. शैवांच्या कालमुख अथवा कापालिक आणि वैष्णवांच्या राधाकृष्ण पथाप्रमाणे अघोरी किंवा बीभत्स मतांच्या प्रसारास वाव मिळू दिला नाही. जाखाई, जोखाई किंवा मरीआई अशा क्षुद्र देवतांच्या उपासनेकडून राम, कृष्ण, विठ्ठल अशा श्रेष्ठ दैवतांच्या उपासनेकडे समाजाची प्रवृत्ति वळविली, किंवा भक्ति हें अत्यंत सुलभ साधन आबालवृद्ध सामान्य जनापर्यंत नेऊन पोचविलें, अशा काही गोष्टी मराठीतील आध्यात्मिक वाङ्मयाच्या व पर्यायाने तत्त्वज्ञानविचाराच्या जमेच्या म्हणून दाखवितां येतात. त्याचबरोबर या विचारांतील काही मर्यादाचीहि तीव्रतेने जाणीव होते. एक विशेष मर्यादा जाणवते ती अशी की, तत्त्वज्ञानाच्या मांडणीला तर्कशुद्ध विवेचनाचें जें अधिष्ठान द्यावयास हवें ते देण्याचा प्रयत्न आढळत नाही. मराठी संतांच्या ग्रंथांतून अध्यात्म-विषयक सिद्धान्त केवळ सांगितलेले असतात, ते सिद्धान्त पद्धतशीर रीतीने माडून दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला नसतो. इतर शास्त्रांतील ज्ञानाशी तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांचा मेळ बसला पाहिजे, निदान त्या दोहोत विरोध येतां कामा नये, त्या दृष्टीने तत्त्वज्ञानांतील विचार वारंवार तपासून पाहिले पाहिजेत, हें मराठी ग्रंथकारांच्या मनांत कधीहि आलेले नाही; एवढेच नव्हे तर, आपण जे तत्त्वज्ञान सांगतों त्यांतील निरनिराळ्या सिद्धान्ताचा परस्परांशी सुसंवाद राहिला पाहिजे इकडेहि त्याचे लक्ष कधी जात नाही. निर्गुण ब्रह्म आणि सगुण ईश्वर, जीवाचे ब्रह्मस्वरूपत्व आणि त्याच्या ठायी असणारी अविद्या, कर्मयोग आणि सन्यास, सर्वांभूती एक आत्मा हा सिद्धान्त आणि धार्मिक-सामाजिक विषमता, प्रारब्धवाद आणि आत्मस्वातंत्र्य आदि परस्परविरोधी भासणाऱ्या गोष्टीचा काही मेळ घातला पाहिजे ही जाणीव कोठेहि दिसत नाही. आपल्या आधी माडल्या गेलेल्या एखाद्या सिद्धान्ताबद्दल मराठीतील लेखकांच्या मनांत कधीहि, कोणत्याहि स्वरूपाची शंका उद्‌भवलेली दिसत नाही, किंवा तशी ती आली असली तरी त्यांनी तिचा उच्चार केलेला नाही. तत्त्वज्ञानाबद्दलच्या मूलभूत स्वरूपाच्या शंका तर त्यांना कधी आलेल्याच नाहीत. शंकाच कधी निर्माण न झाल्याने तिचे तर्कशुद्ध रीतीने निराकरण करण्याचा प्रसगहि कधी उद्‌भवला नाही. तर्कशुद्ध पद्धतीने विषय माडण्याचा काहीसा प्रयत्न वामनपंडितांनी केलेला दिसतो किवा रामदासांच्या विचारांमध्ये काही वेळां तर्काला स्थान देण्याची खटपट दिसते; पण हे केवळ अपवाद होत. भास्करभट्ट बोरीकर व पं. विश्वनाथ बाळापूरकर ह्या महानुभाव लेखकांच्या ग्रंथात अद्वैतसिद्धान्तावर तर्कदृष्ट्या फार चांगले आक्षेप घेतलेले दिसतात; पण ती प्रवृत्ति जोपासण्याचा प्रयत्न झालेला आढळत नाही आणि अद्वैत मानण्यामधील विसंगति त्याच्या ध्यानांत आली असली, तरी त्याच्या पंथाच्या तत्त्वज्ञानातील विसंगतीकडे त्यांचें तितकेंच लक्ष गेलें होतें असें आढळत नाही. या सर्वांचें एक प्रमुख कारण असें आहे की, तत्त्वज्ञान हा एक शुद्ध ज्ञानाचा विषय आहे व तो आपण विवेचकबुद्धीने हाताळा-वयाचा आहे ही भूमिकाच मराठी ग्रंथकारांनी कधी घेतलेली नाही. मोक्ष हें साध्य, त्यासाठी वैराग्य वा भक्ति असें काही साधन आणि या परमार्थसाधनेची काही तात्त्विक सामग्री म्हणून अध्यात्मविषयक काही ठराविक सिद्धान्त आपल्या ग्रंथांतून सांगणें हीच तत्त्वज्ञानाचा विचार करण्याची एक ठरून गेलेली पद्धति होती. त्यामुळे शुद्ध तत्त्वजिज्ञासेंतून

केलेला तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचा शोध मराठीत आढळत नाही. भारतीयानी तत्त्वज्ञान हा विषय केवळ चिकित्सेचा कधी मानला नाही, तर तो त्यांनी प्रत्यक्ष अनुभवाचा, जीवनांत उतरविण्याचा विषय मानला, असें तत्त्वज्ञानाकडे पाहण्याच्या भारतीयाच्या दृष्टिकोणाचे एक वैशिष्ट्य एम्. हिरियण्णा यानी सागितले आहे. हा विशेष महत्त्वाचा आहे आणि मराठी सताच्या ग्रथात व जीवनांत सर्वत्र तो दिसतो; पण आध्यात्मिक विचारात तर्क हा अप्रतिष्ठित आहे असे मानल्यामुळे आणि केवळ श्रद्धेवर अधिक भर दिल्यामुळे तर्कशुद्ध व सुसंगत असा तत्त्वज्ञानविचार निर्माण होण्यास बरीच मर्यादा पडली. मराठीत हें विशेषत्वाने घडले आहे असे वाटतें. याच्याबरोबरच तत्त्वज्ञानाशी निगडित अशा काही विषयाचा ऊहापोह मुळीच न झाल्याने आणखीहि काही उणिवा उत्पन्न झालेल्या दिसून येतात. मनुष्याला ज्ञान प्राप्त होण्याची साधने कोणती व प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाची यथार्थता ठरविण्यासाठी कोणती प्रमाणे मानावीत, हा ज्ञानशास्त्राचा विचार तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. सस्कृतात न्यायदर्शनामध्ये तो विशेषेकरून आला आहे; पण मराठीत हा विचार कोठेहि आलेला नाही अध्यात्माच्या क्षेत्रात अधिकारी पुरुषाचा शब्द हाच प्रमाण आहे ही समजूतच याला प्राधान्याने कारण आहे. नीतिमूल्यांचा चिकित्सक दृष्टीने केलेला विचारहि मराठीत आढळत नाही. धार्मिक किंवा पारमार्थिक मूल्यांखेरीज दुसरें कोणते मूल्य मानण्याची आवश्यकता न वाटल्याने धार्मिक मूल्यें व नैतिक मूल्ये ही मराठीत एकरूप झाली आणि स्वतन्त्र कार्याकार्यविचार कधी झाला नाही अगदी अलीकडच्या काळांतील टिळकाचें गीतारहस्य किंवा त्यासारखे इतर काही ग्रंथ हे अर्थात् याला अपवाद मानावे लागतील.

वैदिक तत्त्वज्ञानातील विचारांचा परमोच्च आविष्कार उपनिषदांत दिसतो. उपनिषदातील निरनिराळ्या विचारांची एकवाक्यता करण्यासाठी ब्रह्मसूत्राची रचना झाली आणि गीतेतील तत्त्वज्ञान मांडले गेलें तेहि भिन्न-भिन्न विचारप्रणालीचा काही समन्वय साधण्याच्या दृष्टीनेच. त्यानतरच्या काळात निरनिराळ्या सूत्रग्रंथांची व षड्दर्शनाची जी रचना झाली त्यांनी आपली विचारबीजे या प्राचीन ग्रंथांतूनच उचललेलीं आहेत. शकर, रामानुज आदि उत्तरकालीन भाष्यकारांना आपले विचार स्वतन्त्रपणे माडतां आले असते, पण तसे न करतां आपले विचारच प्रस्थानत्रयीत अभिप्रेत आहेत असें दाखविण्याचा मार्ग त्यांनी पत्करला. त्या आचार्यांनी घालून दिलेली ही प्रथा मराठीने स्वीकारली आणि अगदी अर्वाचीन काळांतील लो. टिळक किंवा डॉ. रा द. रानडे यांच्यापर्यंत ती चालू राहिलेली आहे मराठीतील तत्त्वज्ञानपर निम्मेअधिक ग्रंथ टीकापर किवा अनुवादपर आहेत आणि जे असे नाहीत म्हणून स्वतंत्र म्हणावयाचे ते कोणत्या तरी जुन्या ग्रथांचा आधार घेणारे आहेत. मराठी भाषेच्या प्रारंभापासून पुढील सहा-सातशे वर्षांच्या अवधीत एखादा पंथ किंवा एखादा थोर तत्त्वज्ञ यांच्या विचारसरणीचा चिकित्सक व सडेतोड परामर्श घेणारा एकदेखील ग्रंथ मराठीत निर्माण झाला नाही. प्राचीन उपनिषदांतील स्वतन्त्र व मुक्त विचाराचें स्फुरण आणि उत्तरकालीन भाष्यग्रंथांतील तर्कशुद्ध युक्तिवाद करण्याचा प्रयत्न या दोहोंचा संगम मराठीत झाला असता तर तत्त्वज्ञानविचारामध्ये केवढी अमोल भर पडली असती ! स्वतन्त्र प्रज्ञेचा असा आविष्कार पाश्चिमात्य देशात गेल्या पांच-सहाशे वर्षांत झाला; पण आपल्याकडे तसें काही झाले नाही. परंपरागत विचाराच्या चाकोरीबाहेर न जाण्याची प्रवृत्ति, बुद्धिप्रामाण्यापेक्षा शब्दप्रामाण्यावर अधिक भर आणि केवळ श्रद्धेचें वाढतें महत्त्व यांमुळे मराठींतील सारा तत्त्वज्ञानविचार एका ठराविक ठशाचा झाला आणि शतकानुशतकें त्याच त्या विचारांच्या आवर्तांत फिरत राहिला. व्यापक दृष्टीने विचार केला तर तत्त्वज्ञान म्हणजे काही केवळ पारमार्थिक मोक्षसाधनेचा विचार नव्हे. मानवी जीवनाच्या विविध अंगांमध्ये काही आन्तरसुसंगति शोधण्याचा प्रयत्न करणारें आणि भिन्न-भिन्न ज्ञानशाखातील विचाराचा काही व्यापक मेळ घालू पाहणारे असें तें एक शास्त्र आहे. निरनिराळ्या शास्त्रातील एखाद्या समाजाच्या ज्ञानामध्ये जर वर्षानुवर्षे कोणत्याहि प्रकारची भर पडली नाही तर तत्त्वज्ञानविचारहि स्थिरावल्यासारखा होतो. गेल्या सहा-सातशे वर्षांत मराठीत तेच झाले. मानवी बुद्धि नवनवे प्रदेश आक्रमीत जाते आणि ज्ञानाच्या कक्षा अधिकाधिक रुंदावत जातात, तेव्हा तत्त्वज्ञानविचारालाहि नवे धुमारे व नवे अंकुर फुटतात. आज पाश्चिमात्य देशांत तसें झालेलें आपण पाहतो, मराठीत आजवर ते होऊं शकले नाही; पण यापुढच्या काळांत तरी ते व्हावयास हवें. तसें झालें तरच एवढी प्राचीन व उज्ज्वल परंपरा लाभलेल्या मराठी तत्त्वज्ञानविचाराला नवी दिशा व नवें तेज लाभूं शकेल.

आधुनिक काल : इसवी सन १८१८ मध्ये स्वातंत्र्याचा अस्त झाला तेव्हा महाराष्ट्रातील तत्त्वज्ञानविचार अगदी निकृष्ट अवस्थेस येऊन पोचला होता. परंपरेने जुने विचार चालत आले होते, पण त्याच्या ठिकाणी नवी चेतना उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य नव्हतें. इंग्रजी राजवटीमुळे जगांतील नवीन विचारांशीं भारताचा परिचय होऊं लागला आणि त्यामुळे तत्त्वज्ञानाचें क्षेत्र व्यापक होऊन विचाराना नवीन दिशा प्राप्त झाली. या काळांतील बहुतेक बुद्धिमान् व्यक्तींचें जीवन राजकीय स्वातंत्र्य व सामाजिक सुधारणा यांच्यासाठी झगडण्यांत गेलें. त्यांनी केलेल्या राजकीय व सामाजिक विषयांवरील लेखनामध्येच अर्वाचीन काळांतील महाराष्ट्राचा तत्त्वज्ञानविषयक विचार शोधावा लागतो. आध्यात्मिक विषयावरील ग्रंथांमध्ये तो शोध तितका लागत नाही.

एकेश्वरवादी प्रवृत्ति व उदारमतवाद : इंग्रजी राजवटीच्या प्रारंभीच्या काळांत दोन प्रमुख विचारप्रवाह उत्पन्न झाले : जुन्या परंपरेला चिकटून राहणारा पुराणमताभिमानी हा एक आणि नेमस्त, उदारमतवादी व सुधारणेचा पुरस्कर्ता हा दुसरा. या दुसऱ्या विचारप्रवाहाची प्रेरणा पश्चिमेकडून आलेली होती. मुंबईचे गव्हर्नर, माउंट स्टुअर्ट एल्फिन्स्टन व बाळशास्त्री जांभेकर (१८१२–१८६४) हे दोघे या दुसऱ्या प्रगतिशील विचारसरणीचे प्रवर्तक होत. यांतूनच पुढच्या पिढीतील प्रार्थनासमाजाची चळवळ व नवजागृतीचा निदर्शक असा सामाजिक उदारमतवाद निर्माण झाला. एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धांत बगालमध्ये झालेल्या विचारजागृतीने भारताच्या इतर प्रांतांमधील पुढील जागृतीचा एक साचा घालून दिला महाराष्ट्रातहि प्रामुख्याने तसेंच घडून आलें; पण या वैचारिक जागृतीचा उगम व तिचें पुढील स्वरूप यामध्ये महाराष्ट्राचें निराळेपणहि प्रकट झाले.

बाळशास्त्री जाभेकरांचे प्रारंभीचे प्रयत्न व प्रार्थनासमाजाची चळवळ या दोहोमधील दुवा म्हणजे दादोबा पांडुरंग तर्खडकर (१८२४–१८८२) हे होत. ते वेदान्तमतानुयायी होते; पण त्यांच्या विचारांवर

इमॅन्युअल स्वेडनबर्ग (१६८८–१७२२) यांचा फार परिणाम झाला होता. बुद्धिवादावर अधिष्ठित अशा धार्मिक व सामाजिक विश्वधर्माचे (युनिव्हर्सॅलिझम) ते पुरस्कर्ते होते. प्रार्थनासमाजाच्या तत्त्वांना आकार देण्याचें काम प्रामुख्याने न्यायमूर्ति रानडे (१८४२–१९०१) आणि डॉ. भांडारकर (१८३७–१९२५) यांनी केलें. ब्राह्मणेतरांमधील सामाजिक व धार्मिक जागृतीचा पहिला आविष्कार म्हणजे महात्मा ज्योतिबा फुले (१८२७–१८९०) होत. त्यांनी प्रार्थनासमाजाच्या तत्त्वज्ञानाचा अंगीकार केला होता. विश्वाचा निर्माणकर्ता असा ईश्वर मानण्यावर त्यांचा विशेष भर होता. कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे (१८७३–१९४४) यानी बहुजनसमाजामध्ये प्रार्थनासमाजाच्या तत्त्वांचा प्रसार करण्याचें कार्य अधिकृत प्रचारक या नात्याने कित्येक वर्षे केलें. प्रार्थनासमाजाचा एकेश्वरवाद व ख्रिस्ती धर्माचें तत्त्वज्ञान यांचा दुवा साधण्याचा प्रयत्न नेहेमिया नीलकंठ गोऱ्हे (१८२५–१८९६) यांनी केला.

पाश्चिमात्य विचारांच्या संसर्गामधून आणखी एक उदारमतवादी विचारप्रणाली उत्पन्न झाली आणि तिचा भारतांतील एकेश्वरवादी प्रवृत्तीशी फार निकटचा संबंध होता. जेरेमी बेंथॅम, जे. एस्. मिल्ल, हर्बर्ट स्पेन्सर यांच्या ग्रंथांमुळे तिचा उद्‌भव झाला. मनुष्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचें मूल्य आणि समाजामध्ये एक स्वतंत्र घटक म्हणून जगण्याचा व्यक्तीला असलेला अधिकार याविषयीची अधिक खोल अशी जाणीव या उदार-मतवादी विचारसरणीमुळे उत्पन्न झाली. सरदार गोपाळ हरि देशमुख तथा लोकहितवादी (१८२३–१८९२) यांची मनुष्याची आन्तरिक बुद्धिवादी प्रवृत्ति व व्यक्तीचा स्वातंत्र्यावरील अधिकार यांवर श्रद्धा होती. हा एल्फिन्स्टनचा वारसा होता. तत्त्वज्ञान व विचारपद्धति यांबाबत लोकहितवादीनी प्रार्थनासमाजाचें अनुकरण केलें. सामाजिक सुधारणेसाठी आवश्यक अशी धर्मतत्त्वांची मांडणी त्यांनी केली. त्यांच्या नीतिविषयक विचारांमध्ये उपयुक्ततावादाची छटा आढळते. श्री. गोपाळ गणेश आगरकर (१८५६–१८९५) यांनी स्पेन्सर, मिल्ल व मोर्ले यांनी मांडलेल्या तत्त्वांच्या अनुरोधाने हिंदुसमाजाची सुधारणा करण्याचा प्रयत्न केला. त्यांचा तत्त्वज्ञानविषयक दृष्टिकोण अनुभव-वादी व अनुभवसत्तावादी होता. त्यांची ज्ञानमीमांसा ही वरीचशी प्रत्यक्ष-घटनावाद व अज्ञेयवाद यांवर आधारलेली होती आणि त्यांचें नीतिशास्त्र मिल्लच्या उपयुक्ततावादाशी मिळतेजुळतें होतें. सर्वव्यापक असे एक सत्तत्त्व ते मानीत, म्हणजेच त्यांनी अद्वैताचा स्वीकार केला होता; पण हें त्यांचें करणे त्यांच्या अज्ञेयवादाशी तर्कदृष्ट्या सुसंगत नव्हतें. व्यक्तीचें ऐहिक सुखसंवर्धन हे त्यांचें ध्येय होते आणि मनुष्याचा सर्वांगीण विकास होण्याच्या दृष्टीने त्यानी धर्मनिरपेक्ष समाजसुधारणेचा पुरस्कार केला. नामदार गोपाळ कृष्ण गोखले (१८६३–१९१५) हे उदारमतवादाचे भारतातील सर्वश्रेष्ठ उद्‌गाते होत. विचारदृष्ट्या ते न्या. रानडे व आगरकर या दोघांच्या मध्यावर होते. उत्तरवयामध्ये ते पहिल्याइतके अज्ञेयवादी न राहतां जास्त धार्मिक प्रवृत्तीचे झाले.

जुन्या विचारांना उजाळा व नव्या विचारांचें स्वागत : परंपरागत तत्त्वज्ञानाला नवीन उजळा देण्याचे प्रयत्न इंग्रजी राजवटीच्या काळांत होत राहिले. श्री. वि. वा. गोखले तथा विष्णुबुवा ब्रह्मचारी (१८२५–१८९२) हे असा प्रयत्न करणाऱ्यांमधील पहिले होत. त्यांनी पुनश्च वेदांचा आश्रय घेण्याची हाक दिली आणि अनुभवावर आधारलेल्या धर्माचा पुरस्कार केला. १८६७ मध्ये त्यांनी मांडलेलें सामाजिक तत्त्वज्ञान वेदान्तिक अद्वैतवादावर आधारलेलें आहे; मात्र त्यांतील बऱ्याच कल्पना केवळ स्वप्नसृष्टींतच शोभणाऱ्या आहेत. श्री. महादेव शिवराम गोळे (१८५८–१९०७) यांनी उत्क्रांतिवादामधील काही विचार स्वीकारले होते. पाश्चिमात्य समाज हा उत्क्रांतिदृष्ट्या खालच्या पायरीवर आहे तर हिंदुसमाजामध्ये उत्क्रांतीच्या निरनिराळ्या अवस्था दृष्टीस पडतात, असें त्याचें मत होतें. सत्त्वगुणयुक्त असे ब्राह्मण हे सर्वांत वरच्या पायरीवर पोचलेले आहेत असें ते मानीत. गोळे यांना उपयुक्ततावाद प्रथम मान्य नव्हता; पण सुधारणेला दिशा देणारें एक तत्त्व या दृष्टीने पुढे त्यांनी त्याचा स्वीकार केला.

रामकृष्ण परमहंस व स्वामी विवेकानंद यांच्या उदयामुळे प्राचीन हिंदु तत्त्वज्ञानाच्या नव्या जागृतीला मोठेंच सामर्थ्य प्राप्त झालें. विशेषें-करून १९१५ मध्ये लो. टिळकांचें गीतारहस्य प्रसिद्ध होण्यापूर्वीच्या काळांत विवेकानंदांच्या ग्रंथांनी महाराष्ट्रांत सर्वदूर फार मोठें चैतन्य उत्पन्न केले. लो. बाळ गंगाधर टिळक हे प्रखर राष्ट्रवादी नेते आणि भारतीय तत्त्वज्ञान व प्राचीन इतिहास यांचे गाढे अभ्यासक होते. त्यांनी आपल्या गीतारहस्यांत अद्वैतवेदान्तावर आधारलेल्या ज्ञानमूलक भक्तियुक्त कर्मयोगाचा पुरस्कार केला. वें विनायक दामोदर सावरकर (१८८३–१९६६) हे हिंदुसमाजांतील युयुत्सु मनोवृत्तीचे प्रतिनिधि होते. तत्त्वज्ञानदृष्ट्या स्पेन्सरच्या कल्पनेशी जुळणाऱ्या अज्ञेयवादाचा स्वीकार त्यांनी केला होता. अविश्ववादी अद्वैतवेदान्तावर आपल्या नीति-शास्त्राची उभारणी करण्याकडे त्यांचा कल होता. सामाजिक व धार्मिक सुधारणेविषयीचे त्याचे विचार बुद्धिप्रामाण्य व उपयुक्ततावाद यांवर आधारलेले आहेत.

परंपरागत तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणारे काही साधुसंतहि अर्वाचीन काळात महाराष्ट्रामध्ये झाले आहेत. गणपत रावजी गोदवले-कर तथा श्रीगोदवलेकर महाराज (१८४४–१९३३) हे निर्गुण ब्रह्म मानणारे होते. त्या निर्गुणांतून हे सारे भूतजात आविर्भूत झाले असून सारें जगत् हे त्या परब्रह्माच्या दैवी आनंदाचाच एक आविष्कार होय, अशी त्यांची धारणा होती. नामभक्तीवर त्यांचा विशेष भर होता. गुलाब गोंदू मोहोड तथा श्रीगुलाबराव महाराज (१८८१–१९१५) हे आपल्या अद्वैतास रसाद्वैत किंवा भागवताद्वैत म्हणत असत आणि त्या अद्वैताशी त्यांनी मधुराभक्ति किंवा गोपीभाव याची सांगड घातली होती.

भारतीय व पाश्चिमात्य विचारांच्या समन्वयाचा प्रयत्न : पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळांत बऱ्याच विचारवंताच्या असें ध्यानांत आलें की, परंपरागत विचारांचा तिरस्कार करण्याचें कारण नाही; तसेंच आंधळेपणाने त्यांचा स्वीकार करणेंहि योग्य नाही. यांतूनच जुन्या विचारांची नवीन दृष्टीने मांडणी करण्याचे काही प्रयत्न झाले. श्री. शंकर रामचंद्र राजवाडे (१८७९–१९५१) यांच्या एकंदर विचार-सरणीचा केंद्रबिंदु द्विध्रुव तत्त्वाचा सिद्धान्त होता. डेक्कन कॉलेजमधील प्राध्यापक एफ्. डब्ल्यू. बेन यांचा त्यांच्यावर बराच परिणाम झाला होता. ॲरिस्टॉटलने सांगितलेली प्रकटता म्हणजे भारतीय तत्त्वज्ञानां-तील प्रकृति, तर त्याने सांगितलेली संभाव्यता म्हणजे पुरुष होय असें सांगून, विकसनशील अशा केवलतत्त्वाची कल्पना त्यांनी मांडली. सामाजिक तत्त्वज्ञान व नीतिशास्त्र यांबाबत त्यांनी नीतीचें अनुकरण

केलें. प्रा. वामन मल्हार जोशी (१८८३–१९४३) यानी आगरकराच्या अज्ञेयवादाच्या माडणीत फेरफार करून तो सौम्यपणे पुन्हा मांडला. जोशी यांच्या मताने, विश्वाच्या बुडाशी असलेले तत्त्व विवेचक बुद्धीला अगम्य असले तरी ते तत्त्व जाणून घेण्याची मानवी अत.करणामध्ये जी एक प्रवल प्रेरणा आहे तीवरून त्या अज्ञेयाच्या अस्तित्वाचे अनुमान करता येते. टिळकांचा अद्वैतसिद्धान्त त्यानी मान्य केला नाही. मनुष्याची नीतिविपयक अन्त प्रेरणा ही त्याच्या नीतिविपयक आचाराला दिशा देते असें त्यांचे म्हणणे होते. एक प्रकारच्या आदर्शवादी उपयुक्तता-वादाचा त्यानी स्वीकार केला आहे. श्री. केशव लक्ष्मण दप्तरी (१८८२–१९४३) यानी विकासवाद, बुद्धिप्रामाण्य व कर्मयोग यांच्या आधाराने परपरागत विचारांची मांडणी करून दाखविली. सर्वत्र एकच चैतन्यतत्त्व भरून राहिलें असून अतिम केवल तत्त्वाच्या ठायीच कर्म-प्रेरणा आहे, असें त्यांचें मत होते. त्याचे नीतिशास्त्र अद्वैततत्त्वज्ञानावर उभारलेलें आहे. ज्यांतून सुख निर्माण होते तेच नीतिदृष्टचा चांगले किंवा श्रेय अशी त्यांची धारणा असून, 'महाजनो येन गत. स पन्था.' या तत्त्वाचाहि स्वीकार त्यांनी केलेला आहे. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर (१८८४–१९३७) याना ऑगस्त कॉंत याच्यापासून स्फूर्ति मिळाली होती. अनुभवसत्तावादी मानवधर्म हेच प्राचीन हिंदुधर्माचे खरे स्वरूप आहे असा त्याचा सिद्धान्त आहे. डॉ. भीमराव रामजी आंबेडकर (१८९३–१९५६) हे दलितवर्गाचे पुढारी होते. जॉन ड्यूईप्रमाणे त्यांनी उदारमतवाद व लोकशाही यांचा पुरस्कार केला. त्यांची धर्माविपयीची कल्पना निसर्गवादी व मानववादी होती. त्यांनी आपल्या अनेक अनुयायासह बौद्धधर्माचा स्वीकार केला आणि पाश्चिमात्य बुद्धिवाद व उपयुक्ततावाद यांच्या आधारे त्याची नव्याने मांडणी केली. त्यांच्या या नव्या मांडणीमध्ये वुद्धाच्या दु.खकल्पनेला जातिभेदातील विपमते-मुळे उत्पन्न होणाऱ्या दु.खाचे रूप प्राप्त झाले आहे.

नवे विचार, नवीं उत्तरें . मानवेन्द्रनाथ रॉय यांच्या विचारसरणीला महाराष्ट्रांत काही अनुयायी लाभले आहेत. ईश्वरी साक्षात्कारावर भर देणारा आणि अनेक देवदेवता मानणारा अध्यात्मवाद हा भारताचा सदेश होय, ही कल्पना रॉय यांना मान्य नव्हती. ते समन्वयशील मानवता-वादाचे पुरस्कर्ते होते. रॉय यांनी मार्क्सवादांतील काही सिद्धान्त पत्करले नाहीत आणि काही प्रमाणांत त्यांनी उदार मानवतावादाचा अंगीकार केला, त्यामुळे मार्क्सवादापासून निराश होऊन परत फिरलेल्या महाराष्ट्रांतील वऱ्याच विचारवंतांनी रॉय यांची विचारसरणि पत्करली. जे कृष्णमूर्ति याचे थोडेसे अनुयायी महाराष्ट्रांत आहेत. कोणत्याहि परपरागत विचारप्रणालीचा स्वीकार कृष्णमूर्तींनी केलेला नसला, तरी भारतीय तत्त्वज्ञानांतील आत्मसाक्षात्काराला सर्वाधिक महत्त्व देणाऱ्या परपरेशी त्याचे विचार जुळतात.

लो. टिळकांच्या निधनानंतर महाराष्ट्रांतील वहुजनसमाजावर महात्मा गांधीच्या विचारांची छाप वसली. गांधीवादाचे फार मोठे पुरस्कर्ते व विरोधक महाराष्ट्रांत निर्माण झाले. टिळकांचे शिष्य श्री न चिं केळकर, यांनी राजकारणाचें अध्यात्मीकरण करण्याच्या गाधीजीच्या सिद्धान्ताला प्रखर विरोध केला. दलित समाजाविपयीच्या गांधीजीच्या दृष्टिकोणाशी डॉ. आंवेडकरांचा मतभेद होता, तर गाधीजीचा सत्याग्रही मार्ग व त्यांचा एकूण ध्येयवाद याला वॅ. सावरकराचा विरोध होता. गांधीवादाची वौद्धिक वैठक सिद्ध करणें व समाजवादी तत्त्वज्ञानाशी त्याचा सांधा जोडून देणे ही आचार्य शं. द. जावडेकर (१८९४–१९५५) यांची विशेष कामगिरी होय. हें कार्य त्यांनी १९३० नंतरच्या काळात केलें. भूदानयज्ञ व ग्रामोद्योग यांच्या पायावर गांधीजीना अभिप्रेत असलेला अहिंसात्मक समाज निर्माण करणे हें आचार्य विनोवा भावे (जन्म १८९४) यांचे जीवनध्येय आहे. शंकराचार्यांचा अद्वैतसिद्धान्त, ज्ञानेश्वराचा स्फूर्तिवाद व गांधीजीची सत्य-अहिंसा या तिहींच्या मिश्रणातून विनोवांचा तत्त्वज्ञान-विपयक दृष्टिकोण सिद्ध झालेला आहे.

आधुनिक महाराष्ट्रातील सर्वांत श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ म्हणजे डॉ. रा. द. रानडे (१८८५–१९५७) हे होत. ईश्वरी साक्षात्कारावर त्याचा प्रामुख्याने भर आहे आणि तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांच्या आश्रयाने पारमार्थिक अनुभव उलगडून दाखविण्याचा प्रयत्न त्यानी केला. अविश्ववादाला जवळ येणारा अद्वैतसिद्धान्त त्यांनी स्वीकारलेला आहे. आत्मौपम्यावर आधारलेले त्याचे नीतिशास्त्र ज्ञानेश्वर, विष्णुवुवा ब्रह्मचारी, लो. टिळक आदींच्या मार्गाने जाणारें आहे मानवी तर्क-बुद्धीला विश्वाच्या आदितत्त्वाचा शोध लागणे अशक्य असून, आत्म-साक्षात्काराच्याद्वाराच मनुष्य त्याचा अनुभव घेऊं शकतो, असें त्यांनी म्हटलें आहे.

भरीव प्रगतीचा कालखंड : आधुनिक कालखडामध्ये विशेपेकरून तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकावर पाश्चिमात्य विचारांचा परिणाम मोठा झालेला आहे. महाराष्ट्रात निर्माण झालेल्या विविध प्रवाहांचे पाश्चिमात्य देशांत उद्भवलेल्या निरनिराळ्या विचारसरणीशी एक प्रकारचें साम्य आहे, असें आपणास आढळून येतें इंग्लंडमधील व्यवहारज्ञानी तत्त्वज्ञान, स्पेन्सरची विचारसरणि, अँग्लो-हेगेल तत्त्वज्ञान, मार्क्सवाद यांच्या-पासून तो थेट भववाद, अनुभवसत्तावाद आणि आजकालच्या तरुण अभ्यासकांकडून केले जाणारे तत्त्वज्ञानाचें भापाशास्त्रीय विश्लेपण येथवरच्या साऱ्या विचारप्रवाहाचा पडसाद मराठीत उठलेला आढळतो. अर्वाचीन मराठींतील तत्त्वज्ञानविचार हा त्या क्षेत्रांतील त्या-त्या वेळच्या घुरीणाची नोंद घेणारा आहे, तसाच तो नव्या मानवतावादाची दखल घेणारा आहे. काही प्रमाणांत हा मानवतावादच तत्त्वज्ञानांतील भिन्न-भिन्न विचारप्रवाहाचा केंद्रविंदु झालेला आहे. व्यक्तिमात्राची प्रतिष्ठा आणि मानवजातीच्या वऱ्यासाठी व जगाची त्या दृष्टीने नवीन घडी वसविण्याकरिता प्रयत्न करण्याची आवश्यकता यांमधून महा-राष्ट्रांतील नवीन विचारांना प्रेरणा मिळालेली आहे. हे विशेपहि पाश्चिमात्य दृष्टिकोणाचा एक ठळक भाग आहेत. काही अर्वाचीन विचारवंतांनी विकसनशील केवलतत्त्वाची कल्पना मांडली आहे. तीमध्ये ऐतिहासिक व विकसनशील प्रक्रियेवर भर देण्याचा दुसरा एक पाश्चिमात्य विशेप प्रगट होतो. अर्वाचीन महाराष्ट्रांतील तत्त्वज्ञान-विचार एखादा नवा सिद्धान्त मांडण्यापेक्षा शोध व प्रयोग यांत अधिक गुंतलेला दिसतो. जिवंत अशी एक तत्त्वजिज्ञासा सर्वत्र आढळून येते. दीडशे वर्पापूर्वीच्या अवस्थेच्या तुलनेने ही खरोखरी फारच मोठी प्रगति आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : भावे, वि. ल. : *महाराष्ट्र सारस्वत* (ठाणे, १९२८; आ. ५, मुंबई, १९६३); पांगारकर, ल. रा. : *मराठी वाङमयाचा इतिहास*, ३ खं. (मुंबई १९३२, १९३५, १९३९); कोलते, वि. भि. : *महानुभाव तत्त्वज्ञान* (मलकापूर, १९४५);

पेडसे, शं. दा. : *श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान* (मुंबई १९४१); तुळपुळे, शं. गो. : *पाच संतकवि* (पुणें, १९४८; आ. २, १९६२); कुलकर्णी, श्री. रं. · *नाथांचा भागवतधर्म* (औरंगाबाद, १९५८); करंदीकर, वि. रा. : *वामनपंडिताची यथार्थदीपिका* (पुणे, १९६३); टिळक, बा. गं : *श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र* (पुणें, १९१५; आ. ७, १९५६); . रानडे, रा. द : *इंडियन मिस्टिसिझम–मिस्टिसिझम इन महाराष्ट्र* (पुणे, १९३३); ब्राउन, डी. एम. : *नॅशनल मुव्हमेंट, इंडियन पोलिटिकल थॉट फ्रॉम रानडे टु भावे* (बर्क्ले, १९६१); फार्क्युहर, जे. एन. : *मॉडर्न रिलिजस मुव्हमेंट्स इन इंडिया* (लंडन, १९२९); जावडेकर, श. द. : *आधुनिक भारत* (पुणे, १९३८; आ. २, १९५३); . लेदर्ले, एम. आर. : *फिलॉसॉफिकल ट्रेन्ड्स इन मॉडर्न महाराष्ट्र*, २ ख. (पुणे, १९६४; पुणे विद्यापीठाने मान्य केलेला प्रबंध, हस्तलिखित); पाध्ये, प्र. व टिकेकर, श्री. रा. : *आजकालचा महाराष्ट्र, वैचारिक प्रगति* (मुंबई, १९३५); वेडेकर, दि. के. . *तत्त्वमीमांसा, आधुनिक काल* ('महाराष्ट्र-जीवन,' ख. १, सपा. गं. बा. सरदार, १९६०).

वि. रा. करंदीकर (प्राचीन काल)
एम. आर. लेदर्ले (आधुनिक काल)

तत्त्वज्ञान, मल्याळींतील : प्रास्ताविक : मलयालम् (मल्याळ) शब्दाचा व्युत्पत्तिदृष्ट्या अर्थ (मलय = पर्वत; आलम् = प्रदेश) 'डोंगराळ प्रदेश' असा आहे. परतु त्या शब्दामुळे 'आर्य व द्रविड संस्कृतीचा प्रभाव असलेली एक भाषा' दर्शविली जाते. इसवी सनाच्या पहिल्या काही शतकांत मल्याळी भाषेची व वाङमयाची वाढ कशी होत गेली याची माहिती ऐतिहासिक नोंदीच्या अभावी लागत नाही. परंतु भारताच्या अगदी दक्षिणेकडील कासरगोड तालुका व कन्याकुमारी यांच्यामध्ये असलेल्या केरळ प्रदेशांत इसवी सनाच्या नवव्या शतकाच्या सुमाराला मल्याळी भाषेत वाङमयनिर्मिति होऊं लागली होती, हे सर्वांना विदित आहे. केरळच्या 'स्थानुरवि' नावाच्या राजाच्या कारकीर्दीत कोरल्या गेलेल्या एका नवव्या शतकातील शिलालेखाची भाषा निश्चितपणें मल्याळी आहे असा शोध कै. के. एम. पणिक्कर यानी लावला आहे (पान १०३ – लिटरेचर्स इन मॉडर्न इंडियन लँग्वेजिस – दि पब्लिकेशन्स डिव्हिजन, गव्हर्नमेंट ऑफ इंडिया, १९५७). मल्याळी भाषा व वाङमयाचा विकास होऊ लागल्यावर तेथील कवि व गद्यग्रंथकार यांना संपूर्ण जीवन-दर्शन झाल्याचे दिसून येतें तत्त्वज्ञानाच्या व्याख्येला पोषक असणारी व तिचा एक घटक असणारी मर्मदृष्टि त्यांना प्राप्त झाली होती. त्या दृष्टीने केलेल्या जीवन-तत्त्वांचा विचार खाली केला आहे. मल्याळी भाषेत सुस्पष्टपणे दिसून येणाऱ्या तात्त्विक विचारांच्या प्रवाहांची वाटणी खालील चार मथळ्यांखाली करतां येईल : (१) धर्म, (२) सत्ताशास्त्र, (३) नीतिशास्त्र व (४) सामाजिक तत्त्वज्ञान.

(१) धर्म : धर्म म्हणजे समग्र मानवाची समग्र सत्तेबाबत होणारी प्रतिक्रियाच होय. या प्रतिक्रियेचा आविष्कार ईश्वरवाद व सर्वेश्वरवाद असा दोन प्रकारचा होतो. 'नारायणीयम्' या ग्रंथांत भक्तिमार्गाचें उत्कृष्ट विवेचन आहे. या ग्रंथाचा कर्ता मेल्पाथूर नारायण भट्टपादर याने 'नारायणीयम्' या ग्रंथाच्या शभर दशकांत भक्तिमार्गाचें विवेचन केलें आहे. त्याने गुरुवायुर येथील दैवताला सगुण ब्रह्म मानलें असून त्याच्या पूजेने मोक्षप्राप्ति होते असें मत व्यक्त केले आहे. भक्तिमार्ग हा ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग यापेक्षा श्रेष्ठ आहे असें भट्टपादर याचें मत आहे. ईश्वरभक्तिमात्र प्रीतिपूर्वक व मनापासून केलेली पाहिजे.

पून्थानम् (१६ वे शतक) हा कृष्णाचा ज्वलन्त भक्त होता. 'श्रीकृष्णकरुणामृतम्' हा त्याचा ग्रथ भागवताची संक्षिप्त आवृत्तिच आहे. 'मोक्षाची खात्रीची वाट' अशी त्याने भक्तिमार्गाची प्रशंसा केली आहे.

नलपट्टु नारायण मेनन या आधुनिक मल्याळी कवीने 'आर्पज्ञॉनम्' या नांवाचा ग्रंथ लिहिला आहे. त्यात त्याने हिंदुधर्माची मूलभूत तत्त्वें सक्षेपाने दिली आहेत. त्या ग्रथांतील विषयांचा विचार केला तर तो ग्रंथ हिंदुधर्माचा सर्वसंग्राहक ग्रथ आहे असें दिसून येईल. ब्रह्मानंद, संसृति, कालचक्र अशांसारखे सत्ताशास्त्रीय विषय, वर्णाश्रमधर्मासारखी नैतिक सामाजिक तत्त्वे, हिंदुधर्माच्या विविध शाखा, तसेच राजयोग, भक्तियोग व कर्मयोग यांसारखे विविध योग यांचा त्या ग्रंथांत परामर्श घेतला आहे.

केरळचा राजकवि म्हणून नेमणूक होऊन अलीकडेच अखिल भारतांत मान्यता पावलेला कवि वल्लथोल नारायण मेनन (जन्म १८७८) याने आपल्या कर्तृत्वाची सुरुवात 'चित्रयोगम्' नांवाचे महाकाव्य प्रसिद्ध करून केली. तो ईश्वरवादी असल्यामुळे त्याच्या सर्व कवितात आशावाद आढळून येतो. विश्व हें दु:खाने परिपूर्ण असलें तरीहि त्यात सुदर-सुदर देखावे व जीवनाची विविध रमणीय अगें ओतप्रोत भरलेली आहेत असें त्याचे ठाम मत आहे. त्याने कालाची एखाद्या विशाल व बलशाली हात असलेल्या मनुष्याशी तुलना केली आहे. अशा या बलाढ्य कालपुरुषाने लीलेने विश्वाला धक्के दिले तर आकाशांतील तारेसुद्धा तुकडे-तुकडे होऊन धडाधड पृथ्वीवर आदळतील. सुख अगर दु:ख, स्वर्ग अगर नरक ही मानवी मनानेच निर्माण केलीं आहेत असे त्याचें मत आहे. नंतरच्या काळांत त्याने राष्ट्राच्या स्वातंत्र्यलढ्याशी संपूर्णपणें समरस होऊन देशभक्तिपर गीतें रचिली व महात्माजीच्या स्वार्थत्यागी जीवनाची स्तुतिस्तोत्रे गाइलीं. (एन्ते गुरुनाधन् = 'माझे गुरु' ही त्याची कविता पहा.) 'इरुलिल निन्नु' (अंधारांतून) या कवितेत जीवनाचा उगम व शेवट याबद्दल अज्ञान असणें या मानवी दुर्दैवाबद्दल त्याने खेद व्यक्त केला आहे; परतु ईश्वरी लीलेवर श्रद्धा असल्यामुळे जन्म-मृत्यूच्या दरम्यान मानवाला लाभणाऱ्या अल्पकालीन प्रकाशमय जीवनाबद्दल त्याने समाधान व्यक्त केले आहे. जी. शंकर कुरुप (जन्म १९०१) हा ईश्वरवादी आहे व सर्वेश्वरवादीहि आहे. त्याला 'जी' या लोकप्रिय नांवाने ओळखलें जातें. त्याच्या कवितांत उत्कृष्ट प्रकारचा प्रतीकवाद व अतीतत्ववाद दिसून येतो त्याच्या काव्यांतला अतीतत्ववाद हा रवींद्रनाथ टागोर यांच्या अनुकरणाचाच परिणाम आहे; कारण टागोर हेहि पुढे-पुढे गूढवादी कवि म्हणून प्रसिद्धीस आले होते. सृष्टीच्या पलीकडे झेप घेऊन शाश्वततेत नर-नारायणांचें वैभव जाणून घेण्याचा यशस्वी प्रयत्न त्याने केला आहे. आपल्या 'ऊअडक्कुझल' (बासरी) या कवितेंत त्याने ईश्वर हा एक दिक्कालातीत सगुण शक्ति आहे, आणि गमतीने तो जीवनगाथा गात असतो असे ईश्वरी स्वरूपाचे वर्णन केले

आहे. "कसलीहि प्रसिद्धि न मिळवितां मृत्युवश होणे याकरिताच माझा जन्म आहे, परतु ईश्वरी कृपेने मी वासरी झालो आहें व प्रत्यक्ष ईश्वर गीतरूपाने माझ्या हृदयात वास करीत आहे. ईश्वराने ही गोष्ट केली नसती, तर मी सुस्वर गीते कशी गाऊ शकलो असतों? कालचक्राच्या फेऱ्यांत गुरफटून ही वासरी कधीतरी नीरव होईल व धुळीत किंवा धुरात मिळून जाईल. परतु प्रभो, तुला वाहिलेले माझे आयुष्य बहुमोल व थोर झाले आहे, या कल्पनेनेंच मला फार सुख वाटते."

'पूजापुष्पम्' – पूजेकरिता फूल – या काव्यांत अनन्ताची प्रतिमा म्हणून तो सत्यसौंदर्याची उपासना करतो. आपले आयुष्य दैवी तेजाने उद्दीपित व्हावे अशी त्याची इच्छा आहे. १९२३ मधील एका काव्यांत त्याने कालाची तुलना आपल्या सावलीच्या आश्रयाला येणाऱ्या प्राण्यांना गिळंकृत करणाऱ्या वृक्षाशी केली आहे १९३० मध्ये लिहिलेल्या एका काव्यांत त्याने कालाला भरधाव चाललेल्या घोडयाची उपमा दिली आहे व १९४४ साली काल हा एक सर्प असून जिवत राहण्यास नालायक असलेल्याना गिळंकृत करीत तो हिंडत असतो असे म्हटले आहे. १९२२ मध्ये त्याने सततीचें वर्णन ज्याच्या पाकळ्या कधीच कोमेजून जात नाहीत असे सुंदर फूल असें केलेले आहे. १९३३ मध्ये लिहिलेल्या 'सूर्यकांति' नांवाच्या काव्यात त्याने प्रीतीला जन्म देणाऱ्या प्रीतीच्या पावित्र्याची व सर्वव्यापकत्वाची प्रशंसा केली आहे. १९३३ मध्ये लिहिलेल्या 'पकजगीतम्' (कमलाचें गाणे) या काव्यात त्याने सर्वेश्वरवाद हेच सत्य आहे असे प्रतिपादिले आहे. छोट्या-छोट्या कमलपत्रामधूनहि ईश्वराचें अस्तित्व दृग्गोचर होतें. कमलपुष्पाच्या पाकळ्यांवर ईश्वरी रूपाचा ठसा उमटलेला असतो. सृष्टीच्या प्रत्येक अभिव्यक्तीतील एकच एक तत्त्व जें जीवनतत्त्व त्याची जाणीव झाल्यामुळे घोर निद्रेत पडून राहण्याच्या दुर्दैवांतून तो मुक्त झाला आहे. त्याचें 'आज मी, उद्या तू' हे काव्य सर्व समीक्षकांच्या प्रशंसेला पात्र झालें आहे. शोक करणाऱ्या संबधितानी वाहिले जाणारे प्रेत मनुष्य-जातीचे अटळ भवितव्य सूचित करते व या क्षणभगुरतेच्या जाणिवेने मानवाला आध्यात्मिक जीवन-प्रेरणा मिळाली पाहिजे या गोष्टीची हे काव्य मानवांना आठवण करून देते. प्रत्येक जीवाचा याप्रमाणेच शेवट होणे अटळ आहे या कल्पनेने कवीला जो धक्का बसतो, त्याचा प्रतिध्वनि तारागणातूनहि उमटतो, असा कवीचा समज आहे. १९३४ मध्ये 'जी' ने 'साक्षात्कार' हे काव्य लिहिले ईश्वर आपल्यापासून फार दूर, तसाच फार जवळ आहे, या गोष्टीचा शोध कवीला लागला असल्याचे या काव्यावरून दिसतें. परिपूर्ण आनंदाच्या साक्षात्काराने कवीच्या सर्व आशा-आकाक्षा पूर्ण होऊन त्याला समाधान प्राप्त होते. १९४४ मध्ये कवीने 'सागरगीतम्' (सागराचें गाणे) हे काव्य लिहिले. त्या काव्यात कवीने शाश्वत गान करणाऱ्या सागराला त्या एकमेव जीवनसत्याचे ते अखड सूर आपल्या हृदयस्पंदनाना शिकविण्याचें आवाहन केलें आहे. १९४५ मध्ये कवीने 'क्षितिज' हें काव्य लिहिले. त्या काव्यांत कवीने मानवी जिज्ञासेची तुलना कोंडलेल्या माशीशी केली आहे व मानवाने आपलें ज्ञान वाढविण्याची कितीहि धडपड केली तरी त्याचे ज्ञान मर्यादितच राहणारे, असे मत व्यक्त केले आहे. १९६० मध्ये प्रसिद्ध केलेला त्याचा सर्वोत्कृष्ट ग्रंथ म्हणजे 'विश्वदर्शनम्'. या ग्रंथांत अंकुरित होणारे जीवन, त्यावर उमलणारे चिरंतन पुष्प व त्याचें 'सर्व शक्तिमान् परमात्म्याच्या चरणी समर्पण' याचें क्रमवार विवेचन आलेले आहे. त्याच्या 'एन्तेवेली' (माझी पत्नी) या काव्यांत निर्याण-काल समीप आलेल्या वृद्धाचा आत्मा हीच 'वधू' व मृत्यु हाच 'वर' असे सुदर व परिणामकारक रूपक साधलेले आहे. 'निझलुकल नीलुन्नु' (लाव होत जाणाऱ्या छाया) या काव्यात कवीने असे विवेचन केले आहे की, घराच्या (ऐहिक जीवनाच्या) वाढत्या परिचयावरोवर त्या-विषयीची आसक्तिहि वाढत असते, पण त्याचबरोबर त्याला रामराम ठोकण्याची वेळहि अधिकाधिक जवळ येत असते रोगग्रस्त व दुर्बल बनलेले जीव कालाच्या पायाखाली रगडले जात असतात. इहलोकाशी जखडून ठेवणारे मानसिक व सामाजिक पाश ढिले होऊ लागतात व 'असतो मा सद् गमय, तमसो मा ज्योतिर् गमय, मृत्योर्मा अमृत गमय' या युगानुयुगें घोषित होणाऱ्या प्रार्थनेचे सूर त्याला ऐकू येऊं लागतात.

सत्ताशास्त्र : प्रत्यक्ष-प्रमाण व तर्कप्रमाण यानी फक्त व्यावहारिक सत्तेचें ज्ञान होऊ शकतें; म्हणून पूर्ण ज्ञान होण्याकरिता मानवाला उपलब्ध असलेले ज्ञानाचें अंतिम व सर्वांत मोठे साधन जे अनुभव-प्रमाण (म्हणजेच सर्वस्पर्शी अनुभव किंवा सहजस्फूर्त ज्ञान) यांचीच कास धरली पाहिजे.

रामानुजन एझुथाचन (१५३० ते १६००) याने मल्याळी भाषेंत 'हरिनामकीर्तनम्' नावाचे एक सत्ताशास्त्रपर काव्य लिहिलें आहे. 'हरिनामकीर्तनम्' हे एक उच्च तत्त्वज्ञानपर स्तोत्र असून तें भक्ति व तत्त्वज्ञान या दोन्ही दृष्टींनी एक अमोल वाङमयरत्न आहे असे कै. सरदार के. एम. पणिक्कर यांचें मत आहे. मल्याळी भाषा व वाङमय यांच्या आद्य प्रवर्तकत्वाचा मान या कवीला दिला जातो हे सर्वथैव योग्य आहे. मल्याळी भाषेतील त्याचें स्थान हिंदीतील तुलशीदास व तामीळ भाषेतील कम्बन यांच्याच तोडीचे आहे. अध्यात्म-रामायणाचे भाषातर व भागवत आणि महाभारताची रूपांतरे या त्याच्या ग्रंथांमुळे मल्याळी भाषेंत त्याचे नाव अजरामर झालें आहे. 'हरिनामकीर्तनम्' या काव्याच्या पहिल्या श्लोकांत कवि एझुथाचन म्हणतो, "सत्तानिरपेक्ष, अखडित व पूर्णस्वरूप ओंकारच होय. ओंकार हा अ, उ व म या तीन अक्षरानी बनलेला आहे. या अक्षरांचा अर्थ टीकाकारांनी अ = विश्वाचा निर्माता ब्रह्मा, उ = विश्वाचा पालनकर्ता विष्णु व म = विश्वाचा संहारकर्ता महेश्वर असा लाविला आहे; परंतु एझुथाचन याच्या व्यापक तत्त्वज्ञानमीमासेच्या दृष्टीने विचार केला तर अ, उ, म अक्षरांचे वरील अर्थ कृत्रिम आहेत असें वाटते. एझुथाचन याचे मत श्रीरामानुज यांनी लोकप्रिय केलेल्या विशिष्टाद्वैतमतापेक्षा श्रीशकराचार्यप्रणीत अद्वैतमताकडेच अधिक झुकलेले आहे. अध्यात्मरामायणाच्या भाषातरांत व भागवत आणि महा-भारताच्या रूपातरात एझुथाचन याने संपूर्णपणे तात्त्विक अद्वैतभूमिके-चाच पुरस्कार केला आहे. तिचे गांभीर्य व सखोलता कमी करण्याचा त्याने मुळीच प्रयत्न केला नाही. एझुथाचनने ओंकाराचा अर्थ खालील-प्रमाणे सुचविला आहे. ॐ = अ + उ + म. अ = जिचा व्यावहारिक दृष्टीने विश्वाचे जड मूलस्वरूप म्हणजेच मूलद्रव्य अगर आद्यप्रकृति या रूपांत आविष्कार झालेला आहे अशी परमसत्ता. उ = विश्वांतील विविध प्राणिमात्राच्या निर्मितीला कारण झालेले जीवनतत्त्व. म = मानवांत असलेली बुद्धिशक्ति अगर मन. मनुष्य अ + म म्हणजेच प्रकृति व मन याच्या संयोगाचे फळ होय. स्वत.मध्ये मनुष्यत्व कसे साकार झाले हे आपण स्वत च पाहिलें आहे असेंहि कवीने म्हटलें आहे. विश्वांत फक्त एकच एक सत्ता असतांना, सत्ता दोन आहेत असें मान-णाऱ्या मानवाच्या मूर्खपणामुळेच दु:ख निर्माण होते ही गोष्ट दुसऱ्या

श्लोकात सांगितली आहे. याच श्लोकात कवीने आपल्याला अद्वैताचा साक्षात्कार व्हावा अशी इच्छा व्यक्त केली आहे व असें सूचित केले आहे की, द्वैताच्या अगर अनेकत्वाच्यापलीकडे जाऊन अद्वैताची जाणीव करून घेतल्याशिवाय मनुष्याला दु खसागर ओलांडून सुखाच्या पैल-तीराला जाता येणार नाही. तिसऱ्या श्लोकात 'अह ब्रह्मास्मि' अशी दृढ श्रद्धा प्राप्त होण्याकरिता हरिनारायणाचा आशीर्वाद कवीने मागितला आहे. दिशाभूल करणारी 'अहंवुद्धि' नष्ट करून आपणच परमात्मा आहों ही जाणीव प्राप्त करून घेण्याची कवीला उत्कंठा लागली आहे. अद्वैतदृष्टि प्राप्त झाल्यावर होणारा अमर्याद आनंद मिळविण्याचा कवीचा प्रयत्न चवथ्या श्लोकांत दिसून येतो. आत्मा हाच खरा द्रष्टा आहे. दोन चर्मचक्षु ही निव्वळ दोन विवरें असून त्यांतूनच अंतश्चक्षु वाहेरचें विश्व पाहतो. अविद्या अगर अज्ञानामुळेच वाहेरचे विश्व निराळेच विश्व आहे अशी मनुष्याची चुकीची समजूत झालेली असते. हरिनामाचा गजर करणे व ती क्रिया सारखी चालू ठेवणें याची आवश्यकता पांचव्या श्लोकात पुन. सांगितली आहे. प्रकृति हेच मूलभूत द्रव्य असून त्यांतूनच जगाचा विकास झाला आहे, या सांख्य-मताचा उल्लेख कवीने सहाव्या श्लोकांत केला आहे. सातव्या श्लोकात मानवी जीवनाच्या सत्यस्वरूपाचें दिग्दर्शन केलेलें आहे. मानवी जीवन अगदी अल्प मुदतीचें असून स्वरूपत. त्यात काहीच अर्थ नाही; परतु सम्यक् ज्ञान मिळविण्याचा प्रयत्न करणाराना त्याचा चांगलाच उपयोग होतो."

'ज्ञानाप्पन' या आपल्या ग्रंथांत पुन्थानम् याने 'एकमेवाद्वितीयम्' ब्रह्माचें वर्णन 'ज्याच्यापासून सर्व विश्व विकसित होते व प्रलयकाली ज्याच्यामध्ये सर्व विश्व पुनश्च विलीन होते' असे केलें आहे. व्यक्ति-मात्राला ब्रह्मसायुज्य प्राप्त करून घेतां येईल असेंहि त्याने प्रतिपादिलें आहे.

श्री नारायण गुरु (१८५६–१९१३) हा कवि असून तत्त्वज्ञानीहि होता. सोप्या मल्याळी काव्यांत त्याने अद्वैत तत्त्वज्ञानाचें सविस्तर वर्णन केले आहे. त्याचा पहिला महत्त्वाचा ग्रंथ 'दर्शनमाला' हा होय या ग्रंथात त्याने 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्मास्ति' या तत्त्वाचा पुरस्कार केला आहे. ईशावास्योपनिपदाचा अर्थहि त्याने सोप्या मल्याळी काव्यांत विशद केला आहे. 'आत्मोपदेशशतकम्' हा त्याचा दुसरा मोठा ग्रथ. या ग्रंथांत १०० तत्त्वज्ञानपर श्लोक आहेत. पहिल्या श्लोकांत आपल्या आत्म्याला प्रसन्न करण्याकरिता कवि त्याला शरण गेला आहे. या कामी त्याने पंचज्ञानेंद्रिये अन्तर्मुख करून आत्मनिरीक्षणात्मक चितनाचा मार्ग अवलंविला आहे अन्तर्गत चैतन्य व दिक्कालरूप वाह्य जग या उभय-रूपांनी प्रकाशमान होणारा आत्मा म्हणजेच परमार्थज्ञान होय. दुसऱ्या श्लोकांत आत्म्याचें वर्णन 'सदसद्विवेकवुद्धीच्या रूपाने प्रकट होणारा सूर्य' असें केलें आहे. आत्मा अमर आहे, पण शरीर व त्याच्या उपाधि मर्त्य आहेत. आत्मवोधानेच या गोष्टीची जाणीव निर्माण होते. तिसऱ्या श्लोकांत कवीने परिणामवादाला विरोध करून विवर्तवाद स्वीकारला आहे. सुरळी केलेले कापड व सुटे कापड यांत कार्यकारणभाव नसतो. त्याप्रमाणेच विश्वांतील पंचमहाभूते व पंचतन्मात्रेदेखील एका ब्रह्माचाच आविष्कार आहेत. सागर व त्याच्या लाटा ह्यामध्ये अभेद आहे हे आपल्याला मान्य करावें लागतें, त्याप्रमाणेच दिक्कालरूप विश्वरचनेच्या मुळाशी चैतन्यमय ब्रह्मच आहे. ज्ञाता, ज्ञातवस्तु व ज्ञान आणि त्यांच्या-पलीकडील जें अंतिम तत्त्व चित् अगर चैतन्य ही सर्व एकच आहेत असें चवथ्या श्लोकांत प्रतिपादिलें आहे. पाचव्या श्लोकांत जागृती, स्वप्न व सुपुप्ति या तिन्ही अवस्था सातत्याने पाहणाऱ्या सर्वसाक्षी आत्म्याचें गुणगान केलेलें असून, त्या आत्म्याचा साक्षात्कार झाल्यावाचून आपल्याला ससारसागर तरून जाणे अशक्य आहे या गोष्टीकडे आपलें लक्ष वेधले आहे. जागृतावस्थेत असलेल्या मनुष्याला खाण्यापिण्याचा, कामोपभोगाचा व इतर सासारिक सुखाचा आस्वाद घेण्याचा मोह होतो; पण स्वत.च्या निर्विकल्प आत्म्याचा मात्र त्याला त्या वेळी विसर पडतो. सातव्या श्लोकात कवीने एक धोक्याची सूचना दिली आहे. ज्या मानवांना भावनारहित अशा एकमेवाद्वितीय आत्म्याचे स्वरूपदर्शन झालें आहे त्यांनी त्या सत्-चित्-आनद-प्राप्तीचा अनुभव पुन गमावून न वसण्याची खवरदारी घ्यावी ज्याना त्या अवस्थेत सतत राहणे शक्य होणार नाही, त्यानी सेवाव्रतात आयुष्य घालवावे आठव्या श्लोकात पचेंद्रियाचें वर्णन 'इच्छापूर्तीसाठी विपयोपभोगरूपी फळे खात भटकणारे पक्षी' असे केले आहे नवव्या श्लोकांत मायेचा पडदा दूर करून उत्कृष्ट फळे असलेल्या सुदर ज्ञानवृक्षाचे दर्शन घ्यावे अशी विनवणी कवीने केली आहे अकराव्या श्लोकात 'अहंवुद्धी' चे निर्मूलन करून 'अहं ब्रह्मास्मि' अशी दृष्टि प्राप्त करून घेण्याची अत्यत आवश्यकता आहे ही शिकवण देण्याचा प्रयत्न केला आहे. वाराव्या श्लोकांत अलकारिक भापेत ज्याला 'अहम्' म्हणतात ते शरीर अस्थि, मास, रक्तादि नाशवंत घटकावयवांनी वनलेलें आहे असे सागून आत्मा हस्तगत करण्याकरिता अहंवुद्धीचा लोप करण्याचा उपदेश केला आहे तसेंच 'मी ब्रह्म आहें' ही जाणीव वृथाभिमान किंवा केवळ शाव्दिक ज्ञान यातून निर्माण झालेली नसावी. सगुण ब्रह्माची कृपा झाल्याशिवाय निर्गुण ब्रह्माच्या जाणिवेचें ध्येय गाठणें फार कठीण आहे. तेराव्या श्लोकात प्रकृति अगर माया ही शक्ति सत्त्व, रजस् व तमस् या तीन गुणानी वनलेली आहे असे सांगून, या तीन गुणाची रक्षा भगवान् महेश्वर आपल्या भालप्रदेशावर धारण करतात असे दिग्दर्शित केलें आहे. महेश्वराशी तादात्म्य प्राप्त होण्याकरिता सत्-चित्-आनदस्वरूप ज्यायोगे मिळणारच असा अनुभव आपण संपादन केला पाहिजे असेंहि कवीने या श्लोकात सुचविले आहे इंद्रिय-दमन करून आत्मानुभव मिळविणारा यतिच निर्विकल्प ब्रह्माचे ज्ञान मिळविण्यास अधिकारी आहे याची आठवण चौदाव्या श्लोकांत करून दिली आहे. पारमार्थिक सत्ता प्राप्त झालेल्या लोकाचे दिक्कालरूप विश्वांतील जीवन सततीमधील कालक्षणाच्या भ्रमणासारखे आहे हा विचार पधराव्या श्लोकात माडला आहे सतराव्या श्लोकांत जीवाची तुलना दोन टप्प्याच्या व पाच किरणांच्या लोवत्या दिव्याशी केली आहे. हा लोवता दिवा सतत स्वत.भोवती फिरत असतो. त्याचा प्रकाश म्हणजे आत्म्याचेंच प्रतिविव होय. गतजीवनांतून घेतलेले संस्कार हेच त्यातील जळते तेल. विविध मनोव्यापार हेच त्याचे किरण. विसाव्या श्लोकात कवि म्हणतो, एखाद्या भीतिग्रस्त मनुष्याला पुष्प-माला दिसली तर तिला तो साप समजतो; परंतु मनुष्याच्या या मूर्ख-पणाच्या कल्पनेमुळे पुष्पमालेची किमत कमी होत नाही. जगाचे अस्तित्व फक्त व्यावहारिक अस्तित्व असते, त्याला पारमार्थिक अस्तित्वाचा दर्जा

प्राप्त झालेला नसतो. जग आत्मरूपच आहे व आत्माहि ब्रह्मापासून भिन्न नाही.

नीतिशास्त्र : मानवी जीवनातील आदर्शांचा अभ्यास म्हणजे नीतिशास्त्र. नीतिशास्त्राकडे मल्याळी लेखकाचे लक्ष वेधले गेले आहे 'ज्ञानाप्पन' नावाच्या आपल्या ग्रथात पुन्थानम् याने सर्वांनी अद्वैतवाद्याप्रमाणे जीवन व्यतीत करावे असा आग्रहाचा उपदेश केला आहे. जगात सत्ता व मानमान्यता मिळविण्याकरिता झगडण्यात वहुतेक लोक आपल्या जीविताचा अपव्यय करतात प्रत्येक जीवात्म्याला मानाने जगण्याचा हक्क आहे ही गोष्ट दृष्टीआड करून काही लोक लाजिरवाणे जिणे जगतात. आत्मविद्येचा श्रीगणेशाहि न गिरविलेले काही लोक विद्वत्तेचा आव आणतात. आयुष्याचा अत जवळ येत असतो, पण आपल्या आशा-आकाक्षामात्र भूमितिश्रेणीने वाढत असतात. सतत न्याय्य मार्गानेच जावे असा पुन्थानमचा उपदेश आहे.

केरळचा लोकप्रिय कवि, कुमारन आसन (१८७२–१९२३) याने आपल्या 'निष्कपद थायोदु' (प्रांजळपणा) या काव्यात सागितले आहे की, जीवन हा सत् व असत् प्रवृत्तीचा झगडा आहे व आपण ज्या जगात राहतो ते जग सत्य व असत्याचें मिश्रण आहे. 'दुरवस्था' नावाच्या काव्यात तो आपल्या वाचकांना वजावतो की, सनातन धर्म म्हणजे जगातील स्वार्थी लोकांनी घालून दिलेल्या नियमाचें एकत्रीकरण नव्हे. कर्माची फळे जमीनदार व कुळे दोघानाहि सारखीच भोगावी लागतात. कवि पुढे असेंहि म्हणतो की, सर्व प्रकारच्या फुलाना प्रफुल्ल होण्याची व चमकण्याची संधि मिळाली पाहिजे व त्यातील ज्या फुलाचा सयोग झाल्याने त्यापासून सुप्रजा निर्माण होईल ती एकत्र आणली पाहिजेत; कारण हाच सृष्टिकर्त्याचा संकल्प आहे. 'चंडाल-भिक्षुकी' या ग्रंथांत आसन याने वौद्धांचा अष्टांग-नीतिमार्ग आत्मसात् केलेला दिसून येतो. वौद्ध नीतिशास्त्राची अशीच तरफदारी त्याने 'करुणा' नावाच्या दुसऱ्या एका काव्यांत केलेली आहे.

के. सी. केशव पिल्ले (१८६७–१९१३) याने ७०६ श्लोकाचें 'सुभापित–रत्नाकरम्' नांवाचें नीतिशास्त्रविपयक पाठचपुस्तक लिहिले आहे. 'हा ग्रंथ सुदर वचनांचा–सूत्रमय रत्नांचा–सागरच आहे' असे मत कै. टी. के. कृष्ण मेनन यानी व्यक्त केले आहे. या ग्रंथांत ईश्वराच्या स्वरूपाचें व त्याच्या अद्भुत लीलांचें वर्णन केलेलें आहे. स्त्रीशिक्षण, पातिव्रत्य, आरोग्यरक्षण, व्यायाम, मातापित्याच्या व गुरुजनांच्या आज्ञा पाळणें व अधिष्ठित सत्तेला आपखुशीने मान्यता देणें इत्यादि गोष्टींचाहि त्यांत परामर्श घेतला आहे. तसेंच त्यांत पशु-पक्ष्याशी क्रूरतेने वागणें, हेवेदावे, लोभ व पतित लोकाना गोड वाटणारे इतर दुर्गुण या गोष्टी टाळण्यासंबंधीचा उपदेशहि आहे. जीवन, समाज, मनुष्यस्वभाव, मानवी उद्दिष्टें, ध्येये, यांचें तसेच सुखाच्या व शहाण-पणाच्या प्राप्तीसाठी मानवाने चालविलेल्या धडपडीत जे-जें काही अत्यंत हृद्य व चैतन्यमय आहे त्याचें विवेचन करण्याचा या ग्रथाचा उद्देश आहे असें सदर ग्रथाच्या प्रस्तावनेतच नमूद केले आहे. नीतितत्त्वें सागण्याची त्याची रीत मनोवेधक असून भावी पिढीला मार्गदर्शन करणारी आहे. अतिथीचा सत्कार करणे आपलें कर्तव्य होय. प्रत्यक्ष शत्रु जरी आपल्या घरी आला तरी आपण त्याचा सन्मान केला पाहिजे. कुऱ्हाडीने आपले तुकडे-तुकडे करणाऱ्या मनुष्यालाहि वृक्ष आश्रय देतोच ना? सदसद्विवेकबुद्धीविपयी कवीने लिहिले आहे मनुष्याला एखादी अयोग्य गोष्ट करावीशी वाटते तेव्हा त्याला अंतरगांतून एक वारीक आवाज सांगत असतो की, 'असे करू नको, असें करू नको'. अल्पज्ञानाने ज्याच्या मनांत आरामशीर घरटे केले आहे, तो मनुष्य गर्वाच्या तावडीत सापडतो. मन पूर्ण भरले म्हणजेच ज्ञानाचा उदय होतो. अर्धवट भरलेले मन अर्धवट भरलेल्या भाड्याप्रमाणे अस्थिर होऊन खडखडाट करते प्रयत्न, धाडस, वुद्धि व सामर्थ्य ही ज्याच्या अंगी वाणतात, तोच मनुष्य भवितव्यतेवर स्वामित्व मिळवू शकतो कर्तव्ये पार पाडणे व अकर्तव्याचा त्याग करणे म्हणजेच नीति. नीतीलाच धर्म हे दुसरे यथार्थ नाव आहे.

उल्लूर एस. परमेश्वर अय्यर (जन्म १८७६) याने ५०० नीति-विपयक श्लोकाचा समुच्चय असलेला 'दीपावलि' नावाचा एक ग्रथ लिहिला आहे. सत्य व धर्म ही सनातन आहेत, पण सत्य व चागुलपणा ठरविणारे नियम ऐतिहासिक परिस्थितीप्रमाणे वदलत असतात. जगातील नैतिक व्यवस्थेच्या शोधात असलेल्या सामान्य जनांना थोर लोकाचे सद्वर्तन मार्गदर्शक होतें. या भूतलावर दिवस व रात्र कधीच एकत्र राहत नाहीत, त्याप्रमाणेच धर्म व अधर्म हे कधीच एकमेकांचे सहप्रवासी होत नाहीत.

सामाजिक तत्त्वज्ञान : वाङमय हें एक प्रकारचे जीवनाचे समीक्षण आहे व मनुष्याचें जीवन म्हणजेच त्याचे सामाजिक जीवन. म्हणूनच ग्रंथकार आपल्या ग्रंथात मानवी समाजातील गोंधळाचे अगर शिस्तीचें चित्र रेखाटण्याचा प्रयत्न करतात. बऱ्याच ग्रंथकारांना सुसंवद्ध असे सामाजिक तत्त्वज्ञान नसेल; परतु त्यानी रगविलेले आदर्श समाजाचें चित्र व त्यांची विद्यमान परिस्थितीवरील टीका यांवरून त्यांच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या कल्पनेची रूपरेखा स्पष्ट होते.

कुंचन नंबिआर (१७०४–१८००) याने आपल्या थुल्लाल ग्रंथात ५० पौराणिक कथा सागितल्या आहेत. मल्याळी भाषेत थुल्लाल शब्दाचा अर्थ नृत्य असा होतो. केरळातील पराय, पुलाय व कनियार या तीन ब्राह्मणेतर जातींची प्रातिनिधिक एकपात्री नृत्ये, परायन, सीथाकन व ओत्तन, यातील विशेप गुण त्याने लोकांच्या निदर्शनास आणले व त्यामुळे त्याला 'लोककवि' ही पदवि प्राप्त झाली. त्याची अशी एकहि गोष्ट नाही की, जींत समाजांतील कोणत्या ना कोणत्या तरी वर्गाच्या दोपांची टर उडविलेली नाही. या वर्गात राजेरजवाडे, उपाध्ये वगैरे वरिष्ठ वर्गापासून थेट अगदी सामान्य मध्यमवर्गापर्यंत (ज्यापैकीच तो एक होता) सर्वांचा समावेश केलेला आहे. 'प्रत्येक व्यक्ति साध्यच आहे व कधीहि साधन होत नाही' अशा तऱ्हेने जीवना-कडे पाहण्याची दृष्टि नंबिआर याने लोकात निर्माण केली. त्याचें असे आग्रहाचें म्हणणें आहे की, समाजाची रचना अशी व्हावयास पाहिजे की, त्यातील उच्च-नीच, श्रीमत-गरीव सर्व लोकाना गुण्यागोविंदाने राहता यावे व अखिल मानवजातीचा सांस्कृतिक वारसा म्हणून कला व वाङमय यांची फळे वरोवरीने चाखतां यावीत. त्याच्या लेखांमध्ये मधून-मधून पुढे दिलेल्या उद्गारासारखे शहाणपणाचे विचार आढळतात: मुंग्यांच्या थव्याला लोखंडाचे तुकडे पायाखाली चिरडून टाकतां येणार नाहीत. माशीला अग्नीशी लढा देऊन विजय मिळवितां येणार नाही. काजव्याला सूर्यावर सरशी करतां येणार नाही. त्याप्रमाणेच मनुष्याने

आपल्या मर्यादा ओळखून कधीच पुऱ्या न होणाऱ्या ज्ञानमंदिराच्या कामांत आपल्या अल्प कुवतीप्रमाणे हातभार लावून समाधान मानावे.

श्री. नारायण गुरु याने आपल्या 'आत्मोपदेशशतकम्' या काव्याच्या २२ व्या श्लोकांत आदर्श समाजाचें चित्र रेखाटलें आहे. मला प्रिय वाटतें ते इतरांनाहि प्रिय वाटावें व इतरांना प्रिय वाटते नें मलाहि प्रिय वाटलें पाहिजे असा निर्धार करणें, हेच सामाजिक जीवनाच्या नियमनाचें मुख्य सूत्र होय. आपल्याला उत्कृष्ट वाटणारी जी आचार-संहिता आपण स्वीकारतों ती आपसुकच आपल्या सभोवतालच्या लोकांच्याहि हिताची ठरावी.

कुमारन आसन याने आपल्या 'दुरवस्था' या काव्यांत क्रांतिकारकाची भूमिका घेतली आहे. समाजरचनेचे नियमच बदलून टाका असें प्रोत्साहन तो लोकांना देतो; कारण नाहीतर ते नियम जबरदस्तीने लोकांना बदलून टाकतील. त्याने पुढील धोक्याची सूचना दिली आहे. काल झपाट्याने निघून चालला आहे. प्रचलित चालीरीति निरुपयोगी व मृतप्राय आहेत. लोकांना एकत्र आणून एकजीव समाज बनविणे त्यांना यापुढे शक्य नाही.

विसाव्या शतकांतील मल्याळी कवि चंगमपुझा कृष्ण पिल्ले हा पुरोगामी विचाराचा कवि आहे. मार्क्सचें सामाजिक तत्त्वज्ञान त्याने स्वीकृत केले आहे. जीवनप्रेमालाच लेखनाचा मुख्य हेतु मानले पाहिजे ही कल्पना त्याने मांडली आहे. 'स्पन्दिकुन्न अस्थिमदम्' (अखेरची धुगधुग) या कवितेत तो म्हणतो, "दु:ख ही खरीखुरी वस्तुस्थिति आहे. सत्यसुद्धा विनाशी आहे. फक्त मृत्यु मात्र शाश्वत आहे." 'जीवितम्' या काव्यांत त्याने मनुष्याला वाटणारी मृत्यूची भीति नाहीशी करण्याचा प्रयत्न केला आहे. मृत्यु म्हणजे केवळ डोळ्यांच्या पापण्या मिटून घेणें. उपवनें व वाळवंटे ही केवळ स्वप्नें आहेत. मी अमर आहे, कारण सृष्टि, स्थिति व विनाश या माझ्या संगीताच्या विविध बाजू आहेत. आपल्याला मोहात गुंतविण्याचे मूर्ख प्रयत्न सोडून देण्याचा त्याने इतराना इशारा दिला आहे. आपल्या अमर्याद रूपाचा व तेजस्वी कल्पनाशक्तीचा त्याला अभिमान वाटतो. स्वत:ला शहाणा समजणाऱ्या व आयुष्यांतील सर्व मौल्यवान् वस्तु प्राप्त झाल्याबद्दल गर्व वाहणाऱ्या मनुष्याला तो आपल्या 'वैरुध्यम' या काव्यांत जाणीव करून देतो की, अखेर तुला भवितव्यतेच्या चरणांवर लोटांगण घालावे लागणार आहे.

स्वातंत्र्यप्राप्तीपूर्वीच्या मल्याळी कादंबऱ्यांचें रंगरूप कै. सी. व्ही. रामन् पिल्ले व कै. ओ. चन्दु मेनन यांनी घालून दिलेल्या नमुन्यावर-हुकूमच होतें. सी. व्ही. रामन् पिल्ले यांचें लिखाण राजकीय घडामोडींवर केंद्रित झालेले असून त्यांत त्रावणकोरच्या मार्तंडवर्मा व धर्मराजा यांसारख्या राजाच्या वीरवृत्तीची प्रशंसा केलेली आहे. सामाजिक कादंबऱ्या लिहिणाऱ्या ओ. चंदु मेनन यानेहि त्याच्या या पुराणमताभिमानी सामाजिक तत्त्वज्ञानांत फारशी सुधारणा केली नाही.

'इन्दुलेखा' व 'शारदा' या त्याच्या कादंबऱ्यांचा उद्देश समाजरचनेंत बदल घडवून आणावेत असा असला तरीहि ती उद्दिष्टे त्याने केव्हाहि स्पष्टपणें मांडली नाहीत व त्याची साधनेहि अनैतिहासिक होतीं. विद्यमान कादंबरीकार थकझी शिवशंकर पिल्ले याने आपल्या 'रंडिडगझी' व 'चेम्मीन' यासारख्या लोकप्रिय कादंबऱ्यांतून क्रांतिकारक समाजवादी तत्त्वज्ञान प्रसृत केले आहे.

वैकॉम मुहम्मद बशीर याने 'बाल्यकालसखी' नांवाची कादंबरी लिहून मुसलमान समाजांत सुधारणा करण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'न्तुप्पप्पक्कोरतावोन्दरन्नु' ही एक सामाजिक कादंबरी असून तीत परंपरागत खोट्या प्रतिष्ठेची कल्पना स्थानभ्रष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

दुसरा एक विद्यमान कादंबरीकार केशवदेव याने आपल्या 'ओआडइल निन्नु' या कादंबरीत गरिबांच्या दु:स्थितीचें चित्र रंगवून ते सर्वांच्या सहानुभूतीला पात्र आहेत असें दिग्दर्शित केलें आहे.

पोन्कुन्नम् वार्की याचा साम्यवादी मतांचा पुरस्कार करणारा कादंबरीकार व नाटककार होण्याचा प्रयत्न आहे.

एस. के. पोट्टेक्कट याने आपल्या कादंबऱ्यांत पददलित लोकांबद्दल सहानुभूति व्यक्त केली आहे. लेखकाने या कथा अत्यंत तळमळीने लिहिल्या असून त्यांत सामान्य जनाच्या दैनंदिन धडपडीतील हजारो अनुभव ग्रथित केले आहेत. त्याचे ग्रंथ म्हणजे : (१) वनकौमुदी, (२) निशागंधी, (३) पुल्लिमन, (४) अन्तर्वाहिनी इत्यादि.

समीक्षणात्मक मूल्यमापन : वरील विवेचनावरून असें दिसून येईल की, मल्याळी तत्त्वज्ञान हे बहुतांशी अभिजात भारतीय तत्त्वज्ञानावर आधारलेले आहे. विशिष्ट मतप्रणाली, स्वतंत्र प्रतिभेचे विचारवंत व मूलग्राही विचार मांडणारे ग्रंथ मल्याळीत फारसे नाहीत. काही मल्याळी विचारवंतानी आपल्या ग्रंथात पूर्वीच्या अभिजात भारतीय परंपरेतून काही कल्पना व विचार घेऊन आपल्या बुद्धिसामर्थ्याने त्यांचा परिपोष केला आहे ही गोष्ट मात्र मल्याळी वाङमयाचें परिशीलन करतांना दिसून येते. शेजारील प्रांतांतील भाषा व धर्म यांचा मल्याळी तत्त्वज्ञानावर झालेला परिणाम विचारात घेण्याएवढा नाही. सर्व-साधारणपणें मल्याळी तत्त्वज्ञानविचारांत ज्ञानशास्त्र व तर्कशास्त्र (मुख्यत: मीमांसकमताचें), धार्मिक तत्त्वज्ञान (भागवत पंथाचें), आणि वैयक्तिक व सामाजिक नीतिशास्त्र यांचाच विचार केलेला आहे. आजहि आपल्या लिखाणांत तत्त्वज्ञानपर विचार मांडूं पाहणाऱ्या काही पुरोगामी लेखकांचा एक गट आहे; पण या लेखकांनी मार्क्सवादाची गुलामगिरी पत्करलेली आहे. आताच्या भारतातील व पाश्चात्त्य देशांतील विचारांशी तुलना केली असतां, मल्याळी प्रदेशांत तात्त्विक विचारात विशेष प्रगति झाली नाही, हे मान्य करणे भाग आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : पिल्ले, पी. के. एन. संपा. : *हरिनामकीर्तनम्* (त्रिवेंद्रम्, १९६५); पणिक्कर, आर. एन. : *केरळ भाषा साहित्यचरित्रम्* (त्रिवेंद्रम्, १९५५); कुमारन आसन : *पोएटिकल वर्क्स*, आ. ३ (त्रिवेंद्रम्, १९४८); गोकाक, व्ही. के., संपा. : *लिटरेचर्स इन मॉडर्न इंडियन लँग्वेजेस* (दिल्ली, १९५७).

जी. सुकुमारन नायर

तत्त्वज्ञान, महाकाव्यें : (महाभारत, गीताग्रंथ, रामायण, योगवासिष्ठ) : प्रस्तुत स्थळी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने ज्या प्रमुख महाकाव्यांचा विचार करावयाचा आहे ती महाकाव्ये म्हणजे महाभारत, रामायण आणि योगवासिष्ठ ही होत. हल्ली या महाकाव्यांच्या ज्या उपलब्ध संहिता आहेत त्यावरून पाहता ऐतिहासिकदृष्ट्या या महाकाव्यात सर्वांत जुनें म्हणजे महाभारत होय. महाभारत महाकाव्य

एकसध नसून त्याची रचना इ. स. पूर्व ४०० ते इ. स नंतर ४०० पर्यंत– जेव्हा त्याला हल्लीचे रूप प्राप्त झाले तोपर्यंत – होत होती. रामायणाचा सगळ्यात जुना भाग इ. स पूर्व चोथे शतक असावा व रामायणाच्या संहितेचें सध्याचे स्वरूप त्याला इ. स. नतर दुसऱ्या शतकाच्या शेवटी आले असावे. योगवासिष्ठ हा ग्रंथ सग्राहक स्वरूपाचा असून, त्याचा सर्वात जुना भाग हा सातव्या शतकातील असावा व त्याचे हल्लीचे रूप त्याला इ. स. अकराव्या शतकात आले असावे रामायण व योग-वासिष्ठ या महाकाव्याच्या कालावद्दल अधिक तपशील व त्यातील तत्त्वज्ञान यावर स्वतंत्र लेख दिले आहेत ते पाहावेत.

प्रस्तुत स्थळी महाभारतातील तत्त्वज्ञानाचा विचार करावयाचा आहे महाभारतांत, तत्त्वज्ञानदृष्टचा प्रमुख असे जे विभाग आहेत ते म्हणजे : (१) भीष्म-पर्वातील 'भगवद्‌गीता', (२) उद्योगपर्वातील 'सनत्सुजातीय', (३) शातिपर्वातील 'मोक्षधर्म' हे उपपर्व आणि (४) आश्वमेधिक पर्वातील 'अनुगीता' हे होत. यापैकी भगवद्-गीता, सनत्सुजातीय यावर स्वतत्र लेख या कोशात दिले आहेत, ते पाहावेत, त्यावरून त्याचा काल व त्यामधील तत्त्वज्ञान याची कल्पना येईल. अनुगीतेचा काल व अनुगीतेतील तत्त्वज्ञान यावर या कोशात गीताग्रथ (अनुगीतेसह) या लेखात दिलेल्या नोदीखाली तपशीलवार विवेचन आले आहे ते पाहावे अशा रीतीने भगवद्‌गीता, सनत्सु-जातीय, अनुगीता ही वगळता मोक्षधर्मातील तत्त्वज्ञानाचाच परामर्श घ्यावयाचा राहिला आहे.

मोक्षधर्मातील अनेक तत्त्वज्ञानविचारांचे स्तर : म्हणून प्रस्तुत स्थळी महाभारतातील शातिपर्वान्तर्गत मोक्षपर्वामध्ये आलेल्या तत्त्वज्ञान-विषयाचा प्रामुख्याने विचार करावयाचा आहे. मोक्षधर्मपर्वातील कथानकानुसार युधिष्ठिर शरशय्येवर पहुडलेल्या भीष्माचार्यांना जगाचे आदिकारण, विश्वोत्पत्ति, त्या उत्पत्तिक्रमामध्ये निरनिराळ्या तत्त्वाचा विकास इत्यादीसवधी अनेक प्रश्न विचारतो. त्या प्रश्नाना उत्तरे म्हणून भीष्माचार्य "या विपयासवधी प्राचीन काळी जो विचार झालेला आहे तो मी तुला सागतो" ("ते कथयिष्यामि इतिहासं पुरातनम्") अशी ठिकठिकाणी प्रस्तावना करून प्राचीन ऋपि व त्यांचे शिष्य याच्यांत या विपयासवधी सवादरूपाने जो ऊहापोह झाला तो कथन करतात. प्राचीन काळापासून विश्वाचे आदिकारण, विश्वोत्पत्ति, जीवात्मा, मोक्ष इत्यादि विपयासवधी भिन्नभिन्न आचार्यकुलातून व निरनिराळ्या विचारवताच्या वर्तुळातून विचारमंथन चालू होते. त्या विचारमंथनातून निघालेले तत्त्वज्ञानविपयक निष्कर्प मोक्षधर्मपर्वात भीष्माचार्यांच्या मुखाने युधिष्ठिराला संवादरूपाने कथन केले आहेत असें आढळून येते. हे तत्त्वज्ञानात्मक निष्कर्प ज्या काळी मोक्षधर्मपर्व रचलें गेले त्या काळचेच असतील असे नाही. ते तत्पूर्वीच्या प्राचीन काळापासून चालत आले असतील व मोक्षधर्मरचनेच्या काळी महत्त्वाचे गणले गेले असतील; म्हणून त्यांचा परामर्श भीष्म-युधिष्ठिर-संवादरूपाने घेणे मोक्ष-धर्मकर्त्या ग्रंथकारास आवश्यक वाटले असावें. या कारणास्तव मोक्ष-धर्मपर्व तत्त्वज्ञानात्मक विचाराच्या इतिहासाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे समजलें पाहिजे. या पर्वात होणारे तत्त्वज्ञानाचे दर्शन एकात्म, एकसध, एकसूत्री व सुसगत असे आढळून येत नाही. याचे कारण वर दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे, प्राचीन काळी होऊन गेलेल्या व मोक्षधर्माच्या काळीहि महत्त्वाचे म्हणून समजल्या गेलेल्या विचारवताचे भिन्नभिन्न तत्त्वज्ञानात्मक विचार एकत्र सकलित करून ठेवणें हें मोक्षधर्मकाराचें उद्दिष्ट त्यांत असावे. मोक्षधर्मात आढळून येणाऱ्या तत्त्वज्ञान-विचार-संकलनांत विश्वाचें आदिकारण, विश्वोत्पत्ति, आत्मा, मन, बुद्धि इत्यादीविषयी जे भिन्न-भिन्न विचार आढळून येतात, त्यांवरून प्राचीन काळापासून कोणकोणते विचार याविपयी प्रचलित होते याचें अभ्यास-कास उद्‌वोधक दर्शन घडते. या विचारमथनांत दिसून येणाऱ्या भिन्न-भिन्न, अनेकरूप, तत्त्वज्ञानात्मक विचारांतून पुढे सुवद्ध, पद्धतशीर तत्त्वज्ञानदर्शने अस्तित्वांत आली असावीत. सांख्य, योग, वेदान्त, पाञ्चरात्र या नंतर अस्तित्वात आलेल्या, सुवद्ध तत्त्वदर्शनाचें पूर्व-स्वरूप मोक्षधर्मपर्वातील तत्त्वज्ञानात्मक विचारांत पाहावयास मिळतें. म्हणूनच वर म्हटल्याप्रमाणे मोक्षधर्मपर्वातील तत्त्वज्ञानात्मक विचारांस तत्त्वज्ञानेतिहासाच्या दृष्टीने असामान्य महत्त्व आहे.

मोक्षधर्मान्तिर्गत तत्त्वज्ञानात्मक विचाराचें दिग्दर्शन पुढे (अ) विश्वोत्पत्ति-शास्त्र व सत्ताशास्त्र, (आ) सांख्ययोग, (इ) ईश्वर-कल्पना, (ई) नैतिक विचार, असे प्रमुख स्थूल विषय–विभाग करून मांडावयाचें योजिलें आहे. विश्वोत्पत्ति, सत्ताशास्त्र, आत्मा, अंत करण इत्यादीविपयीच्या विचारांचें विवेचन करतांना मोक्षधर्मपर्वात ज्या मोठ्या संवादांचा भीष्माचार्यांच्या मुखांतून ग्रथकाराने पुनरुच्चार करविला आहे, ते मोठे संवाद आधारभूत धरले आहेत. असे मोठे संवाद चौदा असून त्यांचा निर्देश पुढे क्रमाने केला आहे. संवादांचे कंसांतील आंकडे अध्यायांचे असून ते भांडारकर प्राच्यविद्या-मदिराने प्रकाशित केलेल्या महाभारताच्या आवृत्तीप्रमाणे आहेत.

(अ) मोक्षधर्मातील विश्वोत्पत्ति, सत्ताशास्त्र, आत्मा, मोक्ष यांसंबंधी विचार : (१) भृगुभरद्वाजसंवाद (१७५–१८०) : यांत विश्वाचे आदितत्त्व 'मानसदेव' असें मानले असून त्यालाच अनन्त, अव्यक्त असेंहि नाव दिले आहे. या आदितत्त्वापासून आकाश (यालाच 'महान्' असे नांव दिलें आहे), सलिल, मारुत, अग्नि आणि भूमि अशी पचमहाभूते – पहिल्यातून दुसरे, दुसऱ्यातून तिसरें इत्यादि, अशा क्रमाने उत्पन्न झाली. हा पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीचा क्रम उपनिपदांतल्या-पेक्षा भिन्न आहे, असे आढळून येतें. उपनिपदांत आदितत्त्वापासून उत्पन्न होणाऱ्या पचमहाभूतांचा क्रम आकाश, वायु, अग्नि, जल आणि पृथ्वी असा आहे. भृगूने उपनिपदापेक्षा निराळा असा पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीचा क्रम सांगतांना असें वर्णन केलें आहे : प्रथम नीरव असें आकाश होते. ते तमसप्रमाणे अस्पष्ट होते. त्यात एकदम सलिल निर्माण होऊन त्याचा पूर वाहू लागला. त्या पुराच्या धो-धो अशा आवाजामधून घोघावणारा वायु उत्पन्न झाला. वायु आणि जल यांच्या संघर्षातून अग्नि वाहेर पडला. अग्नीची पाण्याला आच लागून, स्नेहमय चिकटपणा उत्पन्न झाला व त्यातून घनीभूत अशी पृथ्वी निर्माण झाली. पुढे पृथ्वी-पासून उत्पन्न झालेल्या वृक्षवनस्पतीमध्ये इंद्रियसवेदना व सुखदु खे अनुभविणारा चेतन आत्मा वास करतो, असे भृगूने म्हटलेले आहे. या पंचमहाभूतांपासूनच मानवाचें शरीर व इद्रियसमूह निर्माण होतो व त्यांत आत्मा चैतन्य भरतो ("मानसोऽग्नि. शरीरेपु जीव इत्यभि-धीयते।"). शरीरामध्ये वास करणारा मनोविशिष्ट अग्नि म्हणजे जीवात्मा, असे भृगूने वर्णन केले आहे. हा आत्मा मूलत. शुद्ध व कमलाच्या पानावरील जलविंदूप्रमाणे ("अब्विन्दुरिव पुष्करे") निर्लेप असून तो एका शरीरांतून दुसऱ्या शरीरांत सक्रमण करीत असतो. भृगूचा भर

विश्वात्म्यापेक्षा जीवात्म्यावर अधिक दिसून येतो. जो योगप्रक्रियेने आपले मन शुद्ध करून आंतील आत्म्याचें दर्शन घेतो, त्याला शाश्वत आनंद प्राप्त होतो, अशी भृगूची शिकवण आहे.

(२) **भीष्मयुधिष्ठिरसंवाद** (१८७) : ह्या संवादाचें नाव अध्यात्म असून, हा संवाद महाभारतांत दोनदा (१२. २३९–२४१ – मुंबई आवृत्तीमधील १२. २८६) आणि बृहन्नारदीयपुराणांत (४४. २१–८२) एकदा असा तीनदा आला आहे. त्यावरून हा सवाद व त्यांतील विषय यांचें महत्त्व प्राचीन काळी बरेच असले पाहिजे. या संवादाप्रमाणे, भूतकृत् किंवा भूतात्मा हे एक तत्त्व असून तो पंचमहाभूते, इंद्रियविषय, इंद्रिये, मन, बुद्धि निर्माण करतो. जगातील सर्व यच्चयावत् पदार्थ सत्त्व-रजस्-तमस्-त्रिगुणमय आहेत. या भूतकृत्पासून जीव किंवा आत्मा अगदी निराळा स्वतंत्र असून तो नुसता साक्षी व अलिप्त आहे. पुरुष किंवा जीव याने अधिष्ठित झालेली बुद्धि, इंद्रिये व मन यांच्याद्वारा, त्रिगुणजन्य सुखदु:खांचा अनुभव घेत असते. ही बुद्धि व जीव यांचा संयोग मानवी शरीरांत झाल्यासारखा दिसतो; परतु जीव हा बुद्धीपेक्षा निराळा, स्वतंत्र, अलिप्त आहे. मत्स्य-जल, मशक-उदुम्बर याप्रमाणे जीव व बुद्धि अगदी निराळी आहेत. त्यांच्यामधील विवेक जो जाणतो त्याला कैवल्यप्राप्ति होते. एके ठिकाणी पांच स्थूलमहाभूतें, चोवीस तत्त्वें व तीन गुणाचा उल्लेख आला असून, प्रकृति आणि पुरुष यांतील फरक विस्ताराने वर्णिला आहे. येथे आलेल्या 'सत्त्व' शब्दाचा अर्थ ब्रह्म नसून 'प्रकृति' असा आहे हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. सत्त्वाला कोळ्याची (ऊर्णनाभि) व त्रिगुणांना जाळ्याच्या तंतूची उपमा दिली आहे. संवादाच्या या सारांशावरून पुरुष आणि प्रकृति याचे द्वैत त्यांत बीजरुपाने स्पष्ट निरूपिलेलें दिसते. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा आधुनिक जर्मन लेखक फ्राऊवॉलनर याने तर या संवादांत सांख्यदर्शनाचें बीज आढळून येतें असे स्पष्ट म्हटलें आहे.

(३) **मनु-बृहस्पतिसंवाद** (१९४–१९९) : या संवादात आदितत्त्व अक्षर-ब्रह्म मानले असून, त्याला अव्यक्तहि म्हटले आहे. त्या आदितत्त्वापासून एकापासून दुसरें अशी आकाश आदि पंचमहाभूतें उत्पन्न झाली. अक्षरब्रह्म हे जीवरूपाने ज्यांच्यापासून शरीर बनतें अशा पंचमहाभूतात प्रवेश करतें व या प्रवेशामुळे इंद्रिये व इंद्रियविषय उत्पन्न होतात. या संवादात मनूने जीवात्म्याचें अस्तित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. अमावास्येशिवाय इतर दिवशी आकाशाच्या आश्रयाने जसा चंद्र व्यक्त स्वरूपांत दिसतो, तसाच जीवात्मा शरीराच्या आश्रयाने व्यक्त होतो. ज्याने सर्व प्रकारची आसक्ति किंवा 'तर्ष' यांचा निरास केला आहे त्यालाच अंतर्गत आत्म्याचा किंवा क्षेत्रज्ञाचा साक्षात्कार होतो. अक्षुब्ध, निस्तरंग अशा जलाशयांत ज्याप्रमाणे माणूस स्वतःचे रूप पाहू शकतो, त्याप्रमाणे इंद्रियांची खळवळ नाहीशी होऊन इंद्रियें शात झाल्यावर आत्म्याचे दर्शन होते.

(४) **वार्ष्णेयाध्यात्म** (२०३–२१०) : पुरुषाधिष्ठित प्रकृति किंवा अव्यक्त यामधून एकापासून दुसरें अशी बुद्धि, अहंकार व आकाशादि पंचमहाभूतें उत्पन्न होतात. प्रकृति व पुढचीं हीं सात तत्त्वे धरून आठांना मूलप्रकृति म्हटलें आहे. ह्या आठ मूलप्रकृतीशिवाय १६ विकार आहेत, ते म्हणजे ५ ज्ञानेंद्रिये, ५ कर्मेंद्रियें, ५ इंद्रियविषय आणि मन. ही सर्व सृष्टि त्रिगणमय आहे. मूल कृति आठ व विकार ळा आणि पुरुष या पंचवीस तत्त्वांपेक्षा निराळा असा श्रेष्ठ विष्णु आहे. पुरुष म्हणजे जीवात्मा नवद्वार अशा शरीर-पुरांत राहतो. ज्याची अव्यक्त ही नाभि आहे, व्यक्त सृष्टि ही अरा आहे, असें हें क्षेत्रज्ञाधिष्ठित संसारचक्र स्नेहमय तृष्णा-आसक्तिरूपी अक्षां (आखां) भोवती सारखें फिरत असतें. सर्व जगांतले प्राणिमात्र तिळाप्रमाणे या चक्राकार घाण्यांत पिळले जात असतात. ज्याला सृष्टीचें हें स्वरूप व क्षेत्रपुरुष, प्रकृति व विष्णु यांचें स्वरूप याचे ज्ञान झालें तो तर्ष किंवा 'तृष्णा' यापासून सुटून मुक्त होतो.

(५) **पंचशिख-जनकसंवाद** (२११–२१२) : या संवादांत पंचशिखाने 'मोक्षाला नेणारें' परम सांख्यतत्त्व सांगितलें आहे. पराशर गोत्रांतील पंचशिखाने जनकाला हें 'वैशेषिक' ज्ञान दिलें ("यस्माच्चैतन्मया प्राप्तं ज्ञानं वैशेषिकं पुरा") असा उल्लेख या पर्वात आहे. वैशेषिक याचा अर्थ वैशेषिकदर्शनानुसार असा नसून 'विशेष'– 'खास' असा येथे आहे पंचमहाभूतें 'स्वभावा' ने एकत्र येऊन शरीर बनवितात व 'स्वभावा'नेच विसर्जित होतात. पंचमहाभूतांचें बनलेलें शरीर हे ज्ञान, उष्मा आणि वायु या तीन तत्त्वांमुळे जिवंत असतें. जिवंत व्यक्तीच्या जीवनाला इंद्रिये, इंद्रियविषय, स्वभाव, चेतना, मनस्, बुद्धि, प्राण, अपान आणि त्यांचे इतर विकार आवश्यक असतात. शरीर हें क्षेत्र असून, क्षेत्रज्ञ हा मनामध्ये वसति करून राहतो. क्षेत्रज्ञ आत्मा हा स्वरूपत. शुद्ध, निर्लिप्त असून, शरीराशी त्याचें तादात्म्य चुकीने कल्पिल्यामुळे दुःख होत असते. ही चूक लक्षांत येऊन, खरें ज्ञान अंगीं बाणविणे म्हणजे मोक्ष होय. येथे उल्लेखिलेल्या तत्त्वाचा उल्लेख पुढील सांख्यदर्शनांत आढळत नाही.

(६) **व्यास-शुकसंवाद** (२२४–२४७) : या मोठ्या संवादांत, सृष्टिविकासाचा क्रम व जिवंत मानवी देहाची घटना यांसंबंधी भिन्नभिन्न विचारसरणि एकामागून एक मांडलेल्या दिसून येतात. एके ठिकाणी (२२४ अध्याय) असें म्हटलें आहे की, आदितत्त्व ब्रह्माने महद्भूत, मनस् आणि पंचमहाभूतें असे सात पुरुष निर्माण केले. हे सात पुरुष एकत्र येऊन मानवी देहांत महात्मन् किंवा ब्रह्म याच्याशी संयुक्त होतात व मग तें ब्रह्म जीवात्मा होतें. दुसऱ्या ठिकाणी (२३१) असें प्रतिपादिले आहे की, जिवंत देहामध्ये पांच इंद्रियें, पांच इंद्रियविषय, स्वभाव, चेतना, मनस्, प्राण, अपान आणि जीव असे सोळा घटक असून, त्यांशिवाय सतरावा घटक म्हणजे आत्मा किंवा हंस होय. हा आत्मा चराचरसृष्टीचा स्वामी असून, नवद्वार-पुररूपी शरीरांतून संसरण करीत असला, तरी स्वरूपतः अविकार्य अक्षर आहे. आणखी एका ठिकाणी (२३३) व्यासांनी म्हटलें आहे की, जीवात्मा हा शरीरांतील इंद्रियें, मन आदि अकरा विकारांनी बद्ध असून, त्याची तुलना शुक्ल– कृष्णपक्षांतील वर्धिष्णु व क्षयिष्णु चंद्रावरोबर करतां येईल. तरीपण क्षेत्रज्ञ आत्मा स्वरूपतः कमलपत्रावरील थेंबाप्रमाणे निर्लिप्त आहे. सत्त्व, रजस्, तमस् हे जीवात्म्याचे गुण आहेत, तर जीव हा आत्म्याचा 'गुण' व आत्मा हा परमात्म्याचा गुण आहे. आणखी दुसऱ्या ठिकाणीं (२३८) व्यासानी इंद्रिये, मन, बुद्धि, महान् आत्मा, अव्यक्त आणि अमृत अशी तत्त्वांची चढती श्रेणि माडली आहे. आणखी एका अध्यायांत (२४४) पंचमहाभूतें, भाव, अभाव, काल, मनस्, बुद्धि आणि अन्तरात्मन् अशी व्यष्टि व समष्टि यांमधील तत्त्वांची श्रेणि मांडलेली दिसून

येते. व्यासांनी २४५ व्या अध्यायांत पंचमहाभूते, मन व बुद्धि यांचे एकंदर ६४ गुण दिले आहेत.

(७) **असितदेवल-नारदसंवाद** (२६७) : या संवादांत आदितत्त्व काल मानले असून, कालापासून आकाशादि पचमहाभूते एक दुसऱ्यापासून निर्माण न होता स्वतन्त्रपणे निर्माण होतात असें म्हटले आहे. देहधारी जिवत मानवामध्ये, पांच ज्ञानेंद्रियें, मन, चित्त व बुद्धि, पांच कर्मेंद्रिये व त्यांचा आधार वल असे १४ घटक मानले असून, त्याशिवाय (त्रिगुणात्मक) तीन भाव, देहिन् म्हणजे क्षेत्रज्ञ आणि उष्मन् (जिवतपणाची ऊब) हेहि गणले गेले आहेत. कालाच्या प्रेरणेने क्षेत्रज्ञ एका देहातून दुसऱ्या देहात संसरण करीत असतो. या आपल्या तत्त्वप्रपंचाला असित-देवलाने 'साख्य' असें म्हटले असून, त्याचे ज्ञान ज्याला झाले त्याला ब्रह्मप्राप्ति होते, असा उपसंहार केला आहे

(८) **सनत्कुमार-वृत्रसंवाद** (२७१) : या संवादांत सनत्कुमाराने जीवात्मे हे कृष्ण, नील, धूम्र, रक्त, (पीत) हारिद्रवर्ण, आणि शुक्ल अशा सहा रंगाचे असतात व ते रग त्यांना आपापल्या कर्माप्रमाणे प्राप्त होतात असे म्हटलें आहे शुक्लवर्ण जीवात्मा हा परमोच्च पदाला अधिकारी होतो.

जीवात्म्याना कर्माप्रमाणे रंग प्राप्त होणें हा सनत्कुमाराचा विचार जैनदर्शनांतील 'लेश्या' या विचारधारेशी सदृश असा दिसून येतो. प्राचीन जैनाचार्यांनी "लिश्यते–श्लिष्यते आत्मा कर्मणा सह अनया इति लेश्या" – जिच्या योगाने आत्मा कर्मानी लिप्त होतो ती 'लेश्या' अशी व्याख्या दिली आहे. लेश्या दोन प्रकारची वर्णिली आहे – द्रव्य-लेश्या आणि भावलेश्या. सहा द्रव्य-लेश्या पांच रंगांच्या असतात असेहि त्यानी म्हटले आहे त्या द्रव्यलेश्या अशा : कृष्ण, नील, कापोत, तेजोलेश्या, पद्मलेश्या, शुक्ललेश्या.

(९) **वसिष्ठ-करालजनकसंवाद** (२९१–२९६) : या संवादांत आदितत्त्व अमूर्तात्मा शंभु हे मानलें असून त्याच्यापासून महद्भूत, अहकार, पचमहाभूते, पंचज्ञानेंद्रिये व त्यांचे पंचविषय, मन व पचकर्मेंद्रिये अशी एकदर २३ तत्त्वे उत्पन्न होतात असें म्हटले आहे. ही तेवीस तत्त्वें, अमूर्तात्मा शंभु हें २४ वे तत्त्व, यांशिवाय पंचविसावे तत्त्व विष्णु किंवा निर्गुण आत्मा आहे.

(१०) **याज्ञवल्क्य–जनकसंवाद** (२९८–३०६) : या संवादांत याज्ञवल्क्याने निरनिराळ्या भूमिकांवरून सृष्टिप्रपंचाचें वर्णन केलें आहे. अव्यक्त, महत्, अहंकार आणि पंचमहाभूते अशा आठ प्रकृति असून त्यांच्यापासून पचज्ञानेंद्रिये, पंचज्ञानेंद्रियविषय, मन व पंचकर्मेंद्रिये असे सोळा विकार उत्पन्न झाले असे एक वर्णन आहे. दुसरे वर्णन असें आहे की, विश्वाची उत्पत्ति नऊ सर्गात झाली. ते नऊ सर्ग असे : अव्यक्त सर्ग, बुद्धिसर्ग, अहंकारसर्ग, मन सर्ग, पंचज्ञानेंद्रियविषय ज्यापासून उत्पन्न झाले असा भूतसर्ग, पंचज्ञानेंद्रिये ज्यापासून उत्पन्न झाली असा बहुचिंतात्मक सर्ग, कर्मेंद्रिये उत्पन्न करणारा ऐंद्रियक सर्ग, ज्याच्यापासून देवादि निर्माण झाले तो आर्जवक सर्ग आणि मानवेतर निर्माण ज्यापासून झाले तो तिर्यक्-स्रोत.सर्ग. याशिवाय याज्ञवल्क्याने सृष्टीचे अध्यात्म, अधिभूत आणि अधिदैवत अशा तीन विभागांत वर्णन केलेलें आढळून येतें. सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वांशिवाय आणखी एक सव्विसावे तत्त्व, मुक्त स्वरूपांतील आत्मा किंवा पुरुष, याज्ञवल्क्याने मानले आहे.

(११) **सुलभा–जनकसंवाद** (३०८) : या संवादात सुलभा या योगिनीने जनकाला जिवंत मानवातील तीस कलांचा किंवा तत्त्वांचा समुदाय वर्णन करून सागितला आहे त्या तीस कला अशा : पांच ज्ञानेंद्रियें, त्यांचे पाच विषय, मन, बुद्धि, सत्त्व, क्षेत्रज्ञ (क्षेत्रज्ञ या तत्त्वामुळे 'मम' व 'न मम' असे ज्ञान होतें.), सामग्र्य, संघात, आकृति, व्यक्ति, सुखदु:खादि द्वंद्व, काल, पंचमहाभूते, सद्भाव, असद्भाव, विधि, शुक्र आणि वल. या कलाच्या स्वरूपांत प्रतिक्षणी फरक होत असतो, पण तो सूक्ष्म असल्यामुळे लक्षांत येत नाही. दिव्याची ज्योत जशी प्रतिक्षणी जळत जात असून एक अशी भासते, किंवा घोडा जसा भरधाव धावत असतांना एक असा भासतो, त्याचप्रमाणे जिवत व्यक्तिमात्राच्या ठिकाणी वदलत जाणारा हा तीस कलाचा समूह हा एक असा प्रतीत होतो. वर उल्लेखिलेल्या तीस कलांचामात्र पुढील सांख्य-तत्त्वज्ञानांत कोठेहि उल्लेख आढळत नाही. या तीस कला सामग्र्याने जेथे असतात तें शरीर होय ("समग्रा यत्र वर्तन्ते तच्छरीरमिति स्मृतम् ।") असें येथे म्हटले आहे.

(१२) **नारद-शुकसंवाद** (३१६) : नारद शुकाला सतरा तत्त्वांचा प्रपच समजावून सांगतो. ती सतरा तत्त्वे अशी : पंचज्ञानेंद्रिये, तीन गुण, पंचमहाभूतें, चेतना, आत्मा, मन आणि बुद्धि.

(१३) **भीष्म-युधिष्ठिरसंवाद** (२१६) : या संवादांत केशव किंवा विष्णु (पुरुषोत्तम) हा 'महात्मा' असून त्याने पंचमहाभूते निर्माण केली आहेत, त्याने आपल्या मन.संकल्पाने संकर्षण याला उत्पन्न करून त्याच्याकडे सर्व सृष्टीच्या धारण-पोषणाचें कार्य सोपविलें आहे, असें सांगितले आहे

(१४) **नारायणीय** (३२६) : यांत नारायणाने जो सृष्टिक्रम सांगितला तो असा : पहिले आदितत्त्व वासुदेव; त्यालाच पुरुष म्हटलें आहे. वासुदेवापासून अव्यक्त, मनस्, आकाशादि पंचमहाभूतें निर्माण झाली. वासुदेव हा क्षेत्रज्ञ असून तोच जीवात्म्याच्या रूपाने संकर्षण म्हणून ओळखला जातो. सकर्षणापासून मन स्वरूपी प्रद्युम्न, प्रद्युम्नापासून अहंकाररूपी अनिरुद्ध निर्माण होतात. अशा प्रकारे नारायणीय संवादांत पाञ्चरात्रदर्शन वीजरूपाने आढळून येते, असें म्हणतां येईल.

काल, स्वभाव, नियति : याशिवाय मोक्षधर्मपर्वात असें काही तत्त्वज्ञानविषयक अध्याय आहेत की, ज्यात 'काल' (२१७), 'स्वभाव' (१७२; २११५), आणि 'नियति' ही स्वयंभू आदितत्त्वें मानलीं असून तीच विश्वाचें व मानवी जीविताचे नियमन करतात असे म्हटलें आहे तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत ह्या आदितत्त्वाचा पुरस्कार फार प्राचीन असला पाहिजे; कारण त्यानंतर विचारवंतांचे विचार वदलून या तत्त्वाऐवजी प्रकृति, पुरुष, आत्मा व ईश्वर ही तत्त्वें पुढे आली. मोक्षधर्मपर्वात 'काल', 'स्वभाव' व 'नियति' ह्या आदितत्त्वांचा पुरस्कार दैत्य किवा असुर याच्या अधिपतीच्या तोंडी घातला आहे हें या तत्त्वविषयक विचाराच्या प्राचीनत्वाचें व प्रगत विचारवंतांना तें अमान्य झालें असल्याचें निदर्शक आहे. मोक्षधर्मपर्वातच (अ. २२९, ४–१०) व्यासांनी या 'स्वभाव'वाद्यांवर कडाडून हल्ला चढविला असून हे स्वभाववादी "गवताच्या भुश्यामागे लागलेले व मानवाच्या

प्रज्ञेवर विश्वास न ठेवणारें" असें त्यांना म्हटलें आहे व मानवाच्या तत्त्वावगाहिनी प्रज्ञेची मुक्तकठाने प्रशंसा केली आहे

(आ) मोक्ष-धर्मान्तिर्गत सांख्य-योग : मोक्षधर्मात सांख्यतत्त्व-ज्ञानाचें वर्णन पंचशिख-जनकसंवाद (२११–२१२), व्यासशुकसंवाद (२२८), भीष्मयुधिष्ठिरसवाद (२८९), वसिष्ठ–करालजनसंवाद (२९४), याज्ञवल्क्य–जनकसवाद (३०३) इत्यादि प्रमुख संवादातून आले आहे त्यांतून वर्णिलेलें सांख्यदर्शन हे सांख्यकारिकेतील सांख्य-दर्शनापेक्षा पुष्कळ बाबतीत निराळें आहे. त्याचा निराळेपणा पुढील बाबतीत दिसून येतो. तो वर विविध संवादांतील तत्त्वज्ञान-वर्णनांतहि दिला आहेच.

(१) मोक्षधर्मान्तिर्गत सांख्यदर्शनात ईश्वरकृष्णाच्या सांख्यदर्शनां-तल्यासारखे अंतिम रेखीव असें प्रकृति-पुरुष यामधील द्वैत आढळून येत नाही. या संवादांतून प्रकृति व जीव किंवा पुरुष या दोहोंनाहि आपल्या अधिष्ठानाखाली घेणारे परमात्मतत्त्वासारखें परमोच्च तत्त्व आढळून येते. सांख्यतत्त्वज्ञानासंबंधीच्या महाभारतांतील विवेचनांत मतामतांचा गलबला दिसत असला तरी ब्रह्मन् किंवा ईश्वर याच्या स्वरूपाविषयी मात्र ऐकमत्य आढळतें. पुरुषबहुत्व असूनहि ब्रह्म हें सर्वांना आधारभूत आहे असें येथे म्हटलें आहे. पंचशिखाला सांख्य समजाविल्यावर आसुरि ब्रह्मांत विलीन झाला असे म्हटलें आहे.

(२) मोक्षधर्मातील संवादातून एका प्रकृतीऐवजी आठ प्रकृति वर्णिलेल्या आढळून येतात. अव्यक्त, बुद्धि, अहकार व पंचमहाभूतें यांनाच 'आठ प्रकृति' म्हटलें आहे. व्यासांनी तर एके ठिकाणी (अध्याय ३३८) पुरुष अनेक नसून एकच आहे असें म्हटले आहे.

(३) ईश्वरकृष्णांच्या सांख्यदर्शनातील तन्मात्रांचा निर्देश मोक्ष-धर्मातर्गत सांख्यदर्शनात आढळत नाही. त्याऐवजी पंचमहाभूताचे पंचविषय किंवा पंचगुण यांचा उल्लेख सापडतो.

(४) मन, अहंकार, बुद्धि याची स्थाने मोक्षधर्मात सांख्य-कारिकेतल्यासारखी निश्चित झालेली दिसून येत नाहीत. विश्वोत्पत्ति-योजनेंत त्यांना निरनिराळी स्थाने त्या-त्या विचारकानी आपापल्या मताप्रमाणे दिलेली आहेत.

(५) पंचज्ञानेंद्रियांचें उद्‌गमस्थानहि निश्चित झालेलें आढळून येत नाही.

योगाचें वर्णन करतांना मूलतत्त्वज्ञानदृष्ट्या सांख्य आणि योग अभिन्न आहेत असे मोक्षधर्मात पुष्कळ ठिकाणी म्हटलेलें आढळून येते. दूध, ताक व दही यात मूलतत्त्वत. जसा फरक नाही, तसा सांख्य आणि योग यांत फरक नाही (२९५–४४). सांख्यांचा भर शास्त्रज्ञानावर आहे, तर योगाचा भर प्रत्यक्ष कृति-ध्यानधारणेवर आहे (२८९.७). योगाचा अभ्यास करणारा हा शरीर व मन या दोन्हीहि दृष्टींनी सशक्त व कणखर पाहिजे यावर कटाक्ष आढळतो (२८९.३). योगाला आवश्यक असा इंद्रियसंयम, ध्यान, धारणा यांचें मोक्षधर्मात ठिक-ठिकाणी (२९४, ३०४) वर्णन आढळून येत असले, तरी पतंजलीच्या योगसूत्रांतल्याप्रमाणे त्याचा व्यवस्थित पद्धतशीर प्रपंच व मांडणी आढळून येत नाही. म्हणून मोक्षधर्मातील योगप्रक्रिया ही योगसूत्राशी तुलना करता प्राथमिक अवस्थेतील असून, पुढे तिचा पद्धतशीर विकास योगसूत्रकाळी झाला असावा असे अनुमान काढण्यास हरकत नाही.

(इ) मोक्षधर्मान्तिर्गत ईश्वरविषयक विचार : नारायणीय या उपाख्यानात नारायण, विष्णु किंवा वासुदेव हा परमेश्वर मानला आहे. त्याशिवाय अन्यत्र अध्यायांतून कृष्ण, विष्णु यांना परमेश्वर मानले आहे (२००–२०२; २०९; २१०; २७०–२७१ इत्यादि). एका अध्यायांत (२६३) तर पूर्वीच्या परंपरागत देवाविषयी एक प्रकारचा अनादर व्यक्त झालेला आढळून येतो. त्या अध्यायात एक ब्राह्मण अशा देवाच्या शोधांत आहे की, जो देव मानवांच्या सतत केल्या जाणाऱ्या प्रार्थनांनी 'जड' (संवेदनाशून्य) बनून गेलेला नाही. असा देव त्याला आपल्या दृष्टीने भूमीला सुजल, सुफल करणाऱ्या कुंडाधार मेघाच्या ठिकाणी दिसून येतो व म्हणून तो त्याचीच आराधना करतो असे दाखविले आहे. ,

(ई) मोक्षधर्मान्तिर्गत नैतिक विचार : मोक्षधर्मामध्ये वर्णाश्रम-धर्मानुसार आपली कर्तव्ये आचरावयास सांगणारा प्रवृत्तिमार्ग आणि सर्व कर्मे सोडून संन्यस्त वृत्तीने राहावयास सांगणारा निवृत्तिमार्ग या दोहोंचेंहि वर्णन आढळून येतें. पिता-पुत्रसवाद (१६९), शुकानुप्रश्न (३०९) या अध्यायांतून मनुष्याने ससाराची नि.सारता ओळखून त्याचा त्याग करावा व आत्मज्ञानाच्यामागे लागावे असें सांगितलें आहे. शम्याक (१७०), हारीत (२६९) या ऋषींनी एका ठिकाणी न राहतां एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणी संचार करणारा, आपल्या बाहूची उशी करून उघडया जमिनीवर झोपणारा, दुसऱ्याला त्रास न होईल अशा रीतीने भिक्षा मागून त्यावर जगणारा, सर्व भूतमात्रांशी मैत्री-भावाने वागणारा असा परिव्राजक याची प्रशंसा केली आहे. शुकाचार्य (३१६) हा अशा परिव्राजकाचा मूर्तिमंत उज्ज्वल आदर्श म्हणून दाखविला आहे. याउलट गृहस्थाश्रमाची सर्वश्रेष्ठ थोरवी गाणारा स्यूमरश्मि (२६०–२६२), गृहस्थाश्रम हा सर्व आश्रमाचा आधार आहे असें प्रतिपादन करणारे व्यास (२२६) व पराशर (२८४) यांनी गृहस्थ हा ऋणत्रय फेडून कसा मुक्त होऊं शकतो याचे वर्णन करून प्रवृत्तिमार्गाची महती वर्णन केली आहे. एका अध्यायात (२८८) तर "न मानुषात् श्रेष्ठतरं हि किंचित्" अशी मानवतेची थोरवी वर्णन केली आहे.

प्रवृत्ति व निवृत्ति याचा समन्वय किंवा ज्ञानकर्मसमुच्चयमार्ग हा राजर्षि जनक (३०८) व वैश्यव्यवसाय करणारा तुलाधार (२५४) यांच्या जीवनांत व तत्त्वज्ञानात दाखविला आहे. हे दोघेहि अनासक्त रीतीने, सर्व भूतमात्राशी समवृत्ति ठेवून आपापले व्यवसाय प्रामाणिक-पणे करीत आहेत असें दाखविलें आहे.

त्याचप्रमाणे मोक्षधर्मपर्वांतील अनेक अध्यायातून अभिलाप किंवा तृष्णा याचें दमन, सांसारिक इंद्रियविषयांविषयी 'निर्वेद' आणि मनाची अनासक्त समवृत्ति याचें वर्णन आले असून, या गोष्टी प्रवृत्तिमार्ग व निवृत्तिमार्ग या दोन्हीहि मार्गांवरील साधकाला आवश्यक आहेत असें सुचविलें आहे "यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत्सुखं। तृष्णाक्षय-सुखस्यैते नार्हतः षोडशी कलाम् ॥" (जगातील विषयसुख त्याचप्रमाणे स्वर्गलोकांतील दिव्य सुख यांना तृष्णाक्षयापासून होणाऱ्या सुखाची एकषोडशांशहि सर नाही). हा श्लोक अनेक वेळां आला असून मोक्ष-धर्मांतील अनासक्तीचें नैतिक तत्त्वज्ञान त्यांत प्रामुख्याने सामावले आहे.

शेतांत कापणी झाल्यावर पडलेले धान्याचे कण वेचून त्यावर उप-जीविका करणारा 'उञ्छवृत्ति' साधक परम-निःश्रेयस प्राप्त करून

घेतो, असें एका उपाख्यानात म्हटले असून, तद्द्वारे अनासक्त त्यागमय जीवनाचा आदर्श सुचविला गेला आहे.

वेदसहिता किंवा वैदिक मंत्र याचे अनन्यभावाने पठन किंवा जप करणारा योग्याप्रमाणे मोक्षपदाला जातो असें जापकोपाख्यानात म्हटले असून, त्यांत पुढील काळांत विकसित झालेल्या तंत्रमार्गाची वीजें आढळून येतात असें म्हणावयास हरकत नाही.

मोक्षधर्मातील काही अध्यायांतून हिंसेविपयी घृणा व अहिंसेकडे उत्कट प्रवृत्ति वर्णिलेली आढळून येते. यज्ञांतील पशुहिंसेचा जोरदार निपेध केलेला निदर्शनास येतो (२५७, २६४). नारायणीय उपाख्यानांत तर, यज्ञांत पशुवलि न देता, धान्यवलि द्यावा असें स्पष्ट म्हटले आहे. सामाजिक व कायद्याच्या क्षेत्रांतहि अहिंसेकडे प्रवृत्ति दिसून येते. सत्यवान् नावाच्या एका राजपुत्राने अपराधावद्दल फाशीची शिक्षा देणें किंवा मनुष्यवध करणे हे मानवतेला व न्याय्यतेला धरुन नाही असें म्हणून मनुष्यवधाचा कडाडून निपेध केला आहे (२५९). आपणां स्वतःशी वागताना दुसऱ्याने जे कर्म करू नये असे आपणांस वाटते, असें कर्म आपण दुसऱ्याशी वागतांना करूं नये ("यदन्यैर्विहितं नेच्छेत् आत्मन कर्म पूरुप. । न तत्परेपु कुर्वीत जानन्नप्रियमात्मन. ॥" २५१.१९) असा नैतिक दडक घातलेलाहि आढळून येतो.

संदर्भ-ग्रंथ : सुकथनकर, व्ही. एस. व वेलवलकर, एस. के. : *महाभारत* (पुणे, १९३३–१९५८); एड्गर्टन एफ, अनु व सपा. : *दि विगिनिंग्ज ऑफ इंडियन फिलॉसफी* (लंडन, १९६५).

वि. म. वेडेकर

तत्त्वज्ञान, मीमांसामत : मीमासा किंवा अधिक काटेकोर शब्दात पूर्वमीमासा या सुपरिचित नांवाने ओळखला जाणारा सिद्धान्त-समूह म्हणजे वेदाच्या कर्मकाडात्मक पूर्वभागाचा चिकित्सापूर्वक घेतलेला परामर्श होय. भारतांत स्थिर झालेल्या प्राचीन आर्यांनी क्रमाक्रमाने दीर्घकालपर्यंत केलेल्या रचनाचे नांव 'वेद' होय. त्यांत विकासाचे तीन टप्पे स्पष्टपणें दिसून येतात. पहिल्यांत नैसर्गिक शक्तींना उद्देशून गाइलेली सूक्ते किंवा गीतेहि येतात. तदनंतर यज्ञानुष्ठानादि आणि त्याच्यासंवंधी वारकाव्याची चर्चा करणारे कर्मविधायक, गद्यात्मक असे व्राह्मणग्रथ पाहावयास सापडतात आणि शेवटी गुरुशिष्यांचे एकान्तातील गुह्य असे तात्त्विक स्वरूपाचे संवाद असलेली उपनिपदे येतात. व्राह्मणसंज्ञक दुसऱ्या टप्प्यात वऱ्याच गुंतागुंतीचे धार्मिक क्रियाकलाप उदयास आले; आणि विकासाच्या प्रथमावस्थेतील प्राकृतिक शक्तीच्या पूजेची अकृत्रिम आणि कविप्रतिभेची सहजोद्रेक असलेली भूमिका जाऊन तिची जागा धर्मापेक्षा जादूगिरी हे नाव शोभेल अशा गोष्टींनी घेतली. अद्भुत फलप्राप्तीच्या इच्छेने केल्या जाणाऱ्या या गुंतागुंतीच्या क्रियाकलापाचे मंत्रगायन हे एक आवश्यक अंग होऊन वसले. हाच मंत्र–व्राह्मणात्मक आणि कर्मकांडप्रधान असा वेदांचा पूर्वभाग होय. प्रस्तुत संदर्भात 'कर्म' शब्दाचा 'क्रिया' हा सर्वसाधारण अर्थ विवक्षित नसून 'यज्ञीय क्रिया' असा पारिभापिक अर्थ विवक्षित आहे. हाच पण पूर्वमीमासेचा मुख्य प्रतिपाद्य विपय होय आणि म्हणूनच पूर्वमीमांसेला 'कर्ममीमांसा' असेहि म्हणण्यात येते.

जैमिनिपूर्व विचारक : पूर्वमीमांसा जरी जैमिनीच्या मीमांसासूत्रांवर आधारलेली असली तरी जैमिनि हे काही या शास्त्राचे पहिलेच विचारक नाहीत. खुद्द जैमिनीनीच वादरायण, वादरि, ऐतिशयन, कार्ष्णाजिनि, लावुकायन, कामुकायन, आत्रेय आणि आलेखन या मीमांसेच्या पूर्वसूरींचा उल्लेख केला आहे. याशिवाय जैमिनि नांवाचे आणखी एक आचार्य होऊन गेले. सूत्रकारांनी त्यांच्या नावावर पूर्वपक्ष मांडला आहे. पाणिनीने काशकृत्स्न आणि आपिशलि ह्या आणखी दोन आचार्यांचा उल्लेख केला आहे. ह्या आचार्यांचा उदय होण्यापूर्वी खुद्द व्राह्मणग्रंथामध्येच मीमासापद्धतीच्या चर्चा अधूनमधून पाहावयास सापडतात; आणि काही काळानंतर श्रौतसूत्रांमध्ये तर या चर्चा पद्धतशीरपणे केलेल्या आढळून येतात. असे दिसते की, जसजशी यज्ञीय क्रियाकलापांची गुंतागुंत वाढत गेली तसतसे यज्ञयागाच्या नेमक्या अचूक पद्धति कोणत्या आणि तत्संवंधी वैदिक विधिविधानाचा खरा अर्थ कोणता यावद्दल संशय उद्‌भवू लागले. यामुळे काही कालानतर वेदवाक्यांची संगति आणि अर्थ लावण्यावद्दलचे नियम करण्यांत आले. सुदूर भूतकालांत हे नियम करण्याचे कितीतरी प्रयत्न केले गेले असावेत आणि या प्रयत्नांची फलनिप्पत्ति म्हणून एतद्‌विपयक कितीतरी निरनिराळ्या पद्धति एकाच काळी आणि एकामागून एक उदयास आल्या असाव्यात; परंतु जैमिनीची पद्धति पुढे आल्यानंतर ह्या सर्व पद्धति हळूहळू मागे पडून लोप पावल्या असाव्यात. आजतरी एकमेव जैमिनीची पद्धतीच टिकाव धरून आहे.

इतर प्राचीन सूत्रकारांप्रमाणेच जैमिनीचा कालहि निश्चित झालेला नाही. त्यांच्या रचनेंत आपण ज्यास तत्त्वज्ञान म्हणून समजतों त्याचा अत्यल्प भागच दिसून येतो; परंतु ज्या अर्थी तिच्यांत वेदाच्या स्वत.-प्रामाण्याचे आणि नित्यत्वाचे तार्किक युक्तिवाद देऊन प्रयत्नपूर्वक समर्थन केलेलें दिसून येते, त्या अर्थी ती खचितच अशा वेळी उदयास आली असली पाहिजे की, ज्या वेळीं वौद्धांसारखे वेदविरोधी नास्तिक विचारक पुढे सरसावून वेदानुवर्तीयांच्या मतांना आह्वान देत होते आणि यज्ञयागादींच्या खऱ्या आध्यात्मिक मूल्याविपयी गंभीर स्वरूपाच्या शंका प्रकट करीत होते, परंतु त्या वेळी योगाचार आणि माध्यमिक यासारखे अत्यत प्रगल्भ असे तात्त्विक संप्रदाय उदयास आलेले नव्हते.

धर्म व धर्माचें प्रमाण . जैमिनीच्या रचनेचा मुख्य प्रतिपाद्य विपय 'अथातो धर्मजिज्ञासा' या पहिल्या सूत्रांत प्रतिज्ञा केल्याप्रमाणे धर्म, त्याचें स्वरूप, त्याच्यावद्दलचे प्रमाण, आणि या प्रकारचा इतर तपशील आहे. दुसऱ्या सूत्रांत धर्माचे लक्षण 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्म.' असे केलेलें आहे. याचा अर्थ असा की, वेदांतील आज्ञापक वाक्यांनी उपदेशिलेला व मानवाचें अनिष्ट परिहार करून इष्टसाधन करणारा तो धर्म होय. धर्म हा वेदैकगम्य होय, कारण प्रत्यक्ष आणि अनुमानासारखी इतर लौकिक प्रमाणें विद्यमान वस्तूंच्या क्षेत्रापुरतीच मर्यादित असतात. पुढे परलोकांत साध्य होणारा अवर्तमान जो धर्म, तो त्यांच्या कक्षेच्या वाहेर पडतो.

आता प्रश्न असा की, धर्माच्या वावतीत एकमेव वेदच काय म्हणून प्रमाण मानावयाचा ? यावर जैमिनीचें उत्तर असे की, वेद हा अपौरुपेय आहे म्हणून ! अपौरुपेय याचा अर्थ असा की, त्याचा कोणीच कर्ता नाही. वेद मनुष्यकृतहि नाही आणि ईश्वरकृतहि नाही अपौरुपेय असल्यामुळे तो भ्रम, प्रमाद, विप्रलिप्सा, करणापाटव इत्यादि

सर्व तऱ्हेच्या पुरुषदोषांनी रहित आहे. अतएव तो सर्वथैव निर्दोष आहे. शिवाय, नित्यशब्दराशि असा जो वेद त्याचा अर्थ रूढार्थापेक्षा अगदी निराळा असल्यामुळे तो स्वरूपत च एकमेव परमप्रमाण होय. जैमिनीच्या अवाढव्य ग्रंथाच्या थोडयाशा भागातच (अध्याय १, पाद १) काय तो हा विषय चर्चिण्यांत आला आहे. अवशिष्ट भागांत तात्त्विकेतर विषयाचाच तपशीलवार विचार करण्यांत आला आहे.

मीमांसेवरील भाष्यकार : मीमांसेच्या विकासाचा दुसरा महत्त्वाचा टप्पा म्हणजे भाष्यांचा होय. यांत तात्त्विक दृष्टीने कितीतरी महत्त्वाच्या गोष्टी दिसून येतात. शवर हे आपणास उपलब्ध असलेल्या जैमिनीच्या मीमांसासूत्राचे भाष्यकार आहेत. खुद्द भाष्यातील आणि नंतरच्या मीमांसावाङमयांतील उल्लेखांवरून असे दिसून येतें की, शवरांच्यापूर्वी उपवर्ष, भर्तृमित्र, भवदास आणि हरि यानीदेखील जैमिनीसूत्रावर भाष्यें केली होती. शवरांनी उद्धृत केलेल्या उपवर्षाच्या वृत्तीतील लहानसा भाग वगळतां या सर्व भाष्यकाराचे ग्रथ आता नाहीसे झाले आहेत. यामुळे त्यांनी मीमांसेच्या विकासांत किती भर घातली हें कळण्याचें साधनहि उरलें नाही.

शावरभाष्य : शावरभाष्यावरून एक गोष्ट स्पष्टपणें प्रत्ययास येते की, शवरांच्या वेळेपर्यंत विज्ञानवाद आणि शून्यवाद या बौद्ध प्रत्ययवादी संप्रदायांचा चांगलाच जम वसला होता आणि ते आपल्या प्रभावी अशा वैचारिक आक्रमणामुळे वाह्य जगत्, आत्मा, स्वर्ग इत्यादींची सत्यता आणि यज्ञयागादींच्या फलोत्पादकतेवर विश्वास, या वैदिक कर्मकांडाच्या पायाभूत सिद्धान्ताना चागलेच हादरे देत होते. या नव्या संकटापुढे मीमांसेचें मूळचें निव्वळ कर्मकांडात्मक स्वरूप राहणें शक्यच नव्हतें. अशा परिस्थितीत प्रत्ययवाद्यांच्या या आह्वानास तोंड देण्यासाठी शवर पुढे सरसावले. तेव्हापासून मीमांसेस खऱ्या अर्थाने तात्त्विक वळण लागत गेले. प्रत्ययवाद्यांनी ज्या आधारभूत विधानांच्या जोरावर आपले निष्कर्ष काढले होते, त्यांच्या खंडनाचा मार्ग शवर यांनी आपल्या युक्तिवादाच्याद्वारे खुला करून दिला. यामुळे पुढच्या कालांत कुमारिल यांना शेवटले खंडनास्त्र चालविणें सुकर झालें.

शवरांच्या युक्तिवादाचा मथितार्थ खालीलप्रमाणे होय :

(१) ज्ञान हे निराकार आणि क्षणिक होय. (२) तें स्वत.स जाणू शकत नाही. (३) त्याचा विषय नेहमी त्याच्यावाहेर काहीतरी असतो. (४) ज्ञान आणि त्याचा विषय हे एकसमयावच्छेदाने जाणले जात नाहीत. (५) ज्ञानांत येणारा आकार हा नेहमी विषयाचाच असतो. (६) ज्ञानाचें ज्ञान मागाहून अर्थापत्तीने होतें.

भ्रमज्ञानाच्या सार्वजनीन अनभवावरदेखील प्रत्ययवादाची वरीच भिस्त होती. यावरून असा निष्कर्ष काढण्यांत येई की, जगाचे सत्यत्व सिद्ध करूं पाहणारें ज्ञान हेच मुळी स्वरूपतः मिथ्या आहे. पदार्थसत्तावादी शवरांना या वादग्रस्त प्रश्नाची उपेक्षा करणें शक्य नव्हतें. त्यांनी प्रतिपक्षाच्या आक्षेपास चोख उत्तर देऊन मीमांसेच्या सुप्रसिद्ध अशा स्वत.प्रामाण्याच्या सिद्धान्ताची पायाभरणी केली. याशिवाय शवर यांनी आत्म्याचें निरपेक्ष सत्यत्व आणि स्थायित्व प्रस्थापित केलें आणि त्याचवरोवर वेदांच्या नित्यत्वाला आणि अपौरुषेयत्वाला वाध येऊं नये म्हणून तितक्या अंशांत ईश्वराची सत्ताहि नाकारली. ही शेवटली गोष्ट त्या काळच्या सनातनी समाजाकडे पाहता अगदी क्रांतिकारक अशा स्वरूपाची होती.

मीमांसेच्या इतिहासांतील स्वर्णकाल : शवरांच्यानंतरचा कालखंड म्हणजे मीमांसेचा स्वर्णकाल म्हणतां येईल. याच कालांत कुमारिलभट्ट आणि प्रभाकरमिश्र यांच्यासारख्या मीमांसेच्या अतिरथी, महारथी अशा व्याख्याकाराच्या कर्तृत्वास वहर आला; परंतु या दोघांमध्ये महत्त्वाच्या तात्त्विक प्रमेयावद्दल इतक्या तीव्र स्वरूपाचे मतभेद झाले की, त्यामुळे मीमासेचे भाट्ट आणि प्राभाकर असे दोन विभक्त सप्रदाय वनले.

मीमांसेच्या इतिहासातील हा विशिष्ट कालखंड अत्यंत उत्साहपूर्ण आणि जोमदार अशा कर्तवगारीचा व तात्त्विकदृष्ट्या परमोत्कर्षाचा असून, त्यांत मीमासादर्शनाने टीकात्मक व तात्त्विक विचारांच्या भराऱ्यांनी युक्त अशा तत्त्वज्ञानाचा कळस गाठला. मीमांसेंतील या अत्युच्च कर्तवगारीचें वरेचसे श्रेय दुर्जेय अशा प्रतिस्पर्ध्याची भूमिका घेणाऱ्या वौद्धाच्या प्रत्ययवादास दिले पाहिजे. त्यांची ही विशिष्ट विचारधारा औपनिषद विचारसरणीचीच तर्कप्राप्त अविच्छिन्न अशी परंपरा असून, तिने आपल्या व्यापक प्रभावाने तोपर्यंत भारतीय तत्त्वज्ञानाचें क्षेत्र पूर्णपणें ग्रासले होते.

कुमारिल व प्रभाकर : कुमारिल आणि प्रभाकर यांनी शवरांची वैचारिक परपरा तिच्या सर्व गर्भितार्थासह पुढे चालविली; इतकेंच नव्हे तर, त्यांनी तिची पूर्ततांहि केली; आणि त्याचवरोवर प्रतिस्पर्ध्याच्या गोटातील हालचालींवर वारकाईने नजर ठेवून मीमासेच्या तात्त्विक प्रक्रियेंत कित्येक नवीन विचाराचीहि भर घातली. यांपैकी मोक्षाचा विचार अत्यंत मोलाचा असून त्यामुळे मीमांसेला परिपूर्ण अशा दर्शनाचें स्वरूप प्राप्त झालें. शवरांच्या वेळेपर्यंत मीमांसा फक्त यज्ञानेच प्राप्त होऊ शकणाऱ्या स्वर्गप्राप्तीच्या मूळच्या वैदिक ध्येयांतच संतोष मानीत होती. खरें तर असे की, मोक्षाचें ध्येय वैदिक कर्मकांडाच्या स्वरूपाशीं काहीसे विसंगतच होतें; आणि म्हणून त्याला संमति मिळतांच कर्मकांडास गौणत्व प्राप्त झालें. त्यामुळे अशीहि शंका घेण्यास प्रवळ आधार आहे की, याहि परिस्थितीत यज्ञयागादींना चिकटून राहण्याचा एकमेव उद्देश पुरोहितवर्गाच्या हितसवंधाचे रक्षण करणें हाच असावा.

याच काळांतील ज्ञानमीमांसेच्या सदरांत मोडणारे काही नवीन आणि विशेषतः उल्लेखनीय सिद्धान्त म्हणजे कुमारिल याचे ज्ञातता व विपरीतख्याति हे सिद्धान्त आणि प्रभाकर याचे त्रिपुटीप्रत्यक्षवाद व अख्याति हे सिद्धान्त होत.

न्यायवैशेषिक दर्शनांचा परिणाम : मीमांसेच्या वैचारिक विकासांतील शेवटल्या टप्प्यांत काही अंशी या शास्त्राच्या समृद्धीत पडलेली भर तर काही अंशी त्याला उतरती कळा लागलेली दिसून येते. हा कालावधि स्थूलमानाने नववें ते सतरावे शतक होय. शालिकनाथ, पार्थसारथी, चिदानंद, नारायणभट्ट, नारायणपडित, वेदान्तदेशिक, लौगाक्षिभास्कर आणि आपदेव ह्या या कालखंडांतील महनीय विभूति होत. या कालांत मीमांसेचे मुख्य प्रतिस्पर्धी वौद्ध राहिले नसून त्यांची जागा न्यायवैशेषिक-दर्शन घेतें. या कालात मीमासेची अध्यात्मशास्त्रीय

बाजू प्रामुख्याने समृद्ध झाली. मात्र ही समृद्धि थोड्याफार फरकाने न्यायवैशेषिक-दर्शनापासून घेतलेल्या उसनवारीमुळे झाली पदार्थ-सत्तावाद हा उभयताना मान्य असल्यामुळे ही गोष्ट सहज जमली.

याच काळातील आणखी एक उल्लेखनीय वदल म्हणजे अजून-पर्यंतच्या कट्टर निरीश्वरवादी मीमासेने ईश्वराचा केलेला स्वीकार आणि जगाच्या उत्पत्तीस व प्रलयास दिलेली मान्यता हा होय.

संदर्भ-ग्रंथ : दासगुप्त, एस. : *ए हिस्टरी ऑफ इडियन फिलॉसफी, ख. १* (केंब्रिज, १९२२), राधाकृष्णन, एस : *इडियन फिलॉसफी, ख. २* (लंडन, १९२३, सुधा आ., १९२९); हिरियण्णा, एम. . *आउटलाइन्स ऑफ इडियन फिलॉसफी* (लडन, १९३२), भट्ट, जी. पी. : *एपिस्टेमॉलॉजी ऑफ दि भट्ट स्कूल ऑफ पूर्वमीमांसा* (वनारस, १९६२); झा, जी. : *प्रभाकर स्कूल ऑफ पूर्वमीमासा* (वनारस, १९५८), —· *पूर्वमीमासा इन इट्स सोर्सेस* (वनारस, १९४२); कीथ, ए. बी. : *दि कर्ममीमासा* (लडन, १९२१); काणे, पी व्ही · *ए ब्रीफ स्केच ऑफ दि पूर्व-मीमासा सिस्टिम* (पुणें, १९२४).

गोवर्धन पी. भट्ट

तत्त्वज्ञान, मूल्य-/ (मूल्यशास्त्र) : पहा : **मूल्यशास्त्र (मूल्य-तत्त्वज्ञान)**

तत्त्वज्ञान, यहुदी धर्मातील : यहुदी धर्म म्हणजे यहुदी लोकाचा धर्म होय. यहुदी लोक एका सेमेटिकवशीय लोकसमूहापैकी आहेत. ते सध्या जगभर विखुरलेले असले तरी ते पॅलेस्टाईनमधील प्राचीन हिब्रू लोकाचे वशज आहेत. निदान तसे मानले जाते हिब्रू लोक आपली वशावळ अब्राहाम, ऐझाक आणि जेकबपर्यत नेऊन भिडवितात

यहुदी धर्माच्या तत्त्वज्ञानावरील या लेखांत आपण वायवलनतर विकसित झालेला धर्म विचारात घेणार नसून वायवलकालीन यहुदी धर्म परीक्षणार्थ घेणार आहोत. ‘तालमुडिक’ काळाची व ‘तत्त्ववेत्त्याच्या काळा’ची माहिती याच लेखात पुढे देण्यात येईल. यहुदी धर्माचें तत्त्वज्ञान याचा अर्थ सुरुवातीच्या काळात धर्माला प्रेरणा देणारे ज्ञान-मीमासीय, सत्ताशास्त्रीय व नैतिक सिद्धान्त, असा घेतला आहे नंतरच्या काळात यहुदी तत्त्ववेत्त्यांनी त्यांचे ज्या स्वरूपांत विवरण केले त्या स्वरूपात ते या सुरुवातीच्या काळांत स्पष्टपणे मांडले गेलेले नव्हते असें असले तरी या सिद्धान्ताचे स्वतत्र विभागांत स्पष्टीकरण करण्यापूर्वी यहुदी धर्माचा सुरुवातीच्या कालखंडात जो विकास झाला त्याचा थोडक्यांत ऐतिहासिक आढावा घेणे जरूर आहे

यहुदी धर्माचा उद्‌भव व सुरुवातीचा विकास : ईश्वराने अब्राहाम या व्यक्तीची व त्याच्या वंशजाची निवड करून त्याला अनुगृहीत कुटुंब म्हणून स्वीकारलें, ही यहुदी धर्माची सुरुवात होय (पवित्र वायवल, जुना करार, जेनेसिस, १२ व्या प्रकरणापासून पुढे). जर अब्राहाम स्वत.च्या लोकाचा त्याग करून ईश्वर देत असलेल्या भूमीवर येण्यास मान्यता देईल तर ईश्वर त्याच्यावर व त्याच्या सर्व वंशजावर कृपावृष्टि करील असें ईश्वर म्हणाला. अब्राहामला मिळालेल्या या ईश्वरी आश्वासनाचा वारसा ऐझाक व जेकब याच्याकडे वंशपरंपरेने आला; परंतु या दोघाच्या वंशजाना दुष्काळाच्या आपत्तीमुळे इजिप्तमध्ये जावे लागले व तेथे ते परकीय सत्तेचे गुलाम झाले. अब्राहामच्या या वंशजांना मुक्त करण्याचे व त्यांना तांबड्या समुद्राच्या पलीकडील पॅलेस्टाइन-मधील आश्वासित भूमीवर घेऊन जाण्याचें कार्य ईश्वराने मोझेसवर सोपविले हे लोक म्हणजे आता ईश्वराचीच माणसें झाली. अर्थातच सिनाई पर्वतावर ईश्वराने मोझेसला दिलेल्या दहा आज्ञा म्हणजे ईश्वराने स्वत.च्याच लोकाशी केलेला करार होय (इ. स पूर्व सुमारे १३००). जोशुआने या लोकांना आश्वासित भूमीवर वसविले. तेथील कनानाईट जमातीचा पराभव करून व त्या भूमीवर तावा मिळवून एक राज्य स्थापन करण्यात आले. या राज्याला डेव्हिड व सॉलोमनसारखे प्रसिद्ध राजे लाभले. इस्रायल लोकाचें अथवा ईश्वराच्या लोकांचे, हे सुवर्णयुग होते

परिस्थितिवशात् या राज्याचे दोन भाग पडले; उत्तरेला इस्रायल व दक्षिणेला जूडा. अॅसीरियन लोकानी इस्रायलला चिरडून त्यातील अनेक रहिवाश्याना वनवासी केलें. जूडालाहि पारतंत्र्य भोगावे लागले. त्यातील रहिवाश्याच्याहि नशिबी वॅबिलोनियामध्ये परागदा अवस्थेत राहणें आलें

यहुदी लोकाच्या अनेक शतकांच्या इतिहासात पेट्रिआर्कसनी घालून दिलेली धार्मिक परंपरा पिढ्यान्‌पिढ्या चालू राहिली व या परंपरेमुळे प्रत्यक्ष घडलेल्या ऐतिहासिक घटनांची माहितीहि सक्रमित झाली. ही माहिती जेव्हा लेखनिवद्ध करण्यात आली तेव्हा वायवल तयार झाले. पेन्टाटयूक (‘पचग्रंथ’ अथवा वायवलच्या सुरुवातीला आढळणारे जेनेसिस, एक्झोडस, लेव्हिटिकस, नवर्स, ड्यूटेरोनोमी हे पांच ग्रंथ) म्हणजे यहुद्याची अधिष्ठानरूप विधिसहिता (तोरा) होय जोशुआ जजेस, सॅम्युएल, किग्ज यासारख्या ग्रंथात या अनुगृहीत लोकांचा जीवनेतिहास कथन केलेला आहे. याशिवाय अन्य ग्रंथांत ईश्वर व लोक यांमध्ये झालेल्या कराराशी लोकानी एकनिष्ठ राहावे म्हणून त्यांचे मन वळविण्यासाठी इझाइआ, जेरेमिआ, एझेकील वगैरे प्रतिभावान् सदेष्टयांनी ईश्वराच्या नावाने काय-काय सागितले त्याचें निरूपण आहे. परागदा जीवन संपून लोक परत येण्याच्या सुमारास (इ. स. पूर्व ५००) यहुदी लोकाचा इतिहास घडविण्याच्या कार्यात पुरोहित-वर्गाने प्रमुख वाटा उचलला आणि यहुदी धर्माला अधिक प्रमाणात संघटित अशा ईश्वरी सत्ताधिष्ठित राज्याचे स्वरूप प्राप्त झाले. पुरोहितानी यहुदी विधिसहितांना (कायद्यांना) ग्रथनिविष्ट केले व तत्कालीन अनेक सुधारणाच्या चळवळीचे नेतृत्व केले. वायवलच्या सुरुवातीस असलेल्या जगदुत्पत्तीसंबंधीच्या तपशिलाची शेवटची व्यवस्थित आखणी करण्याचे श्रेय आधुनिक विद्वान् त्याना देतात. त्या तपशिलाचें महत्त्व यहुदी धर्माच्या धर्मदृष्टीने तर आहेच, शिवाय तदनतरच्या काळातील सर्व यहुदी व ख्रिस्ती दार्शनिक चितनाच्या दृष्टीनेहि आहे.

अॅलेक्झँडरच्या विजयी स्वाऱ्यानंतर ज्या वेळी ग्रीकांचा पॅलेस्टाइन-मध्ये प्रभाव पडण्यास सुरुवात झाली, त्या वेळी वायवलमध्ये ज्ञानात्मक ग्रथाची भर पडून तें संपन्न झाले. या ग्रंथांत चितन, धार्मिक विचार आणि पूर्वीच्या, विशेषत: सॉलोमननंतरच्या काळांतील यहुदी व्यवहारधर्म व ज्ञान याचा अंतर्भाव आहे. ‘बुक ऑफ जॉव’ आणि ‘बुक ऑफ विज्डम’ हे प्रसिद्ध ग्रथ वरील ज्ञानात्मक लिखाणातच मोडतात. वायवलमध्ये प्रार्थनाहि आहेत ‘बुक ऑफ साम्स’मध्ये या धार्मिक वाङमयातील काही अतिसुंदर प्रार्थनाचा समावेश आहे.

रोमन लोकांनी यहुद्यांना जिकलें, त्याच सुमारास येशू ख्रिस्ताचा उदय झाला. त्याने स्वत.च्या प्रेपितत्वासंबंधी केलेलें प्रतिपादन यहुद्यांनी अमान्य केल्यामुळे, जुना यहुदी धर्म व पुढील काळात ख्रिस्ती धर्म म्हणून प्रसिद्धीस आलेला नवीन धर्म हे एकमेकांपासून विभक्त झाले. याच वेळी विधिसहितेचा विशदार्थ लावण्याच्या कार्याची सुरुवात यहुदी विद्वानानी केली होती. या कार्यातूनच यहुदी लोकाच्या 'तालमुडिक युग' व 'तत्त्ववेत्त्यांचें युग' या यहुदी धर्माच्या उत्तरकालीन खंडांची लक्षणें निश्चित झाली. आता पूर्वकालीन यहुदी धर्माने मान्य केलेल्या सिद्धान्तांची पद्धतशीर समीक्षा करण्याकडे वळूं.

ज्ञानमीमांसा : यहुद्यांना ज्ञान व श्रद्धा कशीं प्राप्त झालीं ? : जुन्या करारात अब्राहाम, मोझेस व प्रॉफेट्स याच्याशी ईश्वर प्रत्यक्ष बोलत आहे असें म्हटलेले आहे उदा.–"ईश्वर म्हणाला,. . .ईश्वर प्रगट झाला .. ईश्वराने अब्राहामला साक्षात् दर्शन देऊन संदेश पाठविला. नंतर ईश्वर मोशेला म्हणाला, अब्राहाम, ऐझाक आणि जेकब याचा मी ईश्वर आहें. . . .तूं माझ्या लोकाचे, इस्रायलच्या पुत्रांचें, नेतृत्व करून त्याना इजिप्तच्या बाहेर काढावयाचे आहेस" सिनाई पर्वतावर प्रगट होऊन ईश्वराने मोझेसला याचप्रमाणे दहा आज्ञा सागितल्या · "अन्य देवांना स्वत.चे देव मानून तूं मला अवमानूं नकोस. (आठवड्यांतील) सातवा दिवस पवित्र राखण्याची आठवण ठेव... मातेचा आणि पित्याचा मान ठेव... मनुष्यवध करूं नकोस... व्यभिचार करूं नकोस..." इत्यादि. (एक्झोडस, प्रकरण २०). इझाइआ लिहितो, "ईश्वराचा, सेनाधीश परमेश्वराचा तुम्हांला हा संदेश आहे: सीओनच्या लोकांनो, माझ्या प्रियजनानो, कधीहि गलितधैर्य होऊ नका." (इझाइआ, प्रकरण १०); आणि 'बुक ऑफ विज्डम'चा कर्ता लिहितो · "उपकारकर्ता आणि सत्यनिष्ठ असा तूं, सहिष्णु व तुझ्याद्वारा शासित अशा जगताच्या बाबतीत दयाळू असणारा तू, असा तू आमचा ईश्वर आहेस" (विज्डम, प्रकरण १५).

याप्रमाणे प्रत्यक्ष ईश्वरापासून आपल्याला ज्ञान प्राप्त झालें असें यहुदी लोक समजतात त्यांच्या सिद्धान्ताची सुरुवात व्यक्तीने लाविलेल्या शोधापासून होत नमून व्यक्तीला झालेल्या साक्षात्कारापासून होते. मिळालेल्या संदेशाचा वा आज्ञेचा कर्तव्य म्हणून अंगीकार करण्याची त्यांची वृत्ति होती. ईश्वराची त्याच्याकडून अशी अपेक्षा आहे की, ते त्याच्या शब्दावर विश्वास ठेवतील व त्याच्या आज्ञा प्रामाणिकपणे व्यवहारात उतरवितील. अतएव, 'सेपिएंटिअल बुक्स' हे ग्रंथ भावी काळात विशिष्ट अशाने चिंतनात्मक स्वरूपात विकसित झाले असले तरी यहुदी धर्माचा उगम चिंतनात्मक प्रयत्नांत नसून आपलें कर्तव्य कोणतें तें फक्त जाणण्याच्या प्रयत्नांत आहे. ऐतिहासिक काळात ईश्वराने दिलेले आदेश हा ज्ञानाचा पाया असून, ईश्वराचा सदेश जतन करून पुढील पिढ्यांना सक्रमित करण्याचे कार्य विशिष्ट लोकाचें, म्हणजे राजे व संदेष्टे यांचेच आहे, अशी त्यांची धारणा आहे. यहुदी लोकाचा ज्ञान मिळविण्याचा मार्ग प्रत्यक्षतः या प्रकारचा आहे.

सत्ताशास्त्र : जगत्, मानव आणि ईश्वर यांचें स्वरूप : (१) **जगत् :** "काळाच्या प्रारंभी ईश्वराने स्वर्ग आणि पृथ्वी उत्पन्न केली" (जेनेसिस १,१) या शब्दांनी बायबलची सुरुवात होते. जगत् कसें अस्तित्वांत आलें त्याची माहिती त्यानंतर येते; व तिचा शेवट "स्वतः निर्माण केलेल्या सर्वांचें ईश्वराने निरीक्षण केलें आणि तें सर्व चांगले आहे असें त्यास आढळलें," (जेनेसिस १,३१) या शब्दानी होतो. बायबलच्या या पहिल्या प्रकरणांत व्यक्त झालेली मुख्य कल्पना ही आहे की, जगत् पूर्णांशाने ईश्वरावलंबी आहे, जगत् चागलें आहे आणि सर्व सजीव सृष्टीचा मालक म्हणून प्रस्थापित झालेल्या मानवासाठी ते आहे.

(२) **मानव :** मानवासंबधीची यहुदी धर्माची विचारसरणि प्लेटोच्या द्वैतवादासारखी नाही. प्लेटो असें मानतो की, दुर्दैवाने अधः-पतित झालेल्या आत्म्याला शरीर बंदिवान् करून ठेवतें. यहुदी धर्मा-प्रमाणे ईश्वराने मनुष्याला 'एकसंध जिवंत व्यक्ति' म्हणून निर्मिलें. यहुदी धर्माला अधिष्ठानरूप असलेल्या 'तोरा' या विधिसंहितेंतील उल्लेखाप्रमाणे मानवाच्या देहाविषयी बोलणे म्हणजे त्याच्या मृत देहा-विषयी बोलणे होय; कारण मानव म्हणजे जीवात्मा होय. जिला तिच्या नावाने संबोधिले जाते आणि जिच्याकडे ईश्वराचे लक्ष आहे अशी ती प्रत्यक्ष व्यक्ति होय. जर मानवाने ईश्वराचे धर्मजीवनाबद्दलचें मार्गदर्शन आणि ईश्वरी आज्ञा याच्याशी एकनिष्ठता राखली, तर तो सुखी होईल आणि त्याच्या वंशजानाहि ईश्वरी कृपा प्राप्त होईल. बायबलमधील सुरुवातीचे ग्रथ मानवाच्या मरणोत्तर जीवनाविषयी स्पष्ट स्वरूपाचा निर्देश करीत नाहीत. आत्म्याला मरणोत्तर अस्तित्व राहतें काय ? शरीराचें पुनरुत्थान होईल काय ? 'बुक ऑफ विज्डम' ग्रंथांत (प्रकरण ३) आत्म्याचें अमरत्व स्पष्टपणे मानण्यात आलेलें आहे. बायबलचा काही भाग अप्रमाण आहे व म्हणून तो गुप्त ठेवला पाहिजे व त्याला प्रक्षिप्त (अपोक्रिफा) मानले पाहिजे, असे यहुदी लोक मानतात. 'बुक ऑफ विज्डम' ला त्यानी असें मानलेलें आहे. पॅलेस्टाइन व लेबॅनॉनमध्ये ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या व तिसऱ्या शतकात विस्तृतपणें विवेचिल्या गेलेल्या प्रत्यपकार-(रिट्रिब्यूशन)-समस्येची उकल त्यांत असल्याचें दिसते. या कालखडाच्या शेवटी यहुदी लोकांत तट पडण्यास सुरुवात झाली. मरणोत्तर केव्हातरी शरीराचे पुनरुत्थान होतें असें काहीजण मानतात, तर काही गट या मताला आपल्या धर्मश्रद्धेंतून बहिष्कृत करतात.

(३) **ईश्वर :** यहुदी धर्मामध्ये, ईश्वर हा एकच आहे अशी मूलभूत धारणा आहे. सर्व प्रकारच्या अनेकदेवतावादाशी येथे विरोध आहे. हा ईश्वर विश्वाचा निर्माता आहे. अब्राहामची निवड करणारा व अनुगृहीत माणसांशी आपल्या सदेष्टयांद्वारा बोलणारा ईश्वर तो हाच. परपरा असें सागते की, ईश्वराने मोझेसला प्रथम 'यावें' म्हणून दर्शन दिलें (एक्झोडस ३,१४). लॅटिन व इंग्रजी बायबलमध्ये 'याह्वे' याचा अर्थ "मी जसा आहे तसा आहे" असा करण्यांत आला आहे; परंतु या संज्ञेसंबंधीच्या अलीकडच्या व्युत्पत्तिशास्त्रीय संशोधनानुसार तिचा अर्थ 'जे-जें अस्तित्वांत येतें ते-तें तो अस्तित्वात आणतो' असा काहीसा होतो. ईश्वराचा दयाळूपणा त्याने स्वतःच्या लोकांशी केलेला करार तंतोतंत अमलांत आणला यावरून मुख्यत. दिसून येतो. लोक अप्रामाणिक व मोहवश होऊन मूर्तिपूजा करणारे आणि ईश्वराविषयी अश्रद्ध असूनहि तो त्याना या सर्व गोष्टींपासून परावृत्त होण्यास सांगतो. तो काही-काही वेळेला धाक उत्पन्न करीत असला तरी अधिक मूलभूत दृष्टीने विचार करतां तो दयाघन आहे असें दिसून येतें. लोकांना अधिक लाभदायक

मार्ग दाखवून देईल असा मशीआ पाठविण्याचें त्याने यहुदी लोकांना वचन दिलें.

(४) **नीतिशास्त्र आणि धर्म** : ईश्वराने दिलेल्या दहा आज्ञा यहुदी लोकांचे नैतिक व धार्मिक जीवनाचे सिद्धान्त निश्चित करतात. ईश्वर, स्वत: आणि शेजारी ह्यांच्या बाबतीतील मानवाचीं कर्तव्यें या आज्ञांद्वारा निश्चित होतात. ईश्वर व त्याचे नाम यावद्दल आदरभाव दर्शविला पाहिजे. सहा दिवसांच्या कामानतर एक दिवस विश्रांतीसाठी व ईश्वराच्या आराधनेसाठी ठेविला पाहिजे. मातापित्यांचा सन्मान राखला पाहिजे. दुसऱ्यांचें जीवन, पत्नी, मालमत्ता, कीर्ति ह्यांचा अपहार करतां कामा नये. आपल्या मालकीची नसलेल्या मालमत्तेसंबंधी हाव बाळगणें अयोग्य आहे.

कायदे व नियम ह्यांत उत्तरोत्तर भर पडत जाऊन आचारधर्माबरोबरच एकंदर मानवी जीवनाच्या सर्वच अगाना त्यांनी व्यापून टाकले आहे. त्यांचें उल्लंघन करणाऱ्यांस कोणकोणत्या शिक्षा द्याव्यात हें नक्की करण्यांत आले असून, त्यांपैकी कित्येक शिक्षांची कार्यवाही यहुदी समाजानेच करावयाची आहे.

(५) **समीक्षात्मक आलोचना · (अ) आर्ष (रिव्हील्ड) धर्म** : ईश्वराला आदरभाव दर्शविण्याच्या निसर्गदत्त नैतिक कृतज्ञताभावाने मानवाने प्रचलित केलेला धर्म अशा स्वरूपांत यहुदी धर्म आविष्कृत झालेला नाही. या भावनेला गर्भित मान्यता असली, तरी धर्म हा आर्षच असून मानवाला ईश्वराची सेवा करण्याचा मार्ग दाखविणे हा ईश्वराचाच उपक्रम आहे, अशी त्यांत भूमिका आहे. धर्माच्या आर्षत्वावर भर देणारे अनेक धर्म आहेत, हें ऐतिहासिक सत्य लक्षांत घेतां, एखाद्याला असा निष्कर्ष काढावासा वाटल की, अशा धर्मात इतर सत्यांश काहीहि असोत, पण ते सर्व धर्म, विशेषत: ते जर परस्परविरोधी अथवा व्याघाती अशा 'श्रुति' ईश्वराला चिकटवीत असतील तर या बाबतींत तरी असत्य असले पाहिजेत; परंतु ह्या सर्व गोष्टी असत्य आहेत असें गृहीत धरलें तरीसुद्धा तर्कशास्त्राच्या आधाराने हेहि मान्य करावयास हवें की, त्या सर्व धर्मांपैकी निदान एक धर्मतरी खरा असणें शक्य आहे मात्र या बाबतीत कसोटी अशी मानावी लागेल की, ह्या धर्मांत आंतरिक विरोध नसावा. उदा.–त्यांत एकदेववाद व अनेकदेववाद या दोन्हींचाहि पुरस्कार केला गेलेला नसावा.

सर्व मानवजातीला आवाहन न करतां काही निवडक लोकसमूहालाच ईश्वराने आवाहन केलें आहे असा गर्भित अर्थ यहुदी धर्माच्या बाबतींत निष्पन्न होतो, असाहि एक आक्षेप त्या धर्माविरुद्ध घेतां येण्यासारखा आहे; परंतु याहि बाबतींत आक्षेपाचें निश्चित स्वरूप काय आहे याचा चांगला विचार होणे जरुरीचे आहे. मनुष्यमात्राला ईश्वराप्रत नेऊं शकेल अशी नैसर्गिक क्षमता ईश्वराने मानवी अंत:करणांत दृढपणें ठेविली आहे, या विचाराचा यहुदी धर्म मुळीच त्याग करीत नाही. उलट, अशा क्षमतेचें अस्तित्व गृहीत धरुन या धर्माची उभारणी झाली आहे. या गृहीततत्त्वाचा आधार राखून, ईश्वराच्या ठिकाणी एका राष्ट्राला आणि त्या राष्ट्रद्वारा अन्य सर्व राष्ट्रांना त्या एक ईश्वराला मान्यता देऊन त्याची सेवा करण्याबद्दल हाक देण्याची उपक्रमशीलता यहुदी धर्मामध्ये कल्पित आहे. यांत अन्याय तर नाहीच उलट हें एक विशेष दयाळूपणाचें उदाहरण आहे. शिवाय ईश्वराच्या अतिरिक्त गुणसंपन्नतेचें मोजमाप व स्वरूप काय असावें हें ठरविण्याचा अथवा तत्संबंधी बरेंवाईट म्हणण्याचा अधिकार मानवाला कसा पोचतो ?

(ब) **पवित्र ग्रंथाचा अर्थ** : पवित्र ग्रंथांत लिहिलेल्या ईश्वरी वचनांना यहुदी धर्म प्रमाण मानतो; त्यामुळे त्यांतील निरनिराळ्या भागांतील लेखक, त्याचा कालक्रम व त्यांतील वचनाच्या विवरणात्मक अर्थासंबंधीच्या प्रश्नांचें यहुद्यांना अत्यत महत्त्व वाटावें हे स्वाभाविक आहे. यहुदी सांप्रदायिकांत या प्रश्नांची परंपरेने चालत आलेली उत्तरें असल्यामुळे खुद्द यहुद्यांकडून जरी त्या उत्तरांपेक्षा वेगळी उत्तरें दिलीं गेली तरी त्यातून पाखडीपणाचाच वास येतो असें म्हणणे स्वाभाविक आहे. अशी स्थिति असली तरी पवित्र ग्रंथाचा अर्थ अधिक चांगल्या प्रकारें आकलन होण्यासाठी या प्रश्नांचा अभ्यास करण्याची आवश्यकता पूर्वी होती व आजहि आहे. केवळ ग्रंथकारच नव्हे तर ग्रंथ लिहिण्यामागील त्यांचे हेतु आणि प्रत्येक भागाचा प्रकार यांचें ज्ञान झाल्यास ग्रंथाच्या अर्थावर बराच प्रकाश पाडतां येण्याची शक्यता आहे. उदा.– ईश्वरावरील आपले अवलंबित्व दर्शविण्यासाठी लिहिला गेलेला मजकूर विज्ञानग्रंथांतील उतारे म्हणून घ्यावयाचा नाही; तर आज आपण आधुनिक विज्ञानाच्या प्रकाशांत ज्या विषयाचा निराळा अर्थ लावतो, त्याच विषयासंबंधी ग्रंथलेखनकाळीं प्रचलित असलेल्या मतांचा उपयोग करून लावलेले अर्थ सांगणारा तो मजकूर समजला पाहिजे. विषयस्पष्टीकरणार्थ सांगितलेल्या रूपककथा म्हणजे ऐतिहासिक घटना नव्हेत हें खरेंच; परंतु त्याचबरोबर ऐतिहासिक घटनांसंबंधीच्या विभागांचें ऐतिहासिक महत्त्व हिरावून घेणेंहि इष्ट नव्हे. इतिहासलेखनांत जीं पथ्यें पाळणें हल्ली जरुरीचें मानलें जातें, तीं पथ्यें तत्कालीन इतिहासलेखनांत पाळलीं गेली होती, असें आग्रहीपणाने धरून चालणे योग्य होणार नाही. यहुदी व ख्रिस्ती हे दोन्ही धर्म बायबलचा आधार घेत असल्याने, उपर्युक्त प्रश्नांच्या अभ्यासाचें या दोन्ही धर्मांत फार महत्त्व आहे. बायबलवरील टीका जर सद्धेतुप्रेरित व योग्य असेल तर ती आधुनिकतावाद व अपरिवर्तनवाद या दोन परस्परविरोधी वादांत आपलें मध्यम स्थान टिकवून धरील. आधुनिकतावादी आधुनिक कल्पनांच्या अनुरोधाने बायबलचा असा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करतो की, ज्यायोगे त्याचा खरा गाभा अनाकलनीय राहतो. अपरिवर्तनवादी असें मानतो की, बायबलच्या प्रत्येक वचनाच्या शब्दश: अर्थावर आधारित अशी प्रत्येक श्रद्धा ही त्या धर्माच्या दृष्टीने मूलभूत होय. उदा.–'जेनेसिस' ग्रंथांत जगदुत्पत्तीसंबंधीचा जो मजकूर आहे, त्याच्याशी आधुनिक विकासवादाचा सर्व सिद्धान्त विसंगत असल्याने, तो (आधुनिक विकासवादाचा) सिद्धान्त अपरिवर्तनवादी त्याज्य मानील.

(क) **श्रद्धा कीं बुद्धि ?** : यहुदी धर्म श्रद्धेवर आधारलेला आहे की बुद्धीवर असा प्रश्न उत्पन्न करण्यांत आलेला आहे; परंतु यहुदी धर्माच्या दृष्टीने या प्रश्नाचें अन्योन्यव्यावर्तक पद्धतीने उत्तर देणें समाधानकारक ठरणार नाही. ईश्वराचें अस्तित्व आणि त्याच्या काही आज्ञा यांचा शोध बुद्धीच्याद्वारे लागण्याची शक्यता असल्याने, याच कारणामुळे यहुदी धर्मात बुद्धीला बरेंच महत्त्वाचें स्थान आहे; परंतु त्याचबरोबर, श्रद्धेचेंहि त्या धर्मात विशेष महत्त्व आहे. कारण असें की, प्रेमावर आधारलेल्या ईश्वरी उपक्रमाची उपपत्ति केवळ बुद्धीच्याद्वारे पूर्णपणें लागूं शकत नाही. त्याचा श्रद्धायुक्त स्वीकार करणेंच इष्ट होय. ती एक ईश्वरी देणगी आहे व ती स्वीकारणाऱ्यापाशी जर त्यासाठी

जरूर ती श्रद्धा नसेल, तर तिचा विकृत अर्थ होण्याची शक्यता आहे. अशा रीतीने ईश्वराच्या प्रारंभींच्या संदेशाचा स्वीकार करण्याच्या बाबीपुरता यहुदी धर्म श्रद्धेवर आधारलेला आहे; परंतु ज्या वेळी तो धर्म येशू ख्रिस्ताला पूर्वी आश्वासिलेला मशीआ म्हणून नाकारतो, त्या वेळीं त्याच्या श्रद्धेला मर्यादा पडते.

(ड) तत्त्वज्ञानात्मक गुण : यहुदी धर्मांत गर्भित असलेली ज्ञानमीमांसा वस्तुवादी असून हा वस्तुवाद, जडवाद व कल्पनावाद या दोहोंपैकी कोणत्याहि एका बाजूला झुकणारा नाही. त्यांतील श्रद्धा म्हणजे केवळ अंधभावना नसून प्रत्यक्ष ईश्वरी आश्वासनांना दिलेला प्रतिसाद आहे. त्याचें सत्ताशास्त्र वस्तुवस्तूंमधील भिन्नता लक्षांत घेते, तसेंच तें योग्य अशा आशावादाला आधारभूत ठरतें. या दृष्टिकोणांतून पाहतां, विश्व व मानवी प्रयत्न आणि कर्तव्य यांना अर्थ प्राप्त होतो. यहुदी धर्मांतील नीतिशास्त्र बहुतांशी न्यायाचें नीतिशास्त्र आहे. तें काटेकोर व तपशीलवार आहे. पहिल्या कालखंडानंतर यहुदी धर्मापुढे विधिसंहितें-तील कोणता भाग नित्य स्वरूपाचा व कोणता नैमित्तिक स्वरूपाचा अभिप्रेत आहे याचें परीक्षण करण्याची गरज उत्पन्न झाली आणि हें कार्य त्यानंतर आजतागायत चालू आहे. धर्म या दृष्टीने विचार केला तर यहुदी धर्म अगदी मूर्त (विधिरूप) व आचारांत कडक आहे. त्याचा विशेष गुण म्हणजे त्याच्या विकासक्रमांत त्याने एकेश्वरवाद पत्करला व त्यावर सातत्याने भर दिला. त्या धर्मावर या ना त्या रीतीने अवलंबून असणाऱ्या इतर धर्मांतहि यहुदी धर्मांतून हा गुण आलेला आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : काहन, झेड. : *दि फिलॉसफी ऑफ ज्युडेइझम* (न्यूयॉर्क, १९६२); देमन पी. : *दि ज्युइश फेथ*, अनु. पी. जे. हेपबर्न-स्कॉट (लंडन, १९६१); धायली, जे. : *दि प्रॉफेट्स*, अनु. आर. ॲट्वॉटर (न्यूयॉर्क, १९६०); जेलिन, ए. : *दि रिलिजन ऑफ इस्रायल*, अनु. जे. आर. फॉस्टर (न्यूयॉर्क, १९५९); मायलेनबर्ग, जे. : *दि वे ऑफ इस्रायल* (लंडन, १९६२); त्रेमोतॉं, सी. : *स्टडी ऑफ हिब्रू थॉट*, अनु. एम. एफ. गिब्सन (न्यूयॉर्क, १९६०).

जे. ड मार्नेफ

तत्त्वज्ञान, योगमत : योगसाधनेची सर्वमान्यता : भारतीय तत्त्व-ज्ञानांत योगाचें स्थान वैशिष्टयपूर्ण आहे. कारण की बहुतेक सर्वच तत्त्वज्ञांच्या मतें तत्त्वज्ञानाने जी परमश्रेष्ठ अशी मुक्ति किंवा मोक्षाची अवस्था प्राप्त होते, ती अवस्था प्रत्यक्षांत आणण्यासाठी ज्या मार्गाने जावें लागतें आणि जी साधना करावी लागते, तिचें यथोचित वर्णन योगशास्त्रांत करण्यांत आलें आहे. केवळ ज्ञानानेच मुक्ति मिळते, त्यासाठी कोणतेंहि साधन करावें लागत नाही असे मानणाऱ्यांनाहि चित्तांतील अशुद्धि दूर होऊन त्यांत शुद्ध ज्ञानाचा आविष्कार कसा होईल याचा विचार करावाच लागतो. तसेच मुक्तीसंबंधी वैदिक कल्पनांना न मानणाऱ्या मतांतहि दु:ख आणि अज्ञान ह्यांचा परिहार आत्यंतिक स्वरूपांत कसा करता येईल यासंबंधीचा विचार अपरिहार्यपणे येतोच; म्हणूनच तत्त्वज्ञानांतील अनेक समस्यांच्या बाबतींत एकमेकांशी अगदी विरोधी असणाऱ्या मतांत (उदा.–न्याय आणि मीमांसा, वेदान्त आणि बौद्ध इत्यादि) योगाचे महत्त्व एकमुखाने मान्य करण्यांत आले आहे.

योगमत हें आस्तिक, म्हणजे वेदांना प्रमाण मानणारें आहे. त्याचा उगम श्वेताश्वतर उपनिषद्, कठोपनिषद् इत्यादि श्रुतींतून झाला असावा व योगमतांतील कल्पना प्राचीन काळापासून भारतवर्षांत प्रचलित होत्या असे दिसतें. उदा.–'योग' हा शब्द अत्यंत प्राचीन अशा वेदवाङमयांत वापरलेला आढळतो. तेथे त्याचा अर्थ 'जोडणें' असा केलेला आहे. योगाची परंपरा हिरण्यगर्भापासून (म्हणजे सृष्टीच्या आरंभापासून) मानण्याचा प्रघात असला, तरी त्यांतील तथ्यांची सुसूत्र बांधणी करून त्यांना एकत्र ग्रथित करण्याचें कार्यमात्र त्या मानाने अलीकडील असून, ते इसवी सनपूर्व दुसऱ्या शतकांत पतंजलि मुनींनी 'योगसूत्र' या ग्रंथाच्या रचनेने केलें. मोक्षप्राप्तीसाठी आचरण्याचा श्रेष्ठ मार्ग म्हणून योगमतास सर्वांची मान्यता असली, तरी सत्ताशास्त्र, ज्ञानशास्त्र इत्यादीविषयक योगमतांना इतरांनी विरोध केल्याचें व कित्येकदा त्यांचें खंडन केल्याचें आढळून येतें.

योग आणि सांख्य यांतील साम्यभेद : मूलभूत समस्यांच्या बाबतींत योगमत हें सांख्यमताशी पुष्कळच जुळणारें आहे. उदा.–द्वैतसिद्धान्त, आत्म्यांची अनेकता, सृष्टीचा आरंभ आणि प्रलय, कर्म, संस्कार, कैवल्य इत्यादीविषयी सांख्य आणि योग यांचें एकमत दिसतें. सांख्यमत निरी-श्वरवादी व योगमत ईश्वराचें अस्तित्व मानणारें आहे हा त्या दोहोंत मुख्य फरक आहे. काही विचारक सांख्य आणि योग यांचें मूळ एकच मानतात. योगास सेश्वरसांख्य असेहि म्हटलें जातें तें याच अनुरोधाने.

योगमतानुसार सृष्टींत जड आणि चेतन अशी दोन मूलतत्त्वें मानलेलीं आहेत व शिवाय सर्वज्ञ, त्रिकालाबाधित अशा ईश्वराचीहि सत्ता मानली आहे. चेतन-तत्त्व म्हणजे पुरुष किंवा आत्मा. आत्म्याची अनेकता वेदान्तात मानतात तशी आभासिक नसून वास्तविक मानली आहे. प्रत्येक आत्मा स्वतंत्र, नित्य, शुद्ध व दृशिमात्र असतो. जडतत्त्व म्हणजे प्रकृति किंवा प्रधान. ती त्रिगुणात्मक असते. अचेतनतेमुळे तिला स्वत:चें असें कोणतेंच प्रयोजन संभवत नाही. व्यवहारांतील जड पदार्थ जसे स्वत.साठी नसून त्यांच्या भोक्त्यासाठी असतात, तद्वत् प्रकृतीचें अस्तित्वहि चेतन अशा पुरुषासाठीच केवळ असतें. पुरुषकार्याविरहित प्रकृतीला स्वत.चा असा काही उद्देश नसतो. याच दृष्टीने प्रकृतीच्या संबंधांत पुरुषास द्रष्टा, स्वामी किंवा भोक्ता असें म्हणतात; परंतु तो भोक्ता असला तरी कर्ता मात्र मुळींच नव्हे; कारण कर्तृत्वशक्ति (म्हणजे परिणामशीलता) हा त्रिगुणात्मक सत्तेवर अवलंबित असलेला धर्म आहे. पुरुष निर्गुण असल्याने तो सर्वस्वी अपरिणामी असतो; म्हणून त्यास अकर्ता किंवा उदासीन, मध्यस्थ असे म्हणतात. त्याचे वास्तविक स्वरूप 'केवल' म्हणजे इतर कोणत्याहि पदार्थाशी सर्वस्वीं असंबंधित असें असते; त्यामुळे त्रिगुणांच्या सृष्टि आणि प्रलय यांच्या क्रमांत त्याच्या केवल-स्वरूपांत कोणताहि वास्तविक किंवा स्वाभाविक बदल घडत नाही. म्हणूनच द्रष्टा, भोक्ता इत्यादि त्याचीं नांवें ही केवळ औपाधिक आहेत. ही उपाधि वेदान्ती मानतात तशी 'विवर्त-'रूप किंवा 'अध्यास'-रूप नाही. तिला द्रष्टा आणि दृश्य यांचा संयोग हें अधिष्ठान मानलें आहे. हा सयोग अनादि मानला आहे. तो तसा मानल्याविना पुरुष आणि प्रकृति यांच्या मूळ द्वैतांतून सृष्टीचा आरंभ दाखविणें अशक्य असल्याने, त्यास योगांत अत्यंत महत्त्व आहे. संयोग अनादि असला तरी तो नित्य मानलेला नाही; कारण तसें मानलें तर पुरुषाची बंधनांतून सुटका होणें अशक्य होईल; म्हणून मुक्त झालेल्या पुरुषांच्या बाबतीत हा संयोग नष्ट होतो असें म्हटलें आहे. तो नष्ट होणें हीच कैवल्यावस्था.

ती एकदा प्राप्त झाली की नित्य असते; कारण मग पुन्हा त्या पुरुषासंबंधी प्रकृतीला कोणतेहि प्रयोजन नसते

त्रिगुणांच्या चार अवस्था : प्रकृतिपुरुष-संयोगजन्य संसाराच्या चार अवस्था योगांत मानिल्या आहेत. त्यांतील पहिली अवस्था म्हणजे 'अलिंग'. तीमध्ये त्रिगुण साम्यावस्थेंत असतात. सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण अनुक्रमे सुख, दुःख, मोहात्मक असतात त्यांना अनुक्रमे प्रकाश, क्रिया आणि स्थितिशील म्हटले जाते. ते अनादि व नित्य असून नेहमी एकत्र राहणारे आहेत. मात्र त्यापैकी एकाचा अभिभव होऊन दुसऱ्याची अधिकता होऊं शकते. त्यामुळे मूळच्या फक्त तीनच गुणांतून सृष्टीतील विविधता निर्माण होऊं शकते. पाटातून दिले जाणारे पाणी एकच असले तरी वेगळाल्या पिकाना ते दिल्याने जशी फळें, फुलें, रंग, रस याची विविधता निर्माण होते तद्वतच हेंहि होते. त्रिगुणाची दुसरी अवस्था 'लिंगमात्र' ही होय. तिलाच 'महत्तत्त्व' किंवा 'बुद्धि' असें म्हणतात. तीत सत्त्वगुण वर्धित होऊन तमोगुण अभिभूत झालेला असतो. 'अविशेष' या त्यापुढील अवस्थेत अस्मिता किंवा अहंकार आणि शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध अशा पांच तन्मात्रा, अशी एकूण सहा तत्त्वे समाविष्ट असतात त्यापुढील चौथ्या अवस्थेस 'विशेष' असें नांव असून त्यात पाच ज्ञानेंद्रिये, पाच कर्मेंद्रिये, पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश अशी पाच महाभूते आणि मन, अशा एकूण सोळा तत्त्वाचा समावेश असतो. ही त्रिगुणांची चार गुणपर्वे होत.

योगशास्त्रांतील परिणामवादानुसार सृष्टिक्रम : हा सृष्टिक्रम 'परिणामवाद' या सिद्धान्तानुसार चालतो. त्यानुसार कोणत्याहि प्रक्रियेत कारण आणि कार्य अशा अवस्थाभेदांत कार्य म्हणजे सर्वस्वी नवीन व पूर्वी जिचें कसलेच अस्तित्व नव्हतें अशी नैयायिक मानतात तशी अवस्था नसून, पूर्वी दुसऱ्या स्वरूपात विद्यमान असलेल्या कारणाचाच कार्य हा आविष्कार मानतात. त्या दोन्ही अवस्थांत त्रिगुणांच्या एकमेकांशी असलेल्या प्रमाणातील फरकानेच काय ती भिन्नता येते. त्रिगुणाच्या अलिंग अवस्थेंत सजातीय परिणाम होत असतो. अलिंग अवस्था ढळली म्हणजे लिंगमात्र, अविशेष आणि विशेष या अवस्था क्रमाने आविर्भूत होतात; त्यास तत्वान्तरपरिणाम असें म्हणतात. त्यापुढील स्थूल सृष्टीतील परिणामाचे तीन प्रकार आहेत. त्यांना अनुक्रमे धर्म, लक्षण आणि अवस्था-परिणाम म्हणतात. उदा.—मातीत पाणी मिसळून, माती मळून, घडा भाजून तयार होणें हा 'धर्मपरिणाम' होय. तो घडा पूर्वी अनागत होता, आता व्यक्त आहे व पुढे अतीत होईल. यांना मिळून 'लक्षणपरिणाम' असें म्हणतात. व्यक्तदशेत असतांना कोणतीहि वस्तु नवी असते, ती पुढे जीर्ण होत जाते; किंवा शरीरास बाल्य, तारुण्य, जरा इत्यादि अवस्था प्राप्त होतात, त्याना 'अवस्था-परिणाम' म्हणतात. ह्या तीन परिणामांसारखेच चित्ताचे जे परिणाम होतात त्याना अनुक्रमे 'निरोध', 'समाधि' आणि 'एकाग्रता-परिणाम' म्हणतात. या परिणाम-प्रवाहात काही धर्म शांत होऊन दुसरे काही उदित होतात. त्यात हे सर्व धर्म ज्यावर अधिष्ठित असतात त्यास 'धर्मी' असें नांव आहे. बौद्धमतात धर्माव्यतिरिक्त वेगळा धर्मी मानीत नाहीत, तसेच ज्ञानाव्यतिरिक्त कोणी वेगळा नित्य असा ज्ञाताहि मानीत नाहीत. त्या मताचे खंडन योगशास्त्रांत करण्यात आले आहे. परिणाम पावणें हा गुणाचा स्वभाव असल्याने व सृष्टीतील प्रत्येक पदार्थ त्रिगुणात्मक असल्याने, परिणामक्रम हा सृष्टीत प्रतिक्षण चालू असतो.

दुःख आणि त्याच्या नाशाचा उपाय : या परिणामक्रमातील सर्व अनुभव दुःखमूलक मानले जातात, कारण अलिंग अवस्थेतील सजातीय परिणामातून पुढे ज्या सृष्टिरूपी विजातीय परिणामाला आरंभ होतो त्याचें मूलकारण अनादि अविद्या हें मानले आहे. वस्तूच्या वास्तविक स्वरूपाच्या यथार्थज्ञानाऐवजी अयथार्थ किंवा भ्रांतियुक्त ज्ञान हें अविद्येचें स्वरूप आहे. पुरुष आणि प्रकृति ह्याचा संयोग अविद्याजन्य असून अविद्येच्या अभावांतच संयोगाचाहि अभाव होतो, तिलाच 'कैवल्यावस्था' म्हणतात. अविद्या हा क्लेश आहे, दुःख देणें हा त्याचा स्वभाव होय; म्हणूनच विवेकी पुरुषास व्यवहारातील सुखोपभोगसुद्धा स्वरूपत दुःखमय वाटतात. दुःखाचे तीन प्रकार मानतात. त्यांना अनुक्रमे 'परिणामदुःख', 'तापदुःख' आणि 'संस्कारदुःख' म्हणतात. विषयाच्या संसर्गाने चित्तावर जो अविद्यानुकूल परिणाम होतो ते 'परिणामदुःख' होय. विषयाचा संग्रह व उपभोगांतील प्रवृत्तीमुळे अनेक दुःखे निर्माण होतात, त्याना 'तापदुःख' म्हणतात. विषयसंसर्गाने चित्तावर जे दुःखाना पोषक संस्कार होतात ते 'संस्कारदुःख' या प्रकारात मोडतात. अविद्यादि क्लेशाचा नाश झाल्याशिवाय दुःखांचा आत्यंतिक परिहार होऊं शकत नसल्याने, अविद्येचा नाश व विवेकख्यातीचा उदय, यासाठी योगशास्त्र मुख्यत प्रवृत्त झाले आहे. चित्तातील क्लेशरूपी मल धुऊन काढून, शुद्ध झालेल्या चित्तांतील वृत्तीना उपशांत करून, चित्तवृत्तिनिरोधरूप अवस्था येणें हेंच योगमताचें सार म्हणून सागता येईल.

चित्तवृत्ति आणि त्यांचा निरोध : असंख्य पूर्वजन्मातील कर्मांचे संस्कार, त्यांना कारणीभूत असलेल्या वासना, त्यांतून निर्माण होणाऱ्या वृत्ति, आणि अविद्यादि क्लेश या सर्वांचें आश्रयस्थान चित्त हे असतें. चित्त हा जड प्रकृतीचा परिणाम असल्याने, वरील सर्व व्यवहार ते स्वत होऊन करू शकत नाही. त्यासाठी चैतन्याचें अधिष्ठान आवश्यक आहे. तें चित्तास पुरुषाच्या उपरागाने प्राप्त होते. ज्ञानेंद्रियांच्या माध्यमातून चित्ताचा बाह्य विषयांशी संपर्क होतो. त्याच्या चित्तगत परिणामास 'बौद्ध प्रत्यय' किंवा 'चित्तवृत्ति' असे म्हणतात. क्लिष्ट व अक्लिष्ट असे चित्तवृत्तीचे दोन मुख्य प्रकार आहेत. क्लिष्ट वृत्तीचे प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति असे पाच प्रकार होतात. चित्तांत जोंपर्यंत अनादि अविद्या आणि अन्य क्लेश नांदत असतात तोवर या वृत्ति चित्तांत उद्‌भवतात त्याच्यामुळे व्यक्तीची कर्मांत प्रवृत्ति होते. त्या कर्मांचे आणि वृत्तीचे संस्कार चित्तांत संचित होत राहतात. त्यांतून पुढे पुन्हा अनुकूल परिस्थिति प्राप्त झाली, की नव्या वृत्ति चित्तांत जाग्या होतात. अशा प्रकारे वृत्ति आणि संस्कार ह्यांचे चक्र अखंडपणें चालू राहतें. त्यालाच 'संसार' असे म्हणतात. विवेकख्यातीने ही परंपरा थांबते व क्लेशनिवृत्ति झाल्याने क्लिष्ट वृत्तीचा चित्तांत पुन्हा उदय होत नाही. तरीहि व्यक्तीचे व्यवहार अक्लिष्ट वृत्तीच्या आधारें चालू राहतात. हीच जीवन्मुक्तीची अवस्था होय

अभ्यास आणि वैराग्य . चित्तवृत्तिनिरोधासाठी अभ्यास आणि वैराग्य ही दोन साधने आहेत. चित्ताचा वृत्तिरूपी प्रवाह ज्या स्थितीत स्तब्ध होतो ती स्थिति प्राप्त करण्यासाठी जो यत्न करावयाचा त्याला 'अभ्यास' असे नाव आहे चित्ताची बाह्य विषयांकडील ओढ कमी होणे व अतीं नष्ट होणे हे वैराग्य होय. ते साधल्याशिवाय चित्तस्थैर्याची स्थिति येणे अशक्य आहे. वैराग्याचे पर आणि अपर असे दोन प्रकार मानले आहेत. अनुभवलेल्या आणि ऐकलेल्या विषयासंबंधी चित्तांत वितृष्णा

(म्हणजे भोगेच्छेची निवृत्ति) होणे म्हणजेच वशीकार किंवा अपर-वैराग्य होय. त्याने चित्त स्थिर होऊन क्लेश क्षीण झाल्याने पुरुषख्याति किंवा विवेकख्याति होते. तिने त्रिगुणांच्या सर्व अवस्थांपासून पुरुष हा सर्वस्वी भिन्न असल्याचा अनुभव आल्याने त्यांच्याविषयीची ओढ पूर्णपणें निवृत्त होते. ते अपर वैराग्य साधले म्हणजे अभ्यासाची परिसीमा गाठली जाते व चित्तवृत्तींचा पूर्णपणें निरोध घडून येतो.

अष्टांगयोग : यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ही योगाची आठ अंगे होत. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे यम, आणि शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे नियम, ह्यांच्या परिपालनाने व्यक्तीचें आचरण नीतिशास्त्र आणि धर्मशास्त्र ह्या दोहोंच्याहि दृष्टीने शुद्ध होते. त्यामुळे चित्तांतील मल दूर होतात. आसनाच्या अभ्यासाने शारीरिक व मानसिक स्थिरता लाभते व रागद्वेषादि द्वंद्वांनी चित्त विचलित होत नाही. प्राणायाम हे मानवाच्या बौद्धिक उत्कर्षाचे एक अमोघ साधन असून, शरीरशास्त्र व मानसशास्त्र याच्या दृष्टीने ते योगाचे महत्त्वपूर्ण अंग आहे. त्यांत श्वासप्रश्वासाचें नियमन केलें जातें. त्याने चित्ताच्या सात्त्विक प्रकाशास (म्हणजे वास्तविक ज्ञानास) आवरण घालणारे रजस्तमोमल क्षीण होतात व चित्तास स्थिरीकरणाची पात्रता लाभते. प्रत्याहार म्हणजे चित्ताचा विषयाशी होणारा संपर्क थांबवून त्यायोगे इंद्रियांना चित्तानुगामी करणे. त्याने इंद्रिये पूर्णपणे स्वाधीन होतात.

योगाची वरील पांच अंगे हें त्याचें बहिरंग होय. धारणा, ध्यान आणि समाधि ही अंतरंगे होत. धारणेंत चित्ताला एखाद्या बाह्य वा आभ्यंतर, स्थूल वा सूक्ष्म विषयावर–याला 'देश' असे म्हणतात–बांधून ठेवले जातें. त्या स्थितीत विषयाच्या प्रत्ययाचा एकरस अखंड प्रवाह जेव्हा चित्तांत आरूढ होऊ लागतो, तेव्हा तिला 'ध्यानावस्था' म्हणतात. तीत जेव्हा केवळ अर्थाचेच (म्हणजे ध्येय-विषयाचे) भान उरतें व ध्यान करीत असल्याची जाणीव नष्ट होते, तेव्हा तिला 'समाधि' ही अवस्था म्हणतात. ही सबीज समाधि किंवा समापत्ति होय. निर्बीज समाधीत चित्त आलंबनशून्य होऊन सर्व वृत्तींचा निरोध होतो

योगाचें मूल्यांकन · अशा रीतीने योगमतांत मानवाच्या दुःखाचा आत्यंतिक परिहार होऊन त्याला प्राप्त होणाऱ्या चित्तवृत्तिनिरोधरूप कैवल्यावस्थेविषयीचा करण्यात आलेला विचार बहुताशी इतर मतांच्या आदरास प्राप्त झाला आहे, परंतु तत्त्वज्ञानांतील अनेक समस्यांचा योग-शास्त्रीय उलगडा मात्र इतर मतांनी ग्राह्य मानलेला नाही. उदा.– योगांत सांख्यांप्रमाणे प्रधानकारणवादाचा अंगीकार केलेला आहे. त्याचें खंडन, ब्रह्मसूत्रांत करण्यांत आले असून ते खंडन योगालाहि लागू असल्याचें म्हटले आहे. प्रधान किंवा प्रकृति ही जड असल्याने तिची स्वतः होऊन पुरुषांचा भोग आणि अपवर्गासाठी प्रवृत्ति होणे अशक्य आहे; आणि पुरुष आपल्या सान्निध्यानेच प्रकृतीस प्रवृत्त करतो असे म्हटल्यास ती प्रवृत्ति नित्य झाल्याने मोक्ष अशक्य होईल; म्हणून योगांत अविद्याजन्य संयोगाने सृष्टिक्रमाचा आरंभ मानला आहे; परंतु संयोगाच्या आधी अविद्या राहणार कोठे असा प्रश्न निर्माण होतो; कारण पुरुष आणि प्रकृति या दोहोंपैकी कोणांतच अविद्या संभवत नाही; म्हणून सृष्टि आणि प्रलय ह्यांची परंपराच अनादि मानिली आहे; पण त्याने सुरुवातीस केवळ पुरुष आणि प्रकृति ही दोनच तत्त्वे होती या योगसिद्धान्तास बाध येईल; किंवा ती अडचण टाळण्यासाठी पुरुष आणि प्रकृति ह्याच्याबरोबरच संयोग, अविद्या आणि अविद्येला आधारभूत महत्तत्त्व, ह्या तिहींचा समावेश सत्ताशास्त्रांतील मूलतत्त्वांत करावा लागेल.

पुरुषांची अनेकता हाहि सांख्य आणि योग यांतील एक असमाधान-कारक सिद्धान्त आहे. तो न्याय, वैशेषिक आणि जैन ह्याच्या मतांतहि मानला आहे; पण त्यासाठी सांगितली जाणारी कारणें समर्पक नाहीत. त्या कारणांनी शरीरांची भिन्नता सिद्ध होते, आत्म्याची नाही तसेच आत्म्याचें योगांतील स्वरूप असें आहे की, त्याने ईश्वराची कल्पना सांख्याच्या मतांतल्याइतकीच निरर्थक आणि अनावश्यक ठरते; कारण प्रत्येक पुरुष स्वतंत्र आणि शुद्ध असल्याने त्याला ईश्वराची अपेक्षा नसते व ईश्वर हा नित्यमुक्त व निर्गुण असल्याने प्रकृति किंवा तिचे विकार यांच्याशी ईश्वराचा कोणत्याहि प्रकारचा संबंध कल्पिणे अगदी शक्य नाही, असा आक्षेप योगमतातील ईश्वरावर घेतला जातो; परंतु मत-भेदाचे हे मुद्दे योगांतील मुक्तीच्या कल्पनेला व तिच्यासाठी सांगितलेल्या साधनेला कोणताच बाध आणीत नाहीत हे योगमताचे वैशिष्ट्य आहे.

संदर्भ-ग्रंथ : दासगुप्त, एस. : *योग फिलॉसफी इन रिलेशन टु अदर सिस्टिम्स ऑफ इंडियन थॉट* (कलकत्ता, १९३०); वुड्स, जे. एच. : *दि योग सिस्टिम ऑफ पतंजलि* (केंब्रिज, १९१४; आ. २, १९२७); कोल्हटकर, कृ. के. : *भारतीय मानसशास्त्र अथवा सार्थ आणि सविवरण पातंजल योगदर्शन* (मुंबई, १९५१; आ. २, १९५९); जोशी, के. एस. : *योग अँड पर्सनॅलिटी* (अलाहाबाद, १९६७); रानडे, आर. डी. : *ए कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसफी* (पुणे, १९२६).

का. स. जोशी